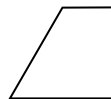




ИНСТИТУТ
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



ЦЕНТР «СЭФЕР»



ЕВРЕЙСКИЙ
МУЗЕЙ

И ЦЕНТР ТОЛЕРАНТНОСТИ

Российская академия наук
Институт славяноведения

Автономная
некоммерческая организация
Научно-гуманитарный
центр «Сэфер»

Jewish Museum
and Tolerance Center

ISSN: 2658-3364

DOI: 10.31168/2658-3364

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2 (выпуска)

Judaic-Slavic Journal

№ 1-2(11-12)

2024

Москва

Редакционная коллегия

Олег Будницкий (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва)
Джеффри Вайдлингер (Мичиганский университет, Энн Арбор)
Франсуа Гене (Университетский колледж Лондона)
Цви Гителман (Мичиганский университет, Энн Арбор)
Валерий Дымищ (Европейский университет в Санкт-Петербурге)
Аркадий Зельцер (Яд Вашем, Иерусалим)
Александр Иванов (Европейский университет в Санкт-Петербурге)
Аркадий Ковельман (Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова)
Сабине Колер (Университет Регенсбурга)
Бер Котлерман (Университет имени Бар-Илана, Рамат Ган)
Марк Куповецкий (Российский государственный гуманитарный университет, Москва)
Владимир Левин (Еврейский университет Иерусалима)
Харриет Мурав (Иллинойский университет в Урбана-Шампейн)
Бенджамен Натанс (Пенсильванский университет, Филадельфия)
Энтони Полонский (Университет Брендайза)
Шимон Рудницкий (Варшавский университет)
Дарюс Сталюнас (Институт истории Литвы, Вильнюс)
Брайан Хоровиц (Тулейнский университет, Нью-Орлеан)
Алексей Сиверцев (Университет De Paul, Чикаго)
Анна Штерншис (Университет Торонто)
Геннадий Эстрайх (Нью-Йоркский университет)

Редакторы

Михаил Крутиков (Мичиганский университет, Энн Арбор, США)
Виктория Мочалова (Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН; Центр «Сэфер»)
Шауль Штампфер (Еврейский университет Иерусалима)

Выпускающий редактор

Светлана Амосова

Ответственный секретарь

Екатерина Закревская

Литературный редактор

Светлана Николаева

Корректор

Татьяна Миргород

Верстка

Александр Сильванович

Оформление

Сергей Трофимов

Editorial Board

Oleg Budnitskiy (National Research University Higher School of Economics, Moscow)
Alexey Sivertsev (De Paul University Chicago)
Valery Dymshits (European University at St. Petersburg)
Gennady Estraiikh (New York University)
Zvi Gitelman (University of Michigan, Ann Arbor)
François Guesnet (University College London)
Brian Horowitz (Tulane University, New Orleans, LA)
Alexander Ivanov (European University at St. Petersburg)
Sabine Koller (University of Regensburg)
Ber Kotlerman (Bar Ilan University, Ramat Gan)
Arkady Kovelman (Lomonosov Moscow State University)
Mark Kupovetsky (Russian State University for the Humanities, Moscow)
Vladimir Levin (Hebrew University of Jerusalem)
Harriet Murav (University of Illinois at Urbana-Champaign)
Benjamin Nathans (University of Pennsylvania, Philadelphia)
Antony Polonsky (Brandeis University)
Szymon Rudnicki (University of Warsaw)
Darius Staliūnas (Lithuanian Institute of History, Vilnius)
Anna Shternshis (University of Toronto)
Jeffrey Veldlinger (University of Michigan, Ann Arbor)
Arkady Zeltser (Yad Vashem, Jerusalem)

Editors

Mikhail Krutikov (University of Michigan, Ann Arbor, USA)
Victoria Mochalova (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, and Sefer)
Shaul Stampfer (Hebrew University of Jerusalem, Israel)

Managing editor

Svetlana Amosova

Executive Secretary

Ekaterina Zakrevskaya

Literary editor

Svetlana Nikolaeva

Proofreader

Tatiana Mirgorod

Layout

Alex Silvanovich

Design

Sergey Trofimov

Специальный выпуск:

Память о Холокосте

Приглашенный редактор: Светлана Амосова

- 9 **Память о Холокосте и этническая идентичность
в семьях советских евреев**
Мария Гаврилова
- 37 **Еврейская тема общечеловеческого масштаба: память
о насилии в картине Александра Аскольдова «Комиссар»**
Светлана Пахомова
- 51 **Современные еврейские коммеморативные практики
в контексте памяти о Великой Отечественной войне
и Холокосте**
Ирина Козлова
- 94 **«Ландшафт памяти» села Богдановка: «место памяти»
о Холокосте горских евреев**
Евгений Власов
- 108 **Российские активисты памяти о Холокосте:
что их объединяет и что ими движет**
Анна Кирзюк
- 133 **Репрезентация Холокоста в СМИ стран
Центрально-Восточной и Северной Европы
во втором десятилетии XXI века**
*Анастасия Кровицкая, Дмитрий Попов, Анна Кравченко,
Екатерина Харламова, Мария Лапшина*

Архив

- 189 **Рукописи Салмона бен Йерухама в собрании Института восточных рукописей Российской академии наук: недооцененный караимский деятель X века**
Екатерина Белкина
- 207 **Фридрих Горенштейн и Василий Шукшин: некролог как диагноз**
Елена Фролова

Special Issue:

Memory of the Holocaust

Guest Editor: Svetlana Amosova

Articles

- 9 **Holocaust Memory and Ethnic Identity in Soviet Jewish Families**
Maria Gavrilova
- 37 **A Jewish theme of universal scale: the memory of violence in Alexander Askoldov's "Commissar"**
Svetlana Pakhomova
- 51 **Modern Jewish commemorative practices in the context of the commemoration of the Great Patriotic War and the Holocaust**
Irina Kozlova
- 94 **"Landscape of memory" of Bogdanovka village: the "realm of memory" of the Holocaust of Mountain Jews**
Yevgeniy Vlasov
- 108 **Russian Holocaust Memory Activists: Some Shared Characteristics and Motives**
Anna Kirziuk
- 133 **The Representation of the Holocaust in the Media of the Central and Eastern European and Nordic Countries in the Second Decade of the XXI Century**
Anastassiya Krovitskaya, Dmitrii Popov, Anna Kravchenko, Ekaterina Kharlamova, Mariia Lapshina

Archives

- 189 **Manuscripts of Salmon ben Yeruham in the Collection
of the Institute of Oriental Manuscripts RAS:
an Underestimated Karaite Figure of the 10th Century**
Ekaterina Belkina
- 207 **Friedrich Gorenstein and Vasily Shukshin: the Obituary
as a Diagnosis**
Elena Frolova

Статѝ

Articles

Мария Гаврилова

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;
Российская академия народного хозяйства и государственной службы,
Москва, Россия

Кандидат филологических наук

Центр типологии и семиотики фольклора; Лаборатория теоретической
фольклористики, Институт общественных наук

ORCID: 0000-0003-0846-3408

Память о Холокосте и этническая идентичность в семьях советских евреев

Аннотация. Статья посвящена семейной памяти советских евреев о Холокосте и тому, как эта память связана с этнической идентичностью. На материале более чем 200 интервью, собранных в рамках проекта «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы» исследуются дискурсивные стратегии, типичные сюжеты, речевые клише, к которым прибегают информанты в разговорах на эту тему. Анализ материала показывает, что эти сюжеты и клише у представителей разных послевоенных поколений отличаются. В статье прослеживается динамика таких трансформаций. Готовность передавать память о Холокосте положительно коррелирует с готовностью поддерживать этнические традиции. Если старшие поколения отказываются от того и другого, то отказ мотивируется сначала страхом, затем стыдом/неловкостью за свое еврейство, а также нежеланием ретравматизировать себя и пугать детей. Если семейная и культурная память все же передается, то чаще в этом процессе участвуют те, кто не был свидетелем войны, а рассказы о родственниках, пострадавших в Холокосте, содержат умолчания. В результате потомки жертв заполняют лакуны в семейной истории культурной памятью в разных вариантах – от нарратива о «мирных советских гражданах» до элементов западной мемориальной культуры. Наши собеседники в большей степени ассоциируют Холокост с концлагерями на территории Европы, чем с проводившимися на территории СССР массовыми расстрелами, в которых погибли их родственники.

Ключевые слова: Холокост, этническая идентичность, устная историческая память, евреи, поздний СССР, Великая Отечественная война, мемориальная культура.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.01

Для цитирования: Гаврилова М. В. Память о Холокосте и этническая идентичность в семьях советских евреев // Judaic-Slavic Journal. 2024. № 11–12 (2024). С. 9–36.

Статья поступила: 25.09.2024. *Принята к публикации:* 13.10.2024.

Введение

Статья написана по материалам исследовательского проекта «Еврейские мемориативные практики и современный культ Победы», работа над которым проходила в 2020–2024 гг. при поддержке Еврейского музея и центра толерантности. Проект был посвящен устной памяти – как семейной, так и локальной – о гибели евреев от рук нацистов на территории бывшего СССР во время Великой Отечественной войны. Наша команда побывала в экспедициях на бывших оккупированных территориях (Брянская, Ростовская, Смоленская, Псковская области, Ставропольский, Краснодарский край, Кабардино-Балкария, Калмыкия), а также в нескольких городах, которые в оккупации не были (Махачкала, Дербент, Омск, Екатеринбург). Одновременно с этим мы интервьюировали людей, живущих в разных городах России и зарубежья.

Сбором интервью с выжившими в Катастрофе и свидетелями этих событий занимались исследователи целого ряда организаций: это Мемориальный комплекс истории Холокоста «Яд ва-Шем», Мемориальный музей Холокоста США, фонд «Шоа», созданный Стивеном Спилбергом при Университете Южной Калифорнии, организация «Яхад-ин Унум». Их многочисленные материалы – важный источник сведений по истории Холокоста. Специфика нашего проекта состояла в другом. Будучи социальными антропологами и фольклористами, мы не пытались выяснять у наших информантов, «как все было на самом деле», тем более что со времен Великой Отечественной войны прошло восемь десятилетий, и большинства ее участников и свидетелей к настоящему времени уже нет в живых. Нас интересовало то, как в советском и постсоветском обществе жила и живет память о войне и Холокосте: в каких нарративных формах и мемориативных практиках она находила и находит оформление, как на нее влияла советская и постсоветская мемориальная политика.

В ходе работы над проектом мы опрашивали людей разных поколений, как евреев, так и неевреев. В общей сложности нам удалось записать интервью с более чем 600 информантами, при этом треть составили люди с еврейской идентичностью (более 200 человек). Мы не сосредоточивались исключительно на теме Холокоста, а расспрашивали наших собеседников о семейной памяти о войне, эвакуации и воевавших родственниках. Помимо прочего нас интересовало, когда, в какой форме и

в каких обстоятельствах люди узнавали о судьбе, спасении или гибели евреев во время войны. Мы не брали биографические интервью и не ставили перед собой задачу изучить семейные и личные истории наших информантов в свете травматичной памяти. Мы задавали им вопросы о рассказах, которые они слышали от старших родственников, и о практиках семейной и общественной коммеморации (включая шествия «Бесмертного полка») жертв Холокоста, а также членов семьи – участников Великой Отечественной войны.

Биографические нарративы в наших разговорах возникали спонтанно, и в такие моменты мы просто не прерывали наших собеседников. Связанность двух тем – этнической идентичности и памяти о Холокосте – в речи наших информантов мы заметили вполне случайно: в ответ на вопрос о погибших родственниках нам часто приходилось слушать рассуждения о том, что вообще значит быть евреем:

[Соб.: Рассказывали ли Вам о родственниках, погибших в Бабьем Яре?] Вы знаете, насчет евреев... Мне бабушка даже не говорила, что она еврейка. <...> ...вообще никакого не было еврейского воспитания (К. М., ж. 1952 г. р., Ростов-на-Дону).

Родители моего отца и старший брат – они в Минском гетто погибли. <...> Это тема не была табуированной, наоборот, подробно это всё рассказывалось и обсуждалось. Как она может быть табуированной, когда это всё называлось «инвалид 5-й группы»? (Л. В., м. 1956 г. р., Ростов-на-Дону (живет в Израиле)).

Эта реакция и натолкнула нас на идею описать, как собеседники-евреи, отвечая на наши вопросы, связывают семейную память о Холокосте со своей этнической идентичностью и каковы способы речевой репрезентации этой связи.

Теме этнической идентичности советских евреев посвящено множество исследований. Эта тема рассматривается на самом разном материале (опросы, архивные источники, мемуары, художественные тексты) и в разных аспектах. Так, исследователи выясняли, какую роль в формировании еврейской идентичности сыграли бытовая и государственный антисемитизм, Шестидневная война, движение за эмиграцию в Израиль, интерес к религии и традициям и др.

Одним из факторов формирования этнической идентичности являются знания о Холокосте. Источниками таких знаний могут быть, с одной стороны, литература, кино, медиа и коммеморативная культура, а с другой – семейная память о погибших родственниках. В этой статье мне хотелось бы сосредоточиться на связи семейной памяти о Катастрофе с этнической идентичностью советских евреев. При этом речь пойдет не столько о событиях жизни наших информантов, сколько об их репре-

зентации в речи – об их дискурсивных стратегиях и повторяющихся в разных интервью нарративах и риторических клише.

Исследования человеческой памяти показывают, что она не запечатлевает прошлое подобно киноплёнке. Как правило, мы имеем дело не с памятью как таковой, а с сюжетными повествованиями на ее основе. Циркулируя в течение нескольких поколений, такие истории могут постепенно принимать форму нарративов, бытующих по правилам фольклорных произведений. Рассказы о прошлом звучат в разговорах, передаются из уст в уста и благодаря этому становятся содержанием коллективной памяти о том или ином событии, об эпохе или жизненном опыте. Под влиянием социально-политических процессов способы говорения и сюжеты нарративов могут меняться. Для разных послевоенных советских поколений характерны свои сюжеты, связанные с этими темами. Особенности этих нарративов, динамику и причины этих изменений мне и хотелось бы обсудить.

Послевоенные поколения

Наших собеседников можно условно разделить на четыре поколения. Разумеется, между теми, кто родился чуть раньше или чуть позже, нельзя провести строгую границу. Послевоенные поколения плавно «перетекают» друг в друга. Люди, которых по годам рождения можно было бы отнести к младшим поколениям, нередко транслируют нарративы, характерные для предыдущих поколений. Обратное, впрочем, наблюдается гораздо реже. Тем не менее в рассуждениях людей, рожденных в пределах того или иного послевоенного десятилетия, звучат очень похожие, а порой и одинаковые сюжеты и речевые клише, которые отличаются от тех, что можно услышать от представителей предыдущих и последующих поколений. Рассматриваемые нарративы в речи наших информантов повторяются почти дословно, вне зависимости от места жительства и обстоятельств биографии рассказчиков.

Кратко перечислю поколения, о которых идет речь:

Поколение 1 (35 интервью): это люди, которые родились в 1940–1950 гг., в 1947–1957 гг. они достигли сознательного (школьного) возраста, а повзрослели (закончили школу) в 1958–1967 гг.

Поколение 2 (40 интервью): родились в 1951–1960 гг., достигли сознательного возраста в 1958–1967 гг. и повзрослели в 1968–1977 гг.

Поколение 3 (38 интервью): родились в 1961–1970 гг., пошли в школу в 1968–1977 гг. и закончили ее в 1978–1987 гг.

Поколение 4 (24 интервью): родились в 1971–1980 гг., были в сознательном возрасте в 1978–1987 гг. и повзрослели в 1988–1997 гг.

Таким образом, эта статья построена на анализе 137 интервью – другие наши собеседники росли в предыдущие или последующие десятилетия. Нашу выборку нельзя считать достаточно репрезентативной, чтобы на ее основе можно было делать выводы обо всех или о большинстве советских еврейских семей. Мы искали информантов по принципу «снежного кома», не учитывая соотношение гендерных, социальных и территориальных групп. Возможно, что на содержание собранных нами интервью влияет тот факт, что большинство наших собеседников на момент записи жили на территории России. Тем не менее для решения поставленной задачи – исследования устойчивых и типичных для наших информантов нарративов об идентичности и Холокосте – такой объем и характер материала представляются достаточным.

Основное внимание в этой статье будет уделено нарративам о детских и юношеских годах наших собеседников – тому, обсуждали ли старшие члены их семей с ними тему гибели родственников в Холокосте: если да, каким образом они это делали, а если нет, то по каким причинам. Я опишу, в каком возрасте, при каких обстоятельствах и из каких источников наши информанты, по их рассказам, узнавали о Катастрофе, и как этот фактор соотносился с другими факторами формирования этнической идентичности – языком, религией, традициями, государственным и бытовым антисемитизмом.

Поколение 1

По словам наших собеседников из этого поколения, старшие родственники избегали обсуждать с ними тему Холокоста, а если и рассказывали детям об убитых родственниках, то «шепотом»: «Я помню, мы когда проезжали мимо Змиевской балки, то мне бабушка шепотом говорила, что тут ее сестра, погибшая в Змиевской. Боялись, боялись! Наша семья боялась до смерти» (Д. Ю., м. 1949 г. р., Ростов-на-Дону, живет в Израиле).

Ситуация с обсуждением своего еврейства описывается в очень похожих формулировках. Чаще всего в рассказах наших информантов из поколения 1 звучали нарративы об антисемитизме и «негативной идентификации»: «...семья была еврейской номинально. Не будь антисемитов, и не вспоминали бы, что [мы] евреи» (В. Б., м. 1952 г. р., Ростов-на-Дону). Наши собеседники рассказывали о страхе репрессий и насилия: «... очень сильно боялись. Страх – это было естественное состояние, потому что могли донести» (Ф. Е., м. 1944 г. р., Ставрополь). Это неудивительно, учитывая, что детство и отрочество наших собеседников пришлось на «черные годы» советского еврейства. С этим связано клише «старшие избегали произносить слово “евреи”»: «Наши родители языку нас не учили, привыкли вообще молчать. Когда слово “еврей” [кто-то] говорил или “Израиль”, вообще говорили: “Соседи услышат”» (Ф. Е., м. 1944 г. р., Ставрополь).

Информант из более позднего поколения рассказывал о своей родственнице из поколения 1 следующее: «Так получилось, что слово “еврей” я впервые услышал в перестройку. До этого я если его и слышал, то несильно понимал, что это такое. <...> У одной из них [сестер матери] даже слово “еврей” не произносилось – “он принадлежал к великой нации” или какие-то такие эвфемизмы» (Н. Ю., м. 1978 г. р., Москва).

Аналогично наши информанты описывали ситуацию с традициями и языком. Представители поколения 1 часто рассказывали нам, что их старшие родственники говорили на идише между собой, но не с детьми: «Дедушка с бабушкой разговаривали же на идише – ну хоть бы одно слово какое научили бы!» (Б. Е., м. 1950 г. р., Смоленск). Самый распространенный мотив – использование старшими идиша для того, чтобы младшие их не понимали:

На идиш – хочу сказать, когда я была маленькая, то говорила мама с бабушкой. Папа понимал тоже. <...> Потом они прекратили. А я, когда стала немецкий что-то там понимать, – в общем, они не это самое... [Соб.: То есть они не хотели, чтобы вы понимали?] Что-то такое, да. Так вот не говорили на идиш (К. А., ж. 1947 г. р., Ростов-на-Дону).

Другой популярный мотив – ссоры взрослых между собой на идише, из-за чего информант, наблюдавший это ребенком, знает на этом языке только ругательства (как правило, этот мотив звучал в рассказах мужчин, в то время как предыдущий чаще встречается в интервью с женщинами). По словам наших собеседников, старшие в их семьях, следуя обычаям сами, редко передавали их детям и внукам. Например, нам рассказывали, что бабушки и дедушки тайно посещали синагогу или религиозные собрания, постились, отмечали праздники, но детей к этому не привлекали. Формулировки, используемые информантами в рассказах об обсуждении в семье войны и Холокоста, языка, культурных традиций и этнической идентичности, во многом совпадают: «старались поменьше об этом говорить», обсуждали «шепотом».

От многих информантов мы слышали, что они узнавали о погибших родственниках, уже будучи взрослыми, то есть после окончания сталинских антисемитских кампаний, причем часто источниками сведений выступали не родители, а другие родственники: «У меня там [в Петрушиной Балке] тетка похоронена. Не похоронена, а закопана. Расстреляна и закопана. <...> [Соб.: Когда вы узнали об этом?] Когда мне Милочка рассказала, сестра двоюродная... ну, мне было где-то уже 35 лет, когда я узнала» (К. С., ж. 1940 г. р., Таганрог).

Р. А., у которого в селе Зиньков Хмельницкой области (Украина) были расстреляны вместе с семьями дед, братья и сестры матери, узнал об этом уже после смерти матери от своей двоюродной сестры. Оба они в этот

момент жили в Израиле: «Знаете, в те времена как-то старались особо не вспоминать и не рассказывать» (Р. А., м. 1946 г. р., с. Солдато-Александровское, Ставропольский край).

Замалчивание темы Холокоста в семье иногда приводило к тому, что люди всю жизнь оставались в неведении по поводу судьбы родственников, в том числе близких, либо им были известны об этом какие-то разрозненные и смутные факты, а подробностями они не интересовались: «Дедушка не воевал, он старый был. [Соб.: Как ему удалось пережить войну, оккупацию?] Вот этого мы... [не знали.] Мы же повзрослели, когда уже никого не осталось» (К. Т., ж. 1951 г. р., Моздок).

Родственники нашей собеседницы С. И. (ж. 1941 г. р., Омск) погибли в Запорожье, но большинство родных ничего ей об этом не рассказывали. Она не знает, какие именно родственники погибли. Ее дядя по матери каким-то образом сумел уцелеть, но ей опять-таки не известно, как. Наша собеседница даже не уверена, были ли ее родственники расстреляны или угнаны на работу в Германию. Ситуация с языком и традициями в семье была похожей: родители матери С. И. был религиозными и, пока они были живы, в доме пекли мацу и отмечали праздники, а после их смерти все сошло на нет – знания о Холокосте и традициях ушли вместе со смертью их носителей.

Некоторые наши информанты сообщали, что о родственниках, убитых во время оккупации, им в семье рассказывали, но из разговора с нами эту тему старались вытеснить. Так, Л. В. (ж. 1940 г. р., Кисловодск) отрицала замалчивание этой темы в своей семье, однако говорила она с нами об этом очень неохотно, а в ответ на прямые вопросы переводила разговор на другие темы – например о своей успешной учебе в школе и хороших отношениях с одноклассниками и учителями. Похожим образом многие представители поколения 1 уводили разговор в сторону при попытках обсудить проявления антисемитизма во времена их детства или рассказывали нам о подобных случаях с фатализмом, преуменьшая или даже отрицая антисемитизм, несмотря на то, что сами рассказывали именно о нем. Это отличает их от представителей более поздних поколений:

...антисемитизм – он был, но не все понимали, что такое антисемитизм. А то, что писалось «жид» там на заборах, на стенах, и могли тебя и в школе как... <...> Откровенно говорю, многие воспринимали это как чисто ребяческие такие... А вот такой обозленности – я бы не сказал. Потому что мог обозвать тебя «жидовской мордой» какой-то парнишка покрепче, а через полчаса куском хлеба он поделится (Г. Г., м. 1941 г. р., Краснодар).

...что мы евреи – вообще я не знала. <...> И вдруг я девочкой я узнаю, что мы евреи, и что как-то к нам... Причем откуда я узнала? Меня никто никогда

не называл, никто меня не обзывал... [Соб.: А как Вы узнали?] Вот этого я не помню. <...> Узнав это, я спросила: «Мама, а почему к нам так относятся?» <...> Мама сказала: «Завидуют» (К. А., ж. 1947 г. р., Ростов-на-Дону).

Таким образом, память о Холокосте, как и антисемитизм, для представителей поколения 1 – часть негативной идентификации, которую они предпочитают не обсуждать.

В большинстве случаев представители поколения 1 не видели или не знали о том, участвовали ли старшие в коммеморативных практиках на местах гибели родных. Исключение составил только К. В. (м. 1940 г. р., Ростов-на-Дону), который с детства слышал рассказы о гибели своих родственников от матери и ее сестер и даже выражал удивление тем, что во многих семьях эта тема была табуирована. Он рассказывал о посещении Бабьего Яра в Киеве и противодействии со стороны властей:

Там приходили [к Бабьему Яру], но это было не массово, это какая-то были... группа от синагог или от активистов. Их вызывали и говорили, что «не рекомендуем, воля ваша, но вы пострадаете – вот у вас дети, там». Вы не жили в то время, не знаете – одного вызовут компетентные органы и скажут: «Не ходите». Но они все равно приходили, им говорили: «Что вы тут нарушаете, мешаете проезду вот этой телеги». <...> Туда просто приезжали – наряд выстроили (К. В., м. 1940 г. р., Ростов-на-Дону).

Характерно, что этот наш собеседник с детства был знаком и с еврейскими культурными традициями.

Таким образом, в семьях наших информантов 1940–1950-х годов рождения память о погибших родственниках чаще всего не передавалась младшим поколениям, так же как их не приобщали к традициям и не учили языку. То и другое было связано с этнической идентичностью, поддерживать которую в первое послевоенное десятилетие было опасно. Иначе поступали в очень немногих семьях, где не только говорили на идише, следовали традициям, отмечали еврейские праздники, водили младших в синагогу, но и не замалчивали гибель родственников в Холокосте.

Поколение 2

Что касается памяти о Холокосте, часть представителей поколения 2 транслировала в разговорах с нами те же нарративы, что и люди из предыдущего поколения. Во многих семьях обе эти темы оставались табуированными, несмотря на некоторое смягчение государственной политики в отношении евреев и возможности публичного обсуждения темы Холокоста после смерти Иосифа Сталина в 1953 году и до активизации антиссионистской пропаганды в 1967 году. Так, по словам М. Е. (ж.

1951 г. р., Новозыбков), она узнала о гибели своих родственников (убитых совсем недалеко от ее дома) лишь во время учебы в институте. Н. В. (м. 1959 г. р., Ростов-на-Дону) только в университете узнал о своих еврейских корнях; а о массовых расстрелах и о том, что в одном из них была убита его прабабушка, ему стало известно лишь после знакомства с одним из создателей мемориала в Змиевской балке Рубеном Мурадяном. Л. М., чьи родственники погибли там же, узнал об этом факте только при разборе домашнего архива:

[Отец] умер, когда мне было 13 лет, поэтому то, что я почерпнул, – это я почерпнул из тех документов, которые нашел, – допустим, автобиография отца... Он писал, заполнял автобиографию – я не знаю, для каких целей. <...> ...дошли руки до архива, тогда, собственно, поднял эти документы, увидел старые фотографии... <...> Письма отцу – писали соболезнования как раз по этому поводу (Л. М., м. 1955 г. р., Ростов-на-Дону).

Однако другие наши информанты из поколения 2 уже в детские годы узнавали о Холокосте, причем не только в семье, но и из внешних источников – например из детских книг и фильма «Обыкновенный фашизм»: «[Соб.: Когда вы узнали про Холокост?] Очень рано. <...> Я не помню, когда “Обыкновенный фашизм” мы с мамой посмотрели. Причем мы ходили смотреть этот фильм во двор – приезжал кинотеатр тогда выездной. То есть это была какая-то начальная школа» (П. Е., ж. 1958 г. р., Ставрополь).

К. М. даже утверждала, что о Холокосте она знала «со школьной скамьи»: «[Соб.: Вам в семье рассказали?] Да и в школе. Почему нет?» (К. М., ж. 1952 г. р., Ростов-на-Дону). Представители поколения 2 также говорили о посещении старшими родственниками мест массовых расстрелов: «Мама ездила в Киев, в Бабий Яр, да. <...> ...она говорила, что жена [дяди] Миши погибла с ребенком в Бабьем Яру – вот так» (В. Л., ж. 1954 г. р., Краснодар). Ср. также: «...отец-то ходил сам раньше, без нас, без детей туда... <...> Ну где-то, наверное, лет 15 мне было, тогда отец стал водить нас на кладбище. <...> Он рассказывал, фотографии показывал, все это рассказывал, как это все произошло, как ему рассказывали» (З. А., ж. 1951 г. р., Ставрополь).

Взрослым, однако, было непросто примирить желание почтить память погибших родственников и страх. В нескольких интервью нам описывали ситуацию, когда старшие приводили детей на места расстрелов, но ничего им не объясняли. Например, отец М. Л. (ж. 1952 г. р., Невель) дважды в год ездил косить траву возле памятного знака, брал в эти поездки свою дочь, но не говорил, почему они туда ездят и кто там похоронен. Только в начале 1990-х гг. наша собеседница узнала, что там погибла тетя ее отца со своими детьми. По словам М. Е. (ж. 1951 г. р., Новозыбков), ее семья часто ходила к памятнику на месте гибели родственников «от-

дохнуть, прогуляться», и старшие также ничего не объясняли ей. Таким же образом С. В. в детстве ездила в Саласпилс с дядей: «Я помню, что мы ходили всё время с камушками... <...> Я тогда вообще не поняла, о чем речь и что, как» (С. В., ж. 1951 г. р., Ростов-на-Дону).

О языке и традициях большинство представителей поколения 2 транслировало такие же нарративы, что их предшественники (подробно на них здесь я останавливаться не буду). В то же время от некоторых мы слышали рассказы о приучении детей к традициям шаббата и религиозных праздников, посещении вместе с детьми религиозных собраний – правда, зачастую без объяснений, как и в случае с посещением мест расстрелов.

Как и предшественники, собеседники из поколения 2 много говорили о негативной идентификации. Однако они связывали ее уже не столько со страхом, сколько со стыдом. В интервью с представителями поколения 2 эта тема раскрывается в ряде нарративов о графе «национальность» в школьном журнале:

...у нас 42 человека было в классе: «русский-русский-русский...» – потом бац! – графически что-то другое. И все это увидели. <...> И я помню, что я зашел в класс, а все столпились у стола и на меня – раз! – смотрят с любопытством. И ко мне подошел мой одноклассник и говорит: «Лива, – меня так называли, – я прочел, что ты еврей, но имей в виду, я с тобой буду дружить, даже если ты очкарик» (Л. В., м. 1956 г. р., Ростов-на-Дону, живет в Израиле).

У нас в классе изначально училось 40 человек, трое евреев было: я, Инесик Манн и Наташа Тамарина, которая скрывала, что она еврейка. <...> Специфическая еврейская семья, но она [Наташа] говорила, что она русская, долго – не знаю, почему. <...> Она сейчас в Израиле, активный деятель сионизма. [Соб.: А про нее знали в классе?] Да все знали, ну, конечно. Все знали, потому что была замечательная вещь – журнал, где последняя страница... И когда этот журнал учительница забывала или специально оставляла, может быть, дети бежали в первую очередь смотрели, кто же у нас евреи (С. Л., м. 1963 г. р., Ростов-на-Дону).

В разговорах с поколением 1 такие нарративы не звучали. В отличие от тех, кто рос в предыдущее десятилетие, наши собеседники из поколения 2 не были склонны вытеснять из памяти случаи, когда, по выражению Б. Н. (ж. 1952 г. р., Новозыбков), в школьные годы их «жидили», и оправдывать тех, кто так поступал. Нам рассказывали о драках из-за обзывательств (В. Л., ж. 1954 г. р., Краснодар). В речи собеседников-мужчин из поколения 2 звучало речевое клише: «когда слышал “жид”, подходил и бил сразу», и, говоря о своем отношении к буллингу на национальной

почве, они противопоставляли себя тем, кто «ходили горбатенькими, жались к стеночке» (Л. Б., м. 1952 г. р., Сураж).

Таким образом, в семьях наших информантов 1950–1960-х годов рождения и негативная идентификация, и замалчивание семейной памяти о Катастрофе довольно противоречиво сочетались со стремлением передать ее детям. Проявления антисемитизма вызывали у представителей поколения 2 не только страх и стыд, но и протест. Молчаливое посещение старшими родственниками вместе с детьми мест расстрелов коррелирует с таким же молчаливым следованием ими религиозным традициям, характерным для этого периода. Такое неоднозначное отношение к памяти, традициям и идентичности в советских еврейских семьях, несомненно, связано с резкими переменами в государственной политике: от «черных лет» советского еврейства к относительной оттепельной лояльности, а от нее – к государственному антисюицизму, вызванному Шестидневной войной.

Поколение 3

Это поколение росло в период государственной антисюицистской кампании, развернувшейся после 1967 г., что повлияло на готовность обсуждать в семье при детях опасные темы (этнические традиции, Холокост). Поскольку дедушки, бабушки представителей поколения 3 (а иногда и родители тоже) принимали участие в войне, побывали в эвакуации или чудом избежали гибели во время оккупации, а после войны пережили «черные годы» советского еврейства, об этих событиях они отказывались говорить или рассказывали очень неохотно. Например, Р. Р. столкнулась с панической реакцией матери, когда обнаружила поддельный паспорт, благодаря которому бабушке и матери удалось спастись:

Это паспорт моей мамы – фальшивый паспорт. <...> ...перебирая документы, я увидела фотографию своей бабушки. <...> ...написано по паспорту «русская». У мамы сумасшедшие глаза, и она кричит: «Убери! Выкинь!» У нее страх был безумный. <...> По этому паспорту моя мама... они бежали в Краснодарский край (Р. Р., ж. 1964 г. р., Ростов-на-Дону).

Однако, в отличие от тех, кто родился в предыдущие десятилетия, представители поколения 3 рассказывали нам, что сами стремились узнать о травматичных страницах семейной истории, хотя далеко не всегда им это удавалось. У Р. М. только часть родственников в 1941 г. успела выехать из Смоленска, но, зная об этом факте, она так и не смогла выяснить у старших подробности: «...мамина двоюродная сестра <...> ...она в принципе это все помнила, ей на тот момент уже было 16 лет. Я как-то попыталась с ней на эту тему поговорить, но она говорит: “...я не могу на эту тему говорить, мне очень больно”» (Р. М., ж. 1961 г. р., Смоленск).

Нежелание взрослых рассказывать о войне и Холокосте представители поколения 3 мотивировали не только их собственной травмой, но и стремлением «не пугать детей» – что не было характерно для информантов из предыдущих поколений:

У меня дед... не хотел вспоминать, не хотел как-то теребить вот эти вот... травму. <...> Ну, может быть, не хотели травмировать детскую психику, я не знаю. Ведь еврейские мамочки и папочки – они ж как, они пытаются охранить своих детишек. <...> Они, такие: вот, не надо, Саша, знать о плохом, пускай знает о хорошем, идет мультики смотреть (Г. А., м. 1969 г. р., Самара).

Они оба, и бабушка, и дедушка, как-то вот предпочитали о неприятных вещах не рассказывать. [Соб.: Потому что самим было тяжело, или чтобы уберечь психику детей?] Я думаю, что и то, и другое (З. А., ж. 1963 г. р., Санкт-Петербург).

В отношении поколения 3 справедливо все то, что Марианна Хирш писала о поколении «постпамяти» [Хирш 2021]. В период их взросления с окончания войны прошло 25–30 лет. Те, кто погиб в Холокосте, приходились им в основном довольно дальними родственниками (прадедами, прабабушками, двоюродными дедами и бабушками), к тому же часто оказывалось, что и жили они сравнительно далеко. С такими родственниками у этих наших информантов, в отличие от представителей двух предыдущих поколений, уже не могло быть непосредственной эмоциональной связи. Согласно Яну Ассману, 25–30 лет – это примерно тот срок, когда «коммуникативная» память о событии начинает постепенно сменяться «культурной» памятью [Ассман 2005: 236–241]. Неудивительно, что наши собеседники из поколения 3 гораздо чаще, чем их предшественники, рассказывали нам, что впервые узнали о Холокосте из книг:

...я читала Корчака, и мне рассказывали про Корчака, и дальше оттуда всё раскрутилось. Можно было про Бухенвальдский набат. Нельзя было про Бабий Яр. <...> ...я читала «Бабий Яр» – ну, Евтушенко (З. А., ж. 1963 г. р., Санкт-Петербург).

Про Бабий Яр я читала сама, он же печатался, Кузнецов – «Бабий Яр» повесть называется. Короче, он в «Юности», в журнале, печатался – я, естественно, это читала. Еще там была какая-то книжка... но там опять Польша была, не Россия – «Ромео и Джульетта и тьма» (М. М., ж. 1965 г. р., Омск).

В качестве источников информации нам чаще всего называли произведения Леона Фейхтвангера, «Бабий Яр» Анатолия Кузнецова (1966) и

«Тяжелый песок» Анатолия Рыбакова (1978). Одна из наших собеседниц узнала о Холокосте благодаря книге, посвященной другому событию:

Книга у нас была – «Хатынь». <...> Я как раз прочитала эту книгу, я тогда к бабушке пристала, когда она приехала к нам в гости. <...> Она мне сказала, что «вот я тебе расскажу, но только немножко»... <...> [Соб.: Что она рассказала?] Что убивали детей, взрослых – не имело значения, кого. Она не рассказывала подробности, как это происходило, она просто рассказала то, что убивали, и всё (У. М., ж. 1964 г.р., Краснодар).

Наши собеседники также говорили, что о массовых убийствах им рассказывали в школе – правда, речь шла главным образом о концлагерях на территории Европы:

Мы знали, что евреев уничтожали в концлагерях – мы знали про Дахау, мы знали про концлагеря. <...> Мы меньше знали про расстрелы... не в концлагерях, мы просто считали, что всех забирали в концлагеря, и всех там уничтожали (О. Ю., ж. 1964 г. р., Санкт-Петербург).

Да я всегда знала [о Холокосте], просто это слово не знала. [Соб.: Откуда?] А в школе мы учили. А вы не учили в школе про концлагеря и всё остальное? Что уничтожали евреев и т. д.? <...> [Соб.: И вам говорили, что это были еврей?] Конечно! Учили мы это в школе, сто процентов! Потому что про все эти Бухенвальды, Освенцимы всю жизнь рассказывали, о том, сколько сожгли евреев в печах и т. д. (М. М., ж. 1965 г. р., Омск).

Представители поколения З росли в 1970-е годы, в период расцвета государственного культа Великой Отечественной войны [Копосов 2011: 98]. От наших собеседников мы слышали о том, как они, будучи школьниками, посещали мемориалы на местах расстрелов в рамках мероприятий по патриотическому воспитанию. При этом им не сообщали, что именно там произошло:

...когда я в первый раз там побывал [в Карховском лесу]. <...> Говорю, как есть: «жиды» выцарапано было на памятнике. <...> ...проявив вот этот акт антисемитизма, сами людям напомнили, о чем этот памятник. <...> Мы просто приходили, как к месту... [Соб.: А что вам говорили?] Пришли, постояли: «Вот здесь, детки, были расстреляны люди». <...> Я пришел домой, и мне потом родители это все рассказали – дедушка (Р. Г., м. 1968 г. р., Новозыбков).

Неосведомленность даже могла приводить к случаям, которые наши информанты описывали как курьезные:

Сам этот мемориал [в Змиевской балке], когда его воздвигнули – это было в 1970-е годы – у нас школа... от школы мы гоняли туда. <...> ... вообще непонятно – нас туда возят: «Погибли люди...» Ну, они везде здесь гибли. Совершенно не трогало, вот честно признаюсь. <...> Привезли непонятно куда, зачем, почему. В общем, постояли... <...> Меня две вещи там... я вот сейчас просто помню. Первое – мы увидели деньги. Люди монетки кидали. То есть вот этот вот вечный огонь, а там рядом был какой-то бассейн..., и он был весь усыпан монетами. А второе – там был рядом автомат с газированной водой, в который можно было стукнуть кулаком, как выяснилось в результате, и оттуда лилась газированная вода бесплатная. <...> И вот мы с товарищами двумя решили: давайте туда поедем и все деньги заберем. Потому что, по нашим подсчетам, там рублей 20 лежало мелочи (С. Л., м. 1963 г. р., Ростов-на-Дону).

Среди наших собеседников были и те, чьи семьи посещали места массовых захоронений не 9 мая, а в день гибели родственников. Например, в семье Р. М. рассказывали о гибели родственников в Орше, и старалась ездить туда в день расстрела: «Мы каждый год туда ездим. Раньше, когда бабушка была жива, мы старались именно в этот день. <...> Бабушки не стало, и тогда мы с мамой... я туда стала приходить» (Р. М., ж. 1961 г. р., Смоленск). Другая наша собеседница, У. О. (ж. 1962 г. р., Ростов-на-Дону), приходила на мемориал в Змиевской балке вместе с матерью и ее подругой (родители подруги здесь и погибли, ее саму спасла соседка). Однако таких случаев в наших материалах немного – так, У. О. упомянула, что они были чуть ли не единственными в Ростове-на-Дону евреями, кто посещал это место.

Как и предыдущие поколения, многие представители поколения 3 говорили о негативной идентификации, используя слово «неловкость». Они тоже транслировали нарративы о школьном журнале, но смысл этих рассказов изменился – акцент сместился от стыда к гордости в связи с этнической идентичностью:

...учительница <...> ...по алфавиту поднимала учеников, и нужно было называть свою национальность. <...> И вот эта девочка, Аня Долицкая, встала пунцово-красная, чуть ли не шепотом выдавила из себя «еврейка» – и зарыдала. <...> И на меня это произвело такое неприятное впечатление, вот эти ее слезы, что я так, гордо выпятив грудь, сказал громким голосом: «Еврей!» (В. Б., м. 1952 г. р., Ростов-на-Дону).

Учительница нашего информанта Я. М., заполняя журнал, спрашивала детей об их национальности. Когда Я. М. сказал, что он еврей, учительница удивленно посмотрела на него и спросила: «Что, так и записывать?». «Мне было лет 8–9, мне самому... я удивился очень, потому что у нас в семье никогда... Ну, да, так и писать», – рассказал нам Я. М.

(м. 1970 г. р., Ростов-на-Дону). Наши собеседники – в первую очередь, мужчины – связывали эту гордость с новостями о Шестидневной войне (1967):

Поначалу не чувствовал [себя евреем] совершенно – такой советский пионер: «ура! да здравствует!» и все такое. <...> А потом война 1967 года и дикое вранье официальное наше, которое мы могли компенсировать, слушая по приемнику все эти «Голос Америки», «Радио Свободу» и «Би-би-си», и «Дойче велле» и т. д. [Соб.: Вы болели за Израиль?] Ну, еще бы! И вот это для меня был просто переломный момент (В. Б., м. 1952 г. р., Ростов-на-Дону).

Поддержание этнической идентичности и памяти о Холокосте часть информантов описывала как форму диссидентства. Однако другая часть представителей поколения 3 продолжала испытывать чувство стыда, и это касалось в том числе и обсуждения темы Холокоста. Например, Г. А. (м. 1969 г. р., Самара), отвечая на наш вопрос о том, рассказывали ли ему родные о расстрелянных предках, ответил: «Вы знаете, вообще когда еврейская тема, она... ее стеснялись, ее... не то что стеснялись... <...> ... старались не выпячивать».

Из-за этого чувства неловкости часть наших информантов не воспринимала как проблему то, что на памятниках на месте гибели их родственников было написано «мирные советские граждане». Например, мужчина примерно 1960-х годов рождения (не назвал свое имя), которого мы встретили на мемориале в Змиевской балке, сказал: «...они реально были советскими гражданами. <...> ...меня немного коробит кичение принадлежностью к какой-то нации, это не твоя заслуга. <...> Я как бы... я чистокровный еврей, но я не кичусь этим и не люблю, когда начинается... Воспитаны в другой культуре, на самом деле...». У этого нашего собеседника в Змиевской балке погибла бабушка. Он посещал мемориал на 9 Мая и не хотел приходить туда в день расстрела вместе с еврейской общиной. В разговоре с нами он назвал открытое выражение этнической идентичности «кичением» и «фарисейством». Другая наша собеседница У. М. описала это ощущение выражением «еврей – неприличное слово», но в ее случае это, наоборот, стимулировало интерес: «Я интересовалась евреями, потому что было непонятно, почему “еврей” такое неприличное слово, почему тут куча есть людей, а к евреям особое отношение – хотелось в этом разобраться» (У. М., ж. 1964 г. р., Краснодар). Стремление «разобраться», как мы видели выше, упоминалось и в связи с темой Холокоста.

В высказываниях представителей поколения 3 мы видим развитие тех тем, которые встречали в интервью с людьми, взросление которых пришлось на предыдущее десятилетие. С одной стороны, собеседники рассказывали, как государственный антисюицизм и пережитая трав-

ма приводили к склонности старших родственников – свидетелей войны – замалчивать тему Холокоста. Однако это мотивировалось уже не страхом, а нежеланием травмировать себя и детей и одновременно «неловкостью» за свое еврейство. Однако память (а точнее – знание о Катастрофе) в семьях все же транслировалась, причем инициатива часто исходила не от старших родственников, а от их детей и внуков. Поколение 3 – это поколение «постпамяти», и в период, когда оно взрослело, коммуникативная память все в большей степени трансформировалась в культурную. Триггером интереса к Холокосту и семейных разговоров на эту тему в рассматриваемое десятилетие оказывались не столько воспоминания свидетелей, многие из которых все еще были живы, сколько книги, школьные уроки, на которых детям рассказывают о концлагерях, а также школьные коммеморативные мероприятия у мемориалов. Холокост в этот период был частично включен в советский мемориальный канон – в виде рассказов о расстрелянных «мирных советских гражданах» и концлагерях на территории Европы, – однако акценты при этом расставлялись выгодным для государства образом. Вкупе с «неловкостью» за еврейство это приводило к тому, что наши информанты из поколения 3 достаточно легко принимали «официальные» способы трактовки Катастрофы и даже стыдились других способов объяснять ее.

Поколение 4

Как и у предыдущего поколения, дедушки и бабушки многих наших информантов 1970-х годов рождения были фронтовиками или детьми войны, пережившими также травму «черных лет» советского еврейства. Они продолжали отказываться обсуждать дома тему Холокоста:

Увидела фотографию в альбоме дедушки. Это был 1988-й. Я тогда еще только начала узнавать о своей семье, о том, что такое Холокост. [Соб.: Он ничего не говорил?] Нет, абсолютно, никогда. Он просто сказал: «Это моя первая жена и дочка, они погибли». Конкретно где, и как, и почему... я понимала, что была война – значит, что-то произошло (П. О., ж. 1971 г. р., Невель).

Особенно негативно они воспринимали такие разговоры, если были хорошо интегрированы в советскую систему, – как и демонстрацию этнической идентичности:

...я от дедушки ничего не слышала. [Соб.: То есть родственников на оккупированных территориях не было?] Нет, об этом просто никто не говорил. <...> Дедушка был сталинист, об этом не принято было говорить в семье, получал награды от государства. <...> ...я дома нашла случайно, по-моему, свидетельство о браке бабушки с дедушкой, и там написано [было]: «Еврей». Я никогда... я знать не знала об этом. <...> У меня было такое удивление. Я прям помню,

бабушка мне сказала: «Т-с-с!» Потому что из других документов это было стерто (Н. Н., ж. 1980 г. р., Краснодар).

В отличие от них, родители представителей поколения 4 воспринимали свою этническую идентичность совсем иначе. Как мы помним, эта тенденция начала проявляться уже в предыдущем поколении. Родители детей из поколения 4 требовали от них, чтобы те открыто идентифицировали себя как евреи. Например, отец одного из наших собеседников настоял, чтобы сын при получении паспорта в графе «национальность» указал «еврей», хотя семья была смешанной:

...когда я получал паспорт в 16 лет, была еще 5-я графа, и я как полукровка имел право выбрать себе национальность. И отец сказал: «Я бы хотел, чтобы ты выбрал национальность “еврей”». Вот. И я ему не отказал, то есть пошел, меня спросили: «Какую вы выбираете национальность?» Я сказал: «Еврей». Милиционер на меня томно посмотрел исподлобья... <...> И у меня, значит, в паспорте было написано «еврей» (М. В., м. 1977 г. р., Москва).

О. М. (м. 1977 г. р., Москва) по настоянию родителей попросил обозначить в классном журнале свою национальность как «русский еврей».

По словам К. М., его отец – «...он такой был, немножко диссидент. Он приходил в компанию и говорил: “Здравствуйте, я – Ефим, и я – еврей”, – он так знакомился. Это оказывалось причиной разногласий в семье:

Мой дедушка Евсей Хоневич Косинский, будучи евреем в поколении каком, приходя в класс мой и рассказывая о войне, в жизни не употреблял никаких слов про концлагеря, где убивали евреев. [Соб.: Как ветеран?] Как ветеран, да. Это был дед по маме. И он с отцом всегда говорил: «Фима, зачем ты вдалбливаешь Марику, что он еврей?» Он был интернационалист (К. М., м. 1974 г. р., Ростов-на-Дону).

По словам представителей поколения 4, их родители рассказывали им о Холокосте в целях воспитания в них этнической идентичности. Смысл историй о школьном посещении мемориала, похожих на те, что мы слышали от представителей предыдущего поколения, трансформируется. Так, в рассказе упомянутого выше К. М. отец не заставляет сына самостоятельно гадать, что все это значит:

В пионеры нас принимали, когда мы поехали. <...> И я приехал, говорю папе: моих друзей принимали в «пионэры», у меня есть фотография, на Змиевской балке, все дела. А папа мне говорит: «Очень странное место, потому что там убивали евреев». Вот я тогда сразу понял, и папа мне всё рассказал. Это было в третьем классе, год 1983–1984-й (К. М., м. 1974 г. р., Ростов-на-Дону).

Если в семье не было памяти о Катастрофе (если никто из родственников не погиб или если старшие успешно скрыли эту информацию), родители могли в воспитательных целях давать детям читать книги о Холокосте:

[Соб.: Всплывала ли в разговорах с родными тема Холокоста?] Я тебе так скажу: в разговорах скорее нет, но в книгах, которые мне давали в детстве, – да. То есть там... ну, не знаю, Рыбакова я читал «Тяжелый песок», еще что-то. <...> То есть специально я не помню, чтобы мне кто-нибудь что-нибудь рассказывал там, чтобы меня посадили и рассказали, как все было. Мне кажется, такого не было, я все как-то из книжек (М. В., м. 1977 г. р., Москва).

Родители могли даже не рассказывать о Холокосте специально, но требовать, чтобы дети об этом знали, и стыдить, если они не знали:

...у нас напротив был поворот, у нас там была дача, и мы как-то с папой ехали на дачу, и я говорю: «Слушай, а где Голубая Дача?» Он мне говорит: «Как тебе не стыдно? Там!» <...> [Соб.: Почему стыдно?] Что ты не знаешь. [Соб.: Откуда знать, если не рассказывали?] Ну, у меня папа был своеобразный человек... (П. О., ж. 1971 г. р., Невель).

Собеседники из поколения 4 транслировали гораздо меньше нарративов, характерных для предшественников, – о языке, религии, праздниках и т. д. Это, очевидно, было связано с тем, что бабушки и дедушки, которые могли все это передать (или сознательно отказаться от передачи), ко времени их взросления уже ушли из жизни. Во многих семьях тему еврейства обходили молчанием, поэтому информанты из поколения 4 зачастую не знали в детстве ни о родственниках, погибших в Холокосте, ни о своих еврейских корнях:

...в 1978 году родители купили квартиру в кооперативе, и мы переехали на Северный. И, к удивлению моему, когда я вышел во двор гулять, очень быстро как-то выяснилось, что я еврей, и меня стали звать «жидом». <...> И вот я пришел домой, и говорю: «Папа, как же так? Я же русский! Почему они меня зовут жидом?» А тема же не педалировалась в семье. А он говорит: «Сынок, за дело!» Ну, как бы да. Ну вот, это был первый раз, когда я понял, что я еврей (К. М., м. 1974 г. р., Ростов-на-Дону).

Л. Е. рассказал, что, только будучи взрослым, в 1990-е, осознал, что имеет еврейские корни: «...читал, слушал, осознавал, подтягивал свои воспоминания, и я их расшифровывал» (Л. Е., м. 1974 г. р., Москва). М. В., который увлекался графикой и в детстве коллекционировал карикатуры

об «израильской военщине», не понимал, что это может быть каким-то образом связано с его собственным этническим происхождением.

И как бы чего там, какая связь: евреи, жида, Израиль? Для меня все были какие-то абсолютно разные миры. И постепенно-постепенно просто я как бы: «О! А, это вот это, а это одно...». Мне кажется, я поздно это всё сообразил. То есть никто, опять же, не объяснял мне ничего. Когда стали все уезжать в Израиль, как-то, видимо, я стал связывать одно с другим (М. В., м. 1977 г. р., Москва).

Судя по высказываниям наших собеседников из поколения 4, узнавая о Холокосте, они далеко не всегда отчетливо понимали, о чем идет речь, и не всегда связывали это с собой – так же, как и в случае с еврейской идентичностью в целом. Такая ситуация – следствие умолчаний, возникавших даже при попытках обсуждения этих тем в семье. С одной стороны, родители хотели, чтобы дети знали о Холокосте и принимали свою этническую идентичность, но при этом они как будто рассчитывали на то, что дети все узнают и поймут без слов. Наши материалы показывают, что степень эмоциональной вовлеченности в тему Холокоста коррелирует с выраженностью этнической идентичности у того или иного нашего собеседника. Те, у кого она слабая, рассказывают о погибших родственниках безэмоционально: «Я знаю, что бабушкин прадед и его обе жены, первый и второй брак, они были из Винницы, и у них там была, ну большая родня такая вот. И, в общем, во время войны они все исчезли, никого не стало практически» (Л. Е., м. 1974 г. р., Москва).

Тех, у кого тема Катастрофы вызывала сильные эмоции, отличала сильно выраженная этническая идентичность, причем для части из них именно знания о Холокосте стали пробудившим идентичность триггером. От собеседников из разных поколений мы часто слышали, что они узнали о Холокосте лишь в конце 1980-х – начале 1990-х гг. под влиянием «еврейского ренессанса». Некоторые из них сопоставили скупые упоминания, услышанные от старших родственников, с информацией из внешних источников и были настолько сильно впечатлены, что в дальнейшем стали активистами памяти. Например, Н. Н. (ж. 1980 г. р., Краснодар) было известно лишь о факте гибели родственников в Киеве, но она не знала и по-прежнему не знает никаких подробностей. Однако сейчас она на общественных началах выступает в школах Краснодара с рассказами о Холокосте. Другая наша собеседница, П. О. (ж. 1971 г. р., Невель), пережила сильное эмоциональное потрясение во время экскурсии к памятному знаку на месте расстрела. Она соотнесла одно из написанных на памятнике имен с фотографией из домашнего архива, которую ее дед прокомментировал крайне скупо. На нее также повлиял визит пары иностранцев еврейского происхождения, которые приехали в ее

город собирать информацию о своих погибших родственниках. Сейчас наша собеседница активно вовлечена в педагогические инициативы, посвященные Холокосту, в собирании семейной истории и ее публичной репрезентации также участвует ее сын.

Таким образом, молчание бабушек и дедушек, которые были свидетелями войны, в семьях поколения 4 сочеталось с готовностью части родителей, не бывших очевидцами Катастрофы, рассказывать о ней. При этом родителям наших собеседников все же было непросто говорить на эту тему, и их сообщения содержали значительные пробелы. Отчасти так происходило из-за незнания, а отчасти из-за семейной привычки к умолчанию. Представители поколения 4 рассказывали нам о своем неполном понимании того, что включает в себя тема Холокоста, и как она с ними связана. Эта тема затрагивала наших собеседников из последнего советского поколения в разной степени. Наиболее ассимилированные из них относились к этой части семейной истории как к далекому прошлому, не имевшему к ним прямого отношения. Другие же воспринимали гибель родственников в Холокосте очень близко к сердцу, активно стремились восполнить пробелы в семейной истории, и эти сведения нередко оказывались очень существенным фактором формирования их этнической идентичности.

Заключение

Итак, какую роль, согласно нашим материалам, фактор памяти о Холокосте играл в формировании идентичности у советских евреев, по сравнению с другими факторами? Какие трансформации соотношение этих факторов претерпело в течение четырех послевоенных десятилетий? В какие нарративы это оформляли наши информанты?

Большинство представителей поколения 1 и отчасти 2 рассказывали о том, что старшие родственники избегали трансляции сведений как о семейной памяти, так и об этнических традициях (за исключением еврейской кухни). Причина отказа от культурной и семейной памяти в середине 1940-х – 1950-е гг. связывается в их речи со «страхом», и в обоих случаях ситуация описывается в одних и тех же формулировках. Младшие члены семьи, в свою очередь, редко интересовались и тем, и другим, поэтому культурная и семейная память уходила вместе со смертью ее носителей. Память о Холокосте, язык и этнические традиции воспринимаются нашими информантами как единое целое – как в случае передачи, так и при отказе от нее.

Для наших собеседников из поколений 1 и 2 самым значимым фактором для формирования этнической идентичности оказывался государственный и бытовой антисемитизм. При этом наши собеседники часто

не связывали в своем сознании антисемитизм с памятью о Холокосте и вытесняли из памяти и то, и другое.

В поколениях 3 и (отчасти) 2 трансляция этнических традиций также чаще всего не происходило. Однако процесс передачи семейной памяти о Холокосте в этот период (середина 1960-х – 1970-е гг.) все же начался, что было связано с ослаблением государственного давления. Сведения о Холокосте поступали как непосредственно от свидетелей войны, так и из внешней среды (из литературных произведений, фильма «Обыкновенный фашизм»). В этот же период, уже будучи достаточно взрослыми, о своих расстрелянных родственниках узнавали и представители поколения 1. Трагическая семейная память находила выражение в коммеморативных практиках, но их причины и содержание для наших собеседников из поколений 2 и 3 часто оставались непонятными, поскольку сами коммеморативные практики не комментировались. Если старшие родственники отказывались от передачи памяти о Холокосте, это мотивировалось уже не страхом, а нежеланием травмировать себя и детей. Фактор антисемитизма по-прежнему оставался наиболее значимым в формировании этнической идентичности, но представители поколений 2 и 3 обычно описывали свои возникающие в связи с этим чувства не как «страх», а как «стыд». Эти же чувства транслировались и в разговорах о Холокосте. В то же время антисемитские проявления в их адрес вызывали у наших собеседников из поколений 2 и 3 возмущение, они не пытались оправдывать обидчиков, а, наоборот, говорили о своей готовности противодействовать им. С этим коррелирует интерес поколения 3 к травматичной семейной памяти.

В период взросления представителей поколения 4 и (отчасти) 3 (середина 1970-х – 1980-е гг.) жизнь многих носителей этнических традиций и памяти о войне и Холокосте заканчивалась. Те, кто был жив, продолжали следовать выбранной ранее стратегии ассимиляции, поэтому они в равной степени негативно (со страхом или стыдом) воспринимали как национальные традиции, так и обсуждение травматичного семейного прошлого, и особенно характерно это для тех, кто преуспел в советской системе. В отличие от них, родители представителей поколения 3 и особенно 4 росли в период относительной легализации этой темы. Они, наоборот, стремились воспитывать в своих детях еврейскую идентичность, в том числе и через рассказы о Холокосте. Однако родители не были носителями семейной памяти о Катастрофе, и им все еще трудно было говорить об этом вслух. Знания поколений 3 и 4 о Катастрофе полны пробелов, эта тема ассоциировалась у них скорее с гетто и концлагерями на территории Европы, чем с расстрелами, в которых погибли их собственные родственники.

Мы видим, что отношение к семейной памяти о Холокосте определяется восприятием тем или иным нашим собеседником еврейской иден-

тичности в целом, и оно зависит от того, к какому поколению он принадлежит. Первые послевоенные поколения чаще испытывали по этому поводу страх или стыд, а последующие – скорее возмущение, готовность противостоять притеснениям и интерес с травматичному семейному прошлому. Одна часть представителей младших послевоенных советских поколений воспринимала тему Холокоста как далекое историческое прошлое, не имеющее к ним непосредственного отношения, у других же она, напротив, вызвала очень сильные эмоции, хотя ее содержанием обычно оказывалась не семейная, а культурная память.

Судя по нашим интервью, роль именно коммуникативной памяти о Холокосте в формировании этнической идентичности у советских евреев не была значительной, особенно по сравнению с таким фактором, как антисемитизм. Это связано с тем, что во всех послевоенных поколениях трансляция как этнических культурных традиций, так и сведений о погибших родственниках из-за того же антисемитизма блокировалась или сопровождалась умолчаниями. Большинство наших информантов из разных поколений признавались, что обрели настоящие знания о Холокосте лишь в 1990-е под влиянием международных еврейских организаций и западной мемориальной культуры. В сочетании с молчанием старших это привело к тому, что наши собеседники зачастую знают о судьбе своих родственников гораздо меньше, чем о европейских концлагерях.

Литература

- Альтман 2005 – Альтман И. А. Мемориализация Холокоста в России: история, современность, перспективы // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41).
- Ассман 2004 – Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Веденяпина 2018 – Веденяпина Д. Еврейская община как ключевой фактор в построении идентичности российскими евреями поколения 20–40-летних // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2018. № 3–4 (127). С. 123–139.
- Герасимова, Ключева 2020 – Герасимова В. А., Ключева В. П. Антисемитизм в позднем СССР в представлении сибирских евреев: предварительные наблюдения // Вестник Том. гос. ун-та. История. 2020. № 65. С. 165–169.
- Гудков и др. 2018 – Гудков Л., Зоркая Н., Кочергина Е., Лёзина Е. Антисемитизм в России: мнения еврейского населения // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2018. № 3–4 (127). С. 65–109.

- Гудков и др. 2016 – 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.
- Гительман и др. 2000 – Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.
Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования // Диаспоры. Москва, 1997–1998. 2000. № 3. С. 52–86.
- Гительман и др. 2001a – Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.
Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования // Диаспоры. Москва, 1997–1998. 2001. № 1. С. 210–244.
- Гительман и др. 2001b – Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.
Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования // Диаспоры. Москва, 1997–1998. 2001. № 2–3. С. 224–262.
- Дымшиц 2020 – Дымшиц В. «Меня никто ни о чем не спрашивал»: евреи советской провинции (по материалам полевых исследований 2005 – 2018 гг.) // Ежегодник ЕАЕК. Евреи Европы и Азии: состояние, наследие и перспективы / Сборник научных и публицистических статей, Том 2 (2019–2020/5780). Герцлия, Израиль: Евро-Азиатский Еврейский Конгресс, Институт евро-азиатских еврейских исследований, 2020. С. 303–331.
- Дымшиц, Львов, Соколова 2008 – Дымшиц В. А., Львов А. Л., Соколова А. В. Сост. Штетл, XXI век: Полевые исследования. СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.
- Закревская 2024 – Закревская Е. А. Устные рассказы о спасении евреев во время Холокоста: реальность, фольклор и медиазаимствования // Шаги / Steps. Т. 10. № 3. 2024. С. 14–35.
- Зеленина 2017 – Зеленина Г. С. «Гевалт, это же простые базарные люди!»: советские евреи на пути от местечковости к интеллигентности // Семиотика поведения и литературные стратегии: Лотмановские чтения – XXII / Ред.-сост. М. С. Неклюдова, Е. П. Шумилова. М.: РГГУ. 2017. С. 322–356.
- Каспина 2018 – Каспина М. Народная религиозность советских ассимилированных евреев: свинина и хлеб вместо мацы // Евреи пограничья: Смоленщина. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Институт славяноведения Российской академии наук, 2018. С. 209–220.
- Локшин 2014 – Локшин А. Помнить или забыть? Отношение к Холокосту советского режима и общества // Помнить о прошлом ради будущего. Еврейская идентичность и коллективная память: Сборник статей / отв. ред. К.А. Карасова, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: ИВ РАН, 2014. С. 75–100.

- Носенко-Штейн 2014 – Носенко-Штейн Е. Э. Кому нужен пепел Клааса? Память о войне и Холокосте у российских евреев разных поколений // Помнить о прошлом ради будущего. Еврейская идентичность и коллективная память: Сборник статей / отв. ред. К.А. Карасова, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: ИВ РАН, 2014. С. 133–159.
- Носенко-Штейн 2013 – 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.
- Смола 2021 – Смола К. Изобретая традицию: Современная русско-еврейская литература. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
- Ханин, Морозов 2008 – Ханин В. (З.), Морозов Б. Шестидневная война и становление еврейского национального движения в СССР: историко-социологические аспекты // Шестидневная война и еврейское движение в СССР / Под ред. Х. Бен-Якова, В. (З.) Ханина. М.: Сэфер, 2008. С. 19–42.
- Хирш 2012 – Хирш М. Поколение постпамяти. Письмо и визуальная культура после Холокоста. М.: Новое издательство, 2021.
- Эйстрах 2009 – Эстрайх Г. Разрешенная еврейская культура в послесталинскую «оттепель»: формирование модели // Идиш: язык и культура в Советском Союзе / Под ред. Л. Ф. Кациса, Д. Е. Фишмана. М.: РГГУ, 2009. С. 106–127.
- Blatz, Ross 2009 – Blatz C. W., Ross M. Historical memories // Memory in mind and culture / Ed. by P. Boyer, J. V. Wertsch. Cambridge et al.: Cambridge Univ. Press, 2009. P. 223–237.
- Gitelman 2009 – Gitelman, Z. (Ed.) Religion or ethnicity? Jewish identities in evolution. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2009.
- Gitelman 2012 – Gitelman, Z. The Evolution of Jewish Identities // Jewish Identities in Postcommunist Russia and Ukraine: An Uncertain Ethnicity. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 46-78. doi:10.1017/S009781139150989.003
- Rebrova 2020 – Rebrova I. Re-constructing grassroots Holocaust memory: The case of the North Caucasus. Berlin; Boston; Wien: De Gruyter Oldenbourg, 2020.
- Remennick 2007 – Remennick L. Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration and Conflict. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2007.
- Veidlinger 2013 – Veidlinger J. In the Shadow of the Shtetl. Bloomington & Indianapolis, Ind.: Indiana University Press, 2013.
- Zeltser 2019 – Zeltser A. Unwelcome memory: Holocaust monuments in the Soviet Union. Jerusalem: Yad Vashem, 2019.

Holocaust Memory and Ethnic Identity in Soviet Jewish Families

Maria Gavrilova

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia

Cand. Sci. (Philology)

ORCID: 0000-0003-0846-3408

Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies; Laboratory of Theoretical Folklore Studies, Institute of Social Sciences

Abstract. The article deals with the family memory of Soviet Jews about the Holocaust and that memory's connection with ethnic identity. Using more than 200 interviews collected during the work on the project "Jewish Commemorative Practices and the Modern Cult of Victory," the author examines the discursive strategies of respondents and typical plots and speech clichés they use. The analysis of the material shows that these plots and clichés differ among representatives of different post-war generations. The article traces the dynamics of these transformations. The willingness to pass on the memory of the Holocaust is correlated with willingness to maintain ethnic traditions. When older generations reject both, people explain their decision first by fear, then by shame/embarrassment for their Jewishness, as well as by reluctance to re-traumatize themselves and frighten children. If family and cultural memory is passed on, it is usually done by those who did not witness the war. In this case, much is left out in stories about relatives who suffered in the Holocaust. Descendants of Holocaust victims fill gaps in family history with cultural memory in different versions – from the narrative of "peaceful Soviet citizens" to Western memorial culture. As a result, our respondents associate the Holocaust to a greater extent with concentration camps in Europe than with mass shootings in USSR in which their relatives died.

Keywords: Holocaust, ethnic identity, oral history, Jews, late USSR, Great Patriotic War, memorial culture.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.01

To cite: Gavrilova M. V. Holocaust Memory and Ethnic Identity in Soviet Jewish Families. *Judaic-Slavic Journal*. 2024. № 11–12 (2024). С. 9–36.

Received: 25.09.2024. *Accepted:* 13.10.2024.

References

- Al'tman, I.A., 2005, Memorializatsiia Kholokosta v Rossii: istoriia, sovremennost', perspektivy [Holocaust Memorialization in Russia: History, Modernity, Prospects]. *Neprikosnovennyi zapas*, 2–3 (40–41).
- Assmann, J., 1992, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* [Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination]. München, Verlag C. H. Beck, 344.
- Blatz, C. W., Ross, M., 2009, Historical memories. *Memory in mind and culture* / eds. P. Boyer and J. V. Wertsch, 223–237. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 323.
- Dymshits, V., 2020, “Menia nikto ni o chem ne sprashival”: evrei sovetskoi provintsii (po materialam polevykh issledovaniy 2005 – 2018 gg.) [“Nobody asked me anything”: Jews of the Soviet provinces (based on field research from 2005–2018)]. *Ezhegodnik EAEK. Evrei Evropy i Azii: sostoianie, nasledie i perspektivy* [EAJC Yearbook. Jews of Europe and Asia: Status, Heritage and Prospects], Vol. 2 (2019 – 2020/5780), 303–331. Gertsliia, Izrail', Evro-Aziatskiy Evreyskiy Kongress – Institut evro-aziatskikh evreiskikh issledovaniy.
- Dymshits, V.A., L'vov, A.L., Sokolova, A.V. (eds.), 2008, *Shtetl, XXI vek: Polevye issledovaniya* [Shtetl, 21st Century: Field Research]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 292.
- Estraikh, G., 2009, Razreshennaia evreiskaia kul'tura v poslestalinskuiu «ottepel'»: formirovanie modeli [Permitted Jewish Culture in the Post-Stalin Thaw: Formation of a Model]. *Idish: iazyk i kul'tura v Sovetskom Soiuzе* [Yiddish: Language and Culture in the Soviet Union], eds. L. F. Katsis, D. E. Fishman, 106–127. Moscow, Izdatel'stvo RGGU, OGI, 491.
- Gerasimova, V.A., Kliueva, V.P., 2020, Antisemitizm v pozdnem SSSR v predstavlenii sibirskikh evreev: predvaritel'nye nablyudeniya [Anti-Semitism in the Late USSR as Viewed by Siberian Jews: Preliminary Observations]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriiya*, 65, 165–169.
- Gitel'man, Ts., Cherviakov, V., Shapiro, V., 2000, Natsional'noe samosoznanie rossiyskikh evreev. Materialy sotsiologicheskogo issledovaniya [National Self-Consciousness of Russian Jews. Materials of Sociological Research]. *Diasporas. Moscow, 1997–1998*, 3, 52–86.
- Gitel'man, Ts., Cherviakov, V., Shapiro, V., 2000, Natsional'noe samosoznanie rossiyskikh evreev. Materialy sotsiologicheskogo issledovaniya [National Self-Consciousness of Russian Jews. Materials of Sociological Research]. *Diasporas. Moscow, 1997–1998*, 1, 210–244.
- Gitel'man, Ts., Cherviakov, V., Shapiro, V., 2000, *Natsional'noe samosoznanie rossiiskikh evreev. Materialy sotsiologicheskogo issledovaniia* [National Self-

- Consciousness of Russian Jews. Materials of Sociological Research]. *Diasporas*. Moscow, 1997–1998, 2–3, 224–262.
- Gitel'man, Ts. (ed.), 2009, *Religion or ethnicity? Jewish identities in evolution*. New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 416.
- Gitel'man, Ts., 2012, The Evolution of Jewish Identities. *Jewish Identities in Postcommunist Russia and Ukraine: An Uncertain Ethnicity*, 46–78. Cambridge: Cambridge University Press, 372.
- Gudkov, L., Zorkaia, N., Kochergina, E., Lezina, E., 2018, Antisemitizm v Rossii: mneniya evreiskogo naseleniya [Anti-Semitism in Russia: Opinions of the Jewish Population]. *Vestnik obshchestvennogo mneniya. Dannye. Analiz. Diskussii*, 3–4 (127), 65–109.
- Gudkov, L., Zorkaia, N., Kochergina, E., Lezina, E., 2016, Antisemitizm v strukture massovoi ksenofobii v Rossii: negativnaya identichnost' i potentsial mobilizatsii [Anti-Semitism in the Structure of Mass Xenophobia in Russia: Negative Identity and the Potential for Mobilization]. *Vestnik obshchestvennogo mneniya*, 1–2, 140–193.
- Gudkov, L., Zorkaia, N., Kochergina, E., Lezina, E., 2018, E. Antisemitizm v Rossii: mneniya evreiskogo naseleniya [Anti-Semitism in Russia: Opinions of the Jewish Population]. *Vestnik obshchestvennogo mneniya. Dannye. Analiz. Diskussii*, 3–4 (127), 65–109.
- Hirsch, M., 2012, *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Columbia, Columbia University Press, 320.
- Kaspina, M. 2018, Narodnaia religioznost' sovetskikh assimirovannykh evreev: svinina i khleb vmesto matsy [Popular Religiosity of Soviet Assimilated Jews: Pork and Bread Instead of Matzah]. *Evrei pogranich'ia: Smolenshchina* [Jews of Borderlands: Smolensk Region], 209–220. Moscow, The Moscow Center for University Teaching of Jewish Civilization “Sefer”, The Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, 335.
- Khanin, V. (Z.), Morozov, B., 2008, Shestidnevnaia voina i stanovlenie evreiskogo natsional'nogo dvizheniya v SSSR: istoriko-sotsiologicheskie aspekty [The Six-Day War and the Formation of the Jewish National Movement in the USSR: Historical and Sociological Aspects]. *Shestidnevnaia voina i evreiskoe dvizhenie v SSSR* [The Six-Day War and the Jewish Movement in the USSR], eds. H. Ben-Yaakov and V. (Z.) Khanin, 19–42. Moscow, The Moscow Center for University Teaching of Jewish Civilization “Sefer”, 200.
- Lokshin, A., 2014, Pomnit' ili zabyt'? Otnoshenie k Kholokostu sovetskogo rezhima i obshchestva [To Remember or to Forget? The Attitude of the Soviet Regime and Society to the Holocaust]. *Pomnit' o proshlom radi budushchego. Evreiskaia identichnost' i kollektivnaya pamiat'* [Remembering the Past for the Future: Jewish Identity and Collective Memory], eds. K.A. Karasova and E.E. Nosenko-Stein, 75–100. Moscow, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 238.

- Nosenko-Shtein, E. E., 2014, *Komu nuzhen pepel Klaasa? Pamiat' o voine i Kholokoste u rossiyskikh evreev raznykh pokoleniy* [Who Needs Klaas's Ashes? The Memory of War and Holocaust Among Russian Jews of Different Generations]. *Pomnit' o proshlom radi budushchego. Evreiskaia identichnost' i kollektivnaya pamiat'* [Remembering the Past for the Future: Jewish Identity and Collective Memory], eds. K.A. Karasova and E.E. Nosenko-Stein, 133–159. Moscow, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 238.
- Nosenko-Shtein, E., 2013, “*Peredayte ob etom detiam vashim, a ikh deti – sleduiushchemu rodu*”. *Kul'turnaia pamiat' u rossiyskikh evreev v nashi dni* [‘Pass this on to your children, and their children to the next generation.’ Cultural Memory of Russian Jews Today]. Moscow, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 576.
- Rebrova, I., 2020, *Re-constructing grassroots Holocaust memory: The case of the North Caucasus*. Berlin; Boston; Wien, De Gruyter Oldenbourg, 360.
- Remennick, L. 2007, *Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration and Conflict*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 426.
- Smola, K., 2021, *Izobretaia traditsiyu: Sovremennaia russko-evreiskaia literatura* [Inventing Tradition: Contemporary Russian-Jewish Literature]. Moscow, *Novoe literaturnoe obozrenie*, 472.
- Vedenyapina, D., 2018, *Evreyskaya obshchina kak kliuchevoy faktor v postroenii identichnosti rossiyskimi evreyami pokoleniya 20–40-letnikh* [The Jewish community as a key factor in the construction of identity by Russian Jews of the 20–40-year-old generation]. *Vestnik obshchestvennogo mneniya. Dannye. Analiz. Diskussii*, 3–4 (127), 123–139.
- Veidlinger, J., 2013, *In the Shadow of the Shtetl*. Bloomington & Indianapolis, Ind., Indiana University Press, 424.
- Zakrevskaya, E. A., 2024, *Ustnye rasskazy o spasenii evreev vo vremya Kholokosta: real'nost', fol'klor i mediazaimstvovaniya* [Oral histories of the rescue of Jews during the Holocaust: reality, folklore and media borrowings]. *Shagi / Steps*, 3 (10), 14–35.
- Zelenina, G. S., 2017, “*Gevalt, eto zhe prostye bazarnye lyudi!*”: *sovetskiye evrei na puti ot mestechkovosti k intelligentnosti* [“Gevalt, these are simple market people!”: Soviet Jews on the path from parochialism to intelligence]. *Semiotika povedeniya i literaturnye strategii: Lotmanovskie chteniya – 22* [Semiotics of Behavior and Literature Strategies: Lotman Conference – 22], eds. M. S. Neklyudova and E. P. Shumilova, 322–356. Moscow, Izdatel'stvo RGGU, 429.
- Zeltser, A., 2019, *Unwelcome memory: Holocaust monuments in the Soviet Union*. Jerusalem, Yad Vashem, 386.

Светлана Пахомова

Московская высшая школа социальных и экономических наук (Шанинка),
Москва, Россия

Приглашенный преподаватель по специальности "Public History"

ORCID: 0000-0001-6029-1039

Факультет управления социокультурными проектами

Еврейская тема общечеловеческого масштаба: память о насилии в картине Александра Аскольдова «Комиссар»

Аннотация. Фильм Александра Аскольдова «Комиссар» (1967) по мотивам рассказа Василия Гроссмана «В городе Бердичеве» был запрещен и почти 20 лет пролежал на полке. После восстановления копии «Комиссара» в 1987 г. Аскольдов превратился в режиссера-классика, а сложная судьба картины оказалась в фокусе внимания киноведов. Концентрация на хронологии запрета «Комиссара» и попытки реконструировать претензии чиновников порой перетягивают внимание исследователей от режиссерской задумки, в центре которой, по мнению автора данной статьи, лежат коммеморативные интенции. Аскольдов обратился не только к теме антиеврейского насилия времен Гражданской войны, что обусловлено литературным первоисточником, но он также включил в фильм профетическую сцену, отсылающую к иконографии Холокоста («Проход обреченных»). Поминовение жертв коллективного террора дополняется памятью о персонализированных жертвах. Отец Аскольдова, будучи евреем и комиссаром, погиб во время Большого террора, который напрямую в картине не упомянут. Используя подходы Memory Studies и размышления о «миметическом горе», автор показал, как для разговора о глобальных процессах и опыте насилия, через которые проходило советское общество в первой половине XX века, Аскольдов выбирает национальное измерение. Кинематографическая репрезентация травматичного прошлого позволяет режиссеру найти в настоящем место для коллективной и индивидуальной памяти, а также творческой работы с ней.

Ключевые слова: советское кино, еврейское кино, советская цензура, антиеврейское насилие, Гражданская война, коммеморация.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.02

Для цитирования: Пахомова С. Еврейская тема общечеловеческого масштаба: память о насилии в картине Александра Аскольдова «Комиссар» // Judaic-Slavic Journal. 2024. № 1 – 2 (11–12). С. 37–50.

Статья поступила: 15.09.2024. *Принята к публикации:* 08.10.2024.

В конце 1950–1960-х гг. давление цензуры на кинематограф по сравнению со сталинским периодом несколько снизилось. Однако и в этот период обнаруживаются случаи беспрецедентного вмешательства контролирующих органов в творческий процесс. Судьба Александра Аскольдова (1932–2018) и его фильма «Комиссар» (1967) – яркий тому пример. Жестокость «расправы» чиновников над режиссером, фактически выброшенным из профессии после запрета фильма, а затем в конце 1980-х эффектно вернувшимся в анналы истории кино, не только отечественного, но и мирового, поражает и сегодня.

Исследователи отмечали, что «Комиссар» – фильм сложный, многослойный, полный символизма, политически заряженный, и это, безусловно, не прошло незамеченным мимо цензурных органов. Картина тесно связана с литературными текстами 1920–1930-х гг. Источником ее является короткий, даже сухой рассказ Василия Гроссмана «В городе Бердичеве» (1934), однако в фильме Аскольдова ощущается также значительное влияние «Конармии» Исаака Бабеля. Впрочем, здесь присутствуют и другие, в том числе поэтические, тексты-аллюзии, анализу которых посвятил свою небольшую книгу американский исследователь Марат Гринберг [Grinberg 2016]. В «Комиссаре» можно обнаружить отсылки к еврейской теме в раннесоветском кинематографе, прежде всего к «Еврейскому счастью» Алексея Грановского с Соломоном Михоэлсом в главной роли [Еврейское счастье 1925]: образ и манера игры Ролана Быкова в «Комиссаре» воскрешают в памяти Менахема-Мендла Михоэlsa из этой авангардной экранизации Шолом-Алейхема 1925 г., титры к которой были написаны Бабелем¹.

Нестандартная личная и профессиональная биография Аскольдова усиливает недоумение при знакомстве с историей фильма. Мы не будем подробно рассматривать здесь драматичную и хорошо исследованную историю запрета и восстановления фильма², а постараемся сфокусиро-

¹ Ассоциации с ролью С. Михоэlsa у Грановского часто возникают в текстах кинокритиков и исследователей. См., например: [Grinberg 2016, 30].

² Подробно о злоключениях фильма и его создателя впервые написала Елена Стишова в своей знаменитой статье «Страсти по “Комиссару”» [Стишова 1989], затем последовали материалы Валерия Фомина в нескольких выпусках сборника «Полка» [[Фомин 1992; Полка 2006] и ряд других публикаций, включая монографию Мирона Черненко «Красная звезда, желтая звезда» о еврейской теме в

ваться на образах, смыслах и воздействии «Комиссара» как произведения³, в котором прорывается память о коллективном опыте насилия в разные исторические периоды (революционный, время Гражданской войны и, наконец, Холокост). Александр Эткин в книге «Кривое горе. Память о непогребенных» отмечает, что «посткатастрофическая память часто оставляет за собой не факты, а аллегории, не архивные документы, а художественную литературу» [Эткин 2018, 307]. Эткин также обращается к концепции Фрейда о миметической природе горя, которую тот демонстрирует на примере романа Достоевского «Братья Карамазовы». Горе, стремящееся воскресить прошлое, может использовать свою энергию для предупреждения о грядущем ужасе [Эткин 2018, 29–30]. В фильме за рассказом героя Быкова о погроме, жертвой которого стал в том числе его родной брат, следует видение главной героини о будущем Холокосте. Уничтожение евреев во время Второй мировой войны представлено у Аскольдова повторением погромного насилия Гражданской войны.

Тема «долгоиграющей» травматичности вследствие пережитых военных событий, политических репрессий и т. д. не получила достаточного осмысления в советском обществе и искусстве, хотя попытки рефлексии предпринимались еще в 1920-е гг.⁴, затем отчасти – в военном кино⁵, позднее – в картинах конца 1950–1960-х гг.⁶ Национальное измерение,

советском кино [Черненко 2006]. Особо нужно отметить англоязычную книгу Марата Гринберга «Александр Аскольдов: Комиссар», в которой автор разбирает еврейские мотивы в картине Аскольдова [Grinberg 2016].

³ Марат Гринберг обратил внимание на некоторые расхождения восстановленной версии «Комиссара» 1987 г. по сравнению с вариантом 1967 г. Так, при восстановлении Аскольдов добавил красный цвет в титрах в названии фильма в открывающей сцене [Grinberg 2016, 21] и – главное – видимо, снял посвящение, которое упоминалось в статье из журнала «Советский экран» (1967): «Нашим отцам и матерям, тем, кто погиб, и тем, кто жив, посвящается». Именно эти слова должны были предварять фильм, задавая мемориальное измерение [Grinberg 2016, 23].

⁴ Достаточно вспомнить поле, усеянное жертвами полицейской расправы, в финале «Стачки» Сергея Эйзенштейна или его же одесскую лестницу в «Броненосце «Потемкине»»; страшные сцены Первой мировой и Гражданской войн у Фридриха Эрмлера в «Обломке империи»; сцены из «Арсенала» Александра Довженко – список можно продолжать.

⁵ Например, в картине Михаила Ромма «Человек № 217» (1944).

⁶ В фильмах режиссеров-шестидесятников часто проскальзывали темы деструктивного, ошеломляющего эффекта от столкновения обычного человека с экстремальным насилием. Тема Второй мировой войны в большей степени позволяла кинематографистам погрузиться в психологию своих героев, как, например, в «Ивановом детстве» (1962) Андрея Тарковского. Однако чаще психологическую сложность приходилось «компенсировать» воодушевляющим финалом, как это было сделано в фильме «Мир входящему» Александра Алова и Владимира Наумова (1961): фильм начинался с панорамы искореженных манекенов, разбро-

выбранное Аскольдовым для разговора о глобальных процессах, через которые проходило советское общество в момент становления, ставит вопрос о коммеморативных интенциях картины и ее создателя. «Комиссар» возвращал в публичное поле неудобные, противоречивые сюжеты советской истории, следуя в этом отношении за своими предшественниками. В конце 1950-х – 1960-е гг. в отечественном кино наблюдается всплеск интереса к сюжетам о Гражданской войне. Достаточно вспомнить снятый Григорием Чухраем и выпущенный в 1956-м ремейк картины Якова Протазанова «Сорок первый» (1926). В том же 1956-м Александр Алов и Владимир Наумов предложили новую экранизацию романа Николая Островского «Как закалялась сталь», которую назвали по имени главного героя «Павел Корчагин». Оба фильма акцентировали внимание на насилии и будничности войны, однако в целом их романтический пафос заставлял зрителя больше любоваться красотой и страстностью юных героев, чем размышлять о непомерной цене, которую они заплатили за стремление к идеальному миру. Не вполне удалось избежать романтизации в изображении Гражданской войны и Аскольдову, однако он смог предьявить зрителю других персонажей – это персонажи, относящиеся (как в период Гражданской войны, о которой шла речь в фильме, так и в сталинском обществе, в котором прошли детство и юность режиссера) к стигматизированной этнической группе. Аскольдов выводит национальный сюжет на универсальный уровень, открывая тем самым возможность для обнаружения других – коллективных и индивидуальных – эпизодов насилия и принуждения внутри большого советского мастер-нарратива.

Кинокоммеморация: фильм как место памяти

Пьер Нора в своей знаковой работе «Проблематика мест памяти» размышлял о «мертвой истории», многократных обращениях к прошлому, маскирующих забвение, разрывах и разломах истории, преодолеть которые можно только в местах памяти, способных восстановить для нас «чувство непрерывности» [Нора 1999, 17]. В случаях же, когда определенные события в сознании нации, ее истории и культуре (что принципиально для разговора о кино) вычеркнуты или оттеснены, в качестве таких мест памяти вполне могут выступать произведения искусства, несущие в себе следы эпохи, ее травм и репрессивных практик. Визуальные виды искусств также способны фиксировать места памяти как таковые, реконструировать их по разного рода источникам, влиять на

санных по улице Берлина, а заканчивался бодрой сценой – рождением нового маленького берлинца, пускающего струю на грудь оружия.

функционирование их образов в публичном поле. Кино, как неигровое, так и игровое, максимально включено в процесс формирования, трансформации, пересборки общественной памяти.

Кинематограф способен создавать «медийные обстоятельства», которые могут стимулировать память потенциальных свидетелей, находящихся по ту сторону экрана: в зрительном зале, дома перед телевизором, экраном компьютера и т. п. Как пишет историк Ирина Щербакова, в 1960-е годы произошло рождение фигуры свидетеля [Щербакова 2014]. Этот процесс носил глобальный характер и был связан в первую очередь с растянувшейся во времени рефлексией и юридическими процедурами, последовавшими после Холокоста. В советском контексте это явление было обусловлено пересмотром (пусть и ограниченным) сталинской эпохи, частичными разоблачениями культа личности и уничтожением или реформированием системы ГУЛАГа. Однако интенции к ревизии прошлого не ограничивались сталинским периодом. Революция и последующая Гражданская война также попали под увеличительное стекло поколения шестидесятников. Одни искали там точку невозврата, за которой последовали трагические события, другие – нравственный ориентир и новый источник духоподъемности. Особое место занимали размышления о беспрецедентном уровне насилия, которое сопровождало практически все знаковые моменты советской истории. Свидетельствовать о насилии, по тем или иным причинам не отраженном или затушеванном в официальных источниках, оказалось готово искусство. Еще в 1920-е годы советские режиссеры неоднократно возвращались к образам голода, физических мучений, массовых акций агрессии и др. Тогда еще немое кино искало пластическое воплощение пережитых коллективно страданий и лишений. С конца 1950-х потребность в осмыслении и – главное – оформлении этого опыта во многом взяло на себя искусство. Оно стало посредником и анестезиологом для постсталинского общества. Художественная форма помогала выстроить диалог с потенциальным зрителем, читателем, слушателем, при этом обеспечив эффективную и аффективную подачу тяжелейшего исторического опыта, переплавленного в аудиовизуальные образы, лучшим из которых предстояло впечататься в сознание аудитории. По словам Щербаковой, «спасительную роль сохранения памяти у нас сыграла литература, текст. Туда ушел свидетель. Именно литература в подцензурном пространстве заменила историю, которая не могла достоверно описывать события, не имея доступа к источникам, находившимся за семью печатями» [Щербакова 2014]. Мы позволим себе расширить этот перечень подстраховочных «хранителей памяти» для массовой аудитории и включить туда кинематограф. Стоит учитывать и возможность косвенного, неочевидного свидетельства, свидетельства поверх тематики фильма. Это крайне актуально в случае с фильмом Асольдова. «Комиссар» сочетал в себе личные травмы и память о репрес-

сированном отце режиссера⁷ с литературными свидетельствами авторов 1920–1930-х годов и наплаивающиеся образы Холокоста⁸. Последнее приняло в фильме форму «свидетельства вперед» – не воспоминания, а предчувствия трагедии, явленной зрителю в узнаваемой иконографии Холокоста.

Аскольдов по образованию – филолог, поэтому он часто шел за текстом, перетасовывал произведения разных авторов, вплетал автобиографические мотивы, порой неотличимые от обстоятельств жизни тех писателей, которые его интересовали или вдохновляли. И все это соединялось с его лаконичной, но мощной системой визуальных образов. Иногда эти образы работали в контрапункте с логикой сюжета, подчиненной советскому нарративу о Гражданской войне. Вероятно, Аскольдова сильно занимали противоречивые, болезненные отношения художника и власти. В первую очередь, эти созависимые отношения воплотились для режиссера в фигуре Михаила Булгакова, творчеством которого Аскольдов много лет занимался профессионально. Он также помогал его вдове разбираться с архивом и приложил немалые усилия для публикации «Мастера и Маргариты» [Grinberg 2016, 13–15]. Игра в кошки-мышки, которую вел с писателем Сталин, ужасала и увлекала режиссера⁹. Вглядываясь в биографию самого Аскольдова, можно объяснить это и репрессиями против семьи режиссера, принадлежавшей к высшим партийным кругам, и его опытом работы чиновником от цензуры. Все это соединялось с бескомпромиссностью и определенной дерзостью Аскольдова-кинематографиста.

«Комиссар»: Аскольдов vs Гроссман. История жертв вместо истории героев

Действие «Комиссара» разворачивается во время Гражданской войны в 1920 или 1921 гг. Полк Красной армии занимает один из украинских штетлов. Несмотря на то, что место действия обозначено в самом назва-

⁷ В своих последних интервью Аскольдов охотнее рассказывает об отце и его печальной судьбе. Режиссер также довольно долго умалчивал о еврействе своего отца. Во многих текстах о «Комиссаре» можно найти упоминание о том, что Александр Аскольдов – этнически русский, см.: [Gershenson 2013, 158].

⁸ Подробно о переплетении разных исторических и литературных эпох в «Комиссаре» писал в своей монографии Марат Гринберг. Литературным источникам фильма он посвятил первую треть книги [Grinberg 2016, 9–20]. Также о литературных отсылках в фильме Аскольдова см.: [Gershenson 2013, 161–162].

⁹ Глеб Морев находит похожие болезненные отношения между художником и персонифицированной властью у Осипа Мандельштама, Бориса Пастернака и Иосифа Бродского [Морев 2023, 140].

нии рассказа Гроссмана – Бердичев, в фильме Аскольдова этот топоним отсутствует. Штетл останется для зрителей безымянным, что придает истории некоторую универсальность. Полком командует комиссар Клавдия Вавилова – фанатичная и суровая большевичка. За дезертирство и продажу армейской собственности она проклинает и приговаривает к расстрелу сбежавшего к больной жене крестьянина Емелина. Сразу после сцены расправы над Емелиным зритель узнает, что Вавилова ждет ребенка. Командир поселяет Клавдию в реквизированной у еврейской семьи Магазаников комнате. Пройдя через взаимное подозрение и неприятие, Вавилова и ее вынужденные соседи – Ефим, Мария, их дети и старая мать Ефима – сближаются. Мария посвящает Клавдию в премудрости материнства и в дальнейшем принимает у нее роды. Под натиском поляков красные вынуждены покинуть штетл, жизнь в котором замирает в ожидании очередного погрома. Репетицией будущего насилия выглядит сцена жестокой детской игры сыновей Магазаника со старшей сестрой Соней. Магазаник, отчитывая сыновей, называет их «погромщиками, бандитами, убийцами». Еще раньше, в первое утро после заселения к Магазаникам Вавиловой, чуть поостывший от обиды Ефим треплет одного из детей по щеке и ласково произносит: «Бос-сяк! Бандит-налетчик!» Это своеобразный парафраз сцены из картины Владимира Корш-Саблина «Искатели счастья» (1936) [Искатели счастья 1936], где традиционный еврей Пиня Копман (актер В. Зускин) никак не мог влиться в советскую реальность Биробиджана. С раздражением и восхищением наблюдая за еврейскими колхозниками, собирающимися на рыбалку вместе с казаками, он произносил: «Махновцы! Ей-богу, махновцы!»

Прячась от обстрелов в подвале, Ефим рассказывает Вавиловой о своей личной травме – издевательском убийстве брата, погибшего от рук атамана Струка. Философская дискуссия Ефима и Клавдии включает рассуждения о «добром интернационале», что является прямой цитатой из «Конармии» Бабеля: «И я хочу Интернационала добрых людей», – говорил Гедалия Лютову [Бабель 2017, 33]. Затем разговор Вавиловой с Ефимом переходит в экстатический танец семьи Магазаников под еврейский нигун. В этот момент Вавилова переживает пророческое видение – это знаменитая сцена «Прохода обреченных», как ее называл Аскольдов: процессия евреев в полосатых робах с желтыми звездами, несущих гробы, под жалостливую мелодию скрипки следует в гетто. Затем Вавилова видит этих же евреев, сидящих внутри крепости.

Фильм снимали в украинском Каменце-Подольском, где сохранился средневековый замок. Именно в нем во время войны располагалось еврейское гетто. Таким образом, Аскольдов, меняя гроссмановский Бердичев на Каменец-Подольский, включает реальное место памяти в игровой фильм. Дым из трубы на заднем фоне становится знаком Катастрофы и

отсылает к визуальным образам Холокоста, характерным для европейской культуры¹⁰. То ли испугавшись будущей расправы поляков, то ли решив сражаться до конца, Вавилова оставляет своего ребенка Магази́ником и уходит за последними солдатами, покидающими город. Картина заканчивается постапокалиптическими кадрами с одинокими бойцами революции под предводительством Вавиловой. Звуки «Интернационала» сменяются колокольным звоном, а перед зрителем – заснеженные кадры, из которых исчезают люди.

Как уже было сказано, формально фильм «Комиссар» был снят по рассказу Василия Гроссмана «В городе Бердичеве». Разумеется, Аскольдов изрядно переработал и дополнил текст писателя. Остановимся на нескольких различиях между рассказом и фильмом, принципиальных для нашей темы. Во-первых, Аскольдов изменил имена своих героев. Жена Магази́ника Бэйла получила имя архетипической матери – Мария, а Хаим-Абра́м Лейбович Магази́ник превратился просто в Ефима Магази́ника. В рассказе у него было еще и прозвище – Хаим Тутер, что значит «татарин». Однако русскоязычному читателю прозвище Тутер больше напоминает указательное местоименное наречие «тут». Хаим (вариант – Ефим) на иврите значит «жизнь». Магази́ник – человек, связанный с местом, землей, ее историей, он «живет тут». Именно Вавилова, не знающая ни роду, ни племени, забывшая о своей женской и, видимо, крестьянской сущности, – чужая в этом месте. На это намекает и ее фамилия, отсылающая к вавилонскому смещению и изгнанию. Беременность комиссара, которую в похабных выражениях обсуждают мужчины в штабе, представала у Гроссмана торжеством природы над идеей: «Вот тебе и Вавилова, – думал он, – вроде и не баба, с маузером ходит, в кожаных брюках, батальон сколько раз в атаку водила, и даже голос у нее не бабий, а выходит, природа свое берет» [Гроссман]. Женское естество буквально тянет Вавилу к земле.

Надежда Плу́нгиан в монографии «Рождение советской женщины» много пишет о недоверии власти к народному, крестьянскому. Возможно, этой попыткой переделать себя, искоренить память о своем крестьянском прошлом вызвана жестокость Вавиловой по отношению к Емелину, который предпочел жену революционной борьбе, и даже к собственному ребенку. Впрочем, Аскольдов не стал включать в финальный монтаж сцену, где Вавилова наставляет маузер на собственный живот. Особо Плу́нгиан выделяет кураторскую функцию советских институций по отношению к матерям-крестьянкам. Их навыки выхаживания и воспитания детей подвергаются беспрецедентной атаке в пропагандистских

¹⁰ Ольга Гершензон подчеркивает это несоответствие опыта европейских евреев, попадавших в концлагеря, опыту советских евреев, которых обычно уничтожали недалеко от населенного пункта [Gershenson 2013, 158].

материалах 1920-х гг. Критикуется традиционный крестьянский быт и с гигиенических позиций [Плунгян 2022, 38]. Показательно, что Вавилова в «Комиссаре» первым делом отправляется в баню, а после рождения ребенка особенно тщательно следит за чистотой помещения, в котором находится ребенок.

Через это возвращение к истокам, которое происходит с помощью «тутошних» Магазикиных, в фильме Вавилова «подключается» к коллективной памяти о насилии погромов, Гражданской войны и Холокоста. В тексте Гроссмана акцент сделан на индивидуальную память, прорвавшуюся плачем Вавиловой по убитому в бою возлюбленному. Впервые героиня позволяет себе предаться личному горю в первые минуты своего материнства¹¹. Память о жертвах Гражданской войны в прозе сталинского периода оказывается возможной только в интимном пространстве семьи.

Архетипический образ блуждающего еврея, неприкаянного, гонимого внешними силами, но одновременно и подверженного внутренней потребности в постоянном движении, оказывается востребованным в раннесоветском искусстве. Недавно образованная страна рабочих и крестьян изображалась в кинематографе 1920–1930-х идеальным домом, новой родиной для вечных странников и изгоев – евреев. Если картины были историческими, то в них всячески подчеркивался отсталый быт еврейских масс, а само пребывание в штетле неизбежно, по мнению авторов, приводило к распаду личности, нравственной деградации и деформации семейных отношений. У Аскольдова мы видим диаметрально противоположную картину. Семья Ефима Магазикина – это семья, тесно связанная с пространством, местом проживания. Война и погромы буквально выкорчевывают многочисленное еврейское семейство с этой территории. И если физическое уничтожение происходит вследствие погромов, учиняемых разными сторонами военного противостояния, то советская власть в лице представителя Горкоммунотдела сокращает жилое пространство Магазикиных внутри их собственного дома. Таким образом еврейские герои теряют всякое право распоряжаться своими жизнями и имуществом. И все же даже в столь стесненных обстоятельствах семья Магазикиных продолжает оставаться союзом любящих и заботящихся друг о друге людей. При этом их «коллективность» не затушевывает индивидуальные характеристики. Никаких обобщений – это личности, крепко спаянные у Аскольдова не только чувством долга, но и любовью. Вавилова и другие красноармейцы представлены людьми без корней и – часто – без личных историй. Единственный герой, чью

¹¹ Аскольдов изменил и имя ребенка Вавиловой: из Алеши он стал Кириллом. Подробнее о мотивах, религиозных и литературных аллюзиях этого переименования см. в работе Ольги Гершензон [Gershenson 2013, 163].

историю мы узнаем подробнее, – Емелин, дезертир, не выдержавший тоски по дому, продавший коня и амуницию, чтобы помочь больной жене. Его казнь по приказу Вавиловой утверждает полное отречение от привязанности к людям или местам. Именно бойцы Красной армии конструируются в фильме не как люди, связанные с землей, а как чужаки, незакрепленные в пространстве, готовые покинуть его в любой момент. Светлана Баньковская в своей статье про чужаков и границы цитирует средневекового мистика Гуго Сен-Викторского, рассуждавшего о том, что привязанность к месту означает слабость: «Сильнее тот, кто меньше привязан. Совершенен чужак, отрешившийся от привычной и уютной упорядоченности, преодолевший в себе естественную привязанность к знакомому и родному месту, любовь ко всем местам, к месту как таковому» [Цит. по: Баньковская 2002]. Привязанность к месту и семье у Аскольдова, безусловно, делает Магазаника крайне уязвимым, однако общение с ним и его семьей переворачивает у Вавиловой понимание того, за что стоит сражаться. Фактически Вавилова, оставляя своего сына у Магазаников, продолжает борьбу уже не за всех людей на земле (несмотря на «Интернационал» в финале), но за конкретную семью, дом, город. В некотором роде она тоже становится «тутошной».

В рассказе Гроссмана уход Вавиловой в финале с курсантами не от противника, а навстречу ему предстает самоубийственным и одновременно героическим жестом. Это решение она принимает после эмоционального флешбэка, погружающего ее в события двухгодичной давности, когда она стала свидетелем выступления Ленина в Москве. Будто облученная этим опытом, Вавилова готова смело пополнить ряды бессмысленных жертв. Совсем иначе финал выглядит у Аскольдова. Вместо флешбэка Вавилова переживает флешфорвард о Холокосте. Таким образом, ее решение уйти из штетла продиктовано желанием предотвратить страдания и смерть невинных людей, обывателей. Гроссман в связи с уходом Вавиловой вкладывает в уста Хаима-Абрама следующие слова: «Вот такие люди были когда-то в Бунде. Это настоящие люди, Бэйла. А мы разве люди? Мы навоз» [Гроссман]. Это в корне расходится с позицией Аскольдова, который при всей его приверженности коммунистическим идеям оставляет некоторое моральное преимущество за семьей Магазаника, усыновившей ребенка Вавиловой. Финальный проход Вавиловой и нескольких ее единомышленников под звуки «Интернационала» «рифмуется» с «Проходом обреченных» в гетто под еврейскую мелодию. Память о жертвах революции и Гражданской войны соединяется с памятью о жертвах Холокоста, наслаивается на личную травму режиссера от утраты отца (как отмечено выше – бывшего и евреем, и комиссаром), ставшего жертвой сталинских репрессий.

«После запрета “Комиссара” и исключения из партии Аскольдов уехал на строительство Камского автомобильного завода в Набережных

Челнах, где работал плотником-бетонщиком [Марголит 2019, 383]. Здесь один из руководителей региона предложил Аскольдову сделать документальную картину о заводе. Так появились два документальных фильма Аскольдова о КАМАЗе: короткометражка «Товарищ КАМАЗ» (1972) и полнометражный «Судьба моя – КАМАЗ» (1974). К сожалению, и в этом случае творческие амбиции режиссера столкнулись с цензурным давлением. Без ведома Аскольдова из фильма вырезали ряд сцен (например сюжет о могиле Марины Цветаевой в Елабуге), частично перемонтировали и переозвучили его. Безусловно, все эти вторжения в картину были болезненно восприняты автором, однако даже в таком виде «Судьба моя – КАМАЗ» заслуживает внимания и заставляет в очередной раз пожалеть о загубленной творческой судьбе столь самобытного режиссера. В монографии об отечественном кинематографе киновед Евгений Марголит прочерчивает интересную связь между образом Набережных Челнов в документальной ленте Аскольдова и мечтаниях Магазаника из «Комиссара» об «интернационале добрых людей», способных самостоятельно обустроить свою землю [Марголит 2019, 385]. Возвращение в мирное, бытовое, обывательское существование занимало в работах Аскольдова центральное место. Война и сопутствующие ей формы насилия противостояли природному и народному началу, воплощенному как в Магазаниках, так и в фигуре Вавиловой. Ее женский опыт максимально реализуется в сцене родов – насилия природы над женщиной, результатом которого становится рождение человека. Познав цену принесения новой жизни в этот мир, Вавилова отправляется в свой поход за мировым счастьем с иным пониманием жизни и смерти. Однако это шествие не будет завершено победой «хорошего интернационала» ни в мире, ни внутри страны, ни в судьбе режиссера, которому так и не удалось вернуться в кинематограф.

Источники

- Бабель 2017 – *Бабель И.* Коначармия: новеллы. М.: Время, 2017. 320 с.
- Гроссман – *Гроссман В.* В городе Бердичеве. URL: <https://skazki.rustih.ru/vasilij-grossman-v-gorode-berdicheve/?ysclid=lj56oj8l27604471192> (дата обращения: 12.12.2024).
- Еврейское счастье (1925, СССР, реж. А. Грановский).
- Искатели счастья (1936, СССР, реж. В. Корш-Саблин).
- Комиссар (1967, СССР, реж. А. Аскольдов).
- Полка 2006 – «Полка»: Документы. Свидетельства. Комментарии / [сост. В. Фомин]. Вып. 3. М.: Материк, 2006. 188 с.

Литература

- Баньковская 2002 – *Баньковская С.* Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности <фрагмент> // Отечественные записки, 2002. № 6. С. 457–467.
- Марголит 2019 – *Марголит Е.* В ожидании ответа. Отечественное кино: фильмы и их люди. М.: Rosebud Publishing, 2019. 464 с.
- Морев 2023 – *Морев Г.* Поэт и царь. Из истории русской культурной мифологии: Мандельштам, Пастернак, Бродский. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Музей «Полторы комнаты» Иосифа Бродского, 2023. 140 с.
- Нора 1999 – *Нора П.* Проблематика мест памяти // Франция-память / под ред. П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 17–50.
- Плунгян 2022 – *Плунгян Н.* Рождение советской женщины. Работница, крестьянка, летчица, «бывшая» и другие в искусстве 1917–1939 годов. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2022. 288 с.
- Стишова 1989 – *Стишова Е.* Страсти по «Комиссару» // Искусство кино. 1989. № 1. С. 110–121.
- Фомин 1992 – *Фомин В.* «Полка». Документы. Свидетельства. Комментарии. М.: НИИ киноискусства, 1992. 175 с.
- Черненко 2006 – *Черненко М.* Красная звезда, желтая звезда: Кинематографическая история еврейства в России, 1919–1999. М.: Текст, 2006. 317 с.
- Щербакова 2014 – *Щербакова И.* Память в эпоху ее технической воспроизводимости // Проект «Уроки истории. Двадцатый век» (2014). URL: <https://stg.urokiistorii.nppsatek.com/articles/pamjat-v-jepohu-ejo-tehnicheskoy-vosproi> (дата обращения: 19.06.2023).
- Эткинд 2018 – *Эткинд А.*¹² Кривое горе: Память о непогребенных. М.: НЛО, 2018. 328 с.
- Gershenson 2013 – *Gershenson O.* The Phantom Holocaust: Soviet Cinema and Jewish Catastrophe. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, 2013. 275 p.
- Grinberg 2016 – *Grinberg M.* Aleksander Askoldov: The Comissar. Bristol, Chicago: Intellect, 2016. 70 p.

¹² Настоящий материал произведен иностранным агентом Александром Эткиндом, либо касается деятельности иностранного агента Александра Эткинда, содержащегося в реестре иностранных агентов.

A Jewish theme of universal scale: the memory of violence in Alexander Askoldov's "Commissar"

Svetlana Pakhomova

Moscow School of Social and Economic Sciences (Shaninka), Moscow, Russia

M. A. in Public History

ORCID: 0000-0001-6029-1039

Faculty of Social and Cultural Project Management

Abstract. Alexander Askoldov's film "The Commissar" (1967), based on the story by Vasily Grossman "In the city of Berdichev", was put on the so-called shelf by Soviet censorship for almost 20 years. After a copy of "The Commissar" was restored in 1987, Askoldov turned into a classic, whose claim to fame derived from a single film that was based entirely on Jewish material. This was a unique situation for Soviet cinema, from the beginning of The Great Patriotic War to Perestroika. Askoldov not only explored the topic of anti-Jewish violence during the Civil War (in doing so, he followed the plot of Grossman's story), but also included a prophetic scene alluding to the iconography of the Holocaust ("Passage of the Doomed"). Thus, he rhymed the pogroms of the 1920s with the extermination of Jews during World War II. "The Commissar" can also be considered a statement of personal experience, since the director's father was a Jew and a commissar who died during the Great Terror. The national dimension, which Askoldov chose to talk about the global processes and experiences of violence that Soviet society went through in the first half of the twentieth century, raises the question of the commemorative intentions of the film and its creator.

Keywords: Soviet cinema, Jewish cinema, Soviet censorship, anti-Jewish violence, Civil war, commemoration.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.02

To cite: Pakhomova, S. A Jewish theme of universal scale: the memory of violence in Alexander Askoldov's "Commissar". *Judaic-Slavic Journal*. 2024. 1–2 (11–12). P. 37–50.

Received: 15.09.2024. *Accepted:* 08.10.2024.

References

- Ban'kovskaia, S., 2002, Chuzhaki i granitsy: k poniatiiu sotsial'noi marginal'nosti <fragment> [Strangers and Borders: Towards the Concept of Social Marginality <fragment>]. *Otechestvennye zapiski*, 6, 457–467.
- Chernenko, M., 2006, *Krasnaia zvezda, zheltaia zvezda: Kinematograficheskaia istoriia evreistva v Rossii, 1919–1999* [Red Star, Yellow Star: A Cinematic History of Jewry in Russia, 1919–1999]. Moscow, Tekst, 317.
- Etkind, A¹³., 2018, *Krivoie gore: Pamiat' o nepogrebennykh* [Crooked Grief: The Memory of the Unburied]. Moscow, Novoe Literaturnoe Obozrenie, 328.
- Fomin, V., 1992, “Polka”. *Dokumenty. Svidetel'stva. Kommentarii* [“Shelf”: Documents. Evidence. Comments]. Moscow, NII Kinoiskusstva, 175.
- Gershenson, O., 2013, *The Phantom Holocaust: Soviet Cinema and Jewish Catastrophe*. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press, 275.
- Grinberg, M., 2016, *Aleksander Askoldov: The Commissar*. Bristol, Chicago: Intellect, 70.
- Margolit, E., 2019, *V ozhidanii otveta. Otechestvennoe kino: fil'my i ikh liudi* [Waiting for an Answer. Domestic Cinema: Films and Their People]. Moscow, Rosebud Publishing, 464.
- Morev, G., 2023, *Poet i tsar'. Iz istorii russkoi kul'turnoi mifologii: Mandel'shtam, Pasternak, Brodskii* [The Poet and the Tsar. From the History of Russian Cultural Mythology: Mandelstam, Pasternak, Brodsky]. St. Petersburg, Muzei «Poltory komnaty» Iosifa Brodskogo, 140.
- Nora, P., 1999, Problematika mest pamiati [The Problem of Places of Memory]. *Frantsiia-pamiat'* [France-memory], eds. P. Nora, M. Ozuf, Zh. de Piuimezh, M. Vinok, 17–50. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbGU, 328.
- Plungian, N., 2022, *Rozhdenie sovetskoi zhenshchiny. Rabotnitsa, krest'ianka, letchitsa, “byvshaia” i drugie v iskusstve 1917–1939 godov* [The Birth of a Soviet Woman. A Worker, a Peasant, a Pilot, a “former” and Others in the Art of 1917–1939]. Moscow, Muzei sovremennogo iskusstva “Garazh”, 288.
- Shcherbakova, I., 2014, Pamiat' v epokhu ee tekhnicheskoi vosproizvodimosti [Memory in the era of its technical reproducibility]. URL: <https://stg.urokiistorii.nppstatek.com/articles/pamjat-v-jepohu-ejo-tehnicheskoi-vosproi>
- Stishova, E., 1989, Strasti po “Komissaru” [The Passion of “The Commissar”]. *Iskusstvo kino*, 1, 110–121.

¹³ Настоящий материал произведен иностранным агентом Александром Эткин-дом, либо касается деятельности иностранного агента Александра Эткинда, содержащегося в реестре иностранных агентов.

Ирина Козлова

Российская академия народного хозяйства и государственной службы,
Москва, Россия

Кандидат филологических наук

ORCID: 0000-0001-5466-1339

Лаборатория теоретической фольклористики, Институт общественных наук

Современные еврейские коммеморативные практики в контексте памяти о Великой Отечественной войне и Холокосте

Аннотация. Статья посвящена актуальным практикам памяти Холокоста в разных городах России. Исследование построено на полевых материалах, собранных в результате экспедиций, которые состоялись в 2020–2023 гг. в рамках проекта «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы». Экспедиционная работа велась в разных городах на Западе и Юге России. Участники проекта посетили более 20 населенных пунктов, в которых записали несколько сотен интервью с членами еврейских общин, краеведами, работниками культуры и другими людьми, интересующимися памятью об оккупации и Холокосте. Внимание автора статьи привлекло то, что в разных городах по-разному рассказывали о посещении памятников жертвам Холокоста, особенно то, что в одних городах для жителей был важен день расстрела, а в других его даже не знали. Автор статьи задалась вопросом: в какие дни в разных населенных пунктах проходят акции памяти погибших евреев и от чего зависит выбор дня посещения памятника. Проанализировав собранный материал, она выделила три модели, к которым тяготеют практики поминовения жертв Холокоста: поминовение в день расстрела (или другой вариант: в традиционные поминальные еврейские дни); поминовение в контексте памяти о Великой Отечественной войне – в День Победы или день освобождения города; поминовение в контексте международной памяти о Холокосте – 27 января или на Йом ха-Шоа.

Ключевые слова: коммеморация, память, Холокост, Великая Отечественная война, еврейские поминальные традиции.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.03

Для цитирования: Козлова И. В. Современные еврейские коммеморативные практики в контексте памяти о Великой Отечественной войне и Холокосте // Judaic-Slavic Journal. 2024. № 11–12 (2024). С. 51–93.

Статья поступила: 01.10.2024. *Принята к публикации:* 24.10.2024.

Память о трагических событиях Второй мировой войны и Холокоста остается актуальной по сей день, особенно в странах, переживших оккупацию. Одной из таких стран является Россия, значительная часть которой была оккупирована немецко-фашистскими войсками. На оккупированных территориях России почти не было гетто, но было множество массовых расстрелов евреев в разных городах от Северо-Запада до Кавказа. В современной России практики памяти Холокоста гораздо менее заметны, чем практики памяти Великой Отечественной войны, однако они есть во многих городах, и в них ежегодно принимает участие какое-то количество людей: где-то это только члены еврейской общины, где-то это могут быть довольно массовые акции с участием работников культуры, учителей, школьников и даже представителей администрации.

В 2020–2023 гг., работая над проектом «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы», мы с коллегами совершили 11 экспедиций, в ходе которых посетили более 20 населенных пунктов – среди них были большие и малые города и несколько сел¹. Мы ограничили свою работу территорией Российской Федерации, поскольку она казалась менее изученной в плане памяти о Холокосте, чем другие, в том числе и постсоветские, страны. При этом, чтобы набрать как можно больше материала для сравнения, мы решили посетить разные области, а не сосредотачиваться на каком-то одном регионе. Так мы посетили Псковскую, Смоленскую, Брянскую области в западной части России, Краснодарский и Ставропольский края, Ростовскую область, Кабардино-Балкарию и Дагестан на юге, город Омск в Сибири. Нам было важно посетить те города на западе Брянской области, которые до 1917 г. находились в черте оседлости, а также Ростов-на-Дону – здесь был самый крупный расстрел евреев на территории Российской Федерации. Прочие города для экспедиций мы выбирали исходя из двух характеристик: необходимо, чтобы в городе имелась действующая еврейская община, и чтобы это была местность, пострадавшая от оккупации. Мы выбирали прежде всего большие города, потому что именно в них на момент наших экспедиций действовали сравнительно крупные еврейские общины: нам было важно беседовать о семейной памяти именно с евреями. Исключением были, во-первых, две экспедиции на тыловые во время войны территории: в Дагестан и Омск. Они позволили нам собрать сравнительный материал о еврейской памяти как на территории, близкой к оккупированной (Дагестан) так и, напротив, отдаленной от нее (Омск). Во-вторых, мы посетили несколько городов и сел, где во время войны были еврейские

¹ Исследование было проведено в рамках грантовой программы Исследовательского центра Частного учреждения культуры «Еврейский музей и Центр толерантности» (Москва) при финансовой поддержке А. И. Клячина.

расстрелы, сейчас есть памятники жертвам Холокоста, но нет еврейских общин. Материал, собранный в таких населенных пунктах, дает нам возможность сравнить практики памяти о Холокосте евреями и не евреями. В населенные пункты, где нет еврейских общин, мы приезжали на один-два дня во время более длительных экспедиций в близлежащие города. В данной статье я ограничусь материалом с оккупированных во время войны территорий, поскольку меня интересовали именно практики памяти, связанные с местами расстрелов. Ниже будут рассмотрены актуальные на момент нашей полевой работы (2020–2023 гг.) коммеморативные практики, зафиксированные в 20 населенных пунктах.

Предыстория

На сегодняшний день даже в тех городах и селах, о которых точно известно как о местах, где совершались массовые еврейские расстрелы, не всегда есть памятники жертвам Холокоста: в некоторых местах они есть, в других их нет совсем, в третьих есть общие памятники «мирным советским гражданам». Наличие тех или других памятников или их отсутствие зависит от множества разных факторов: об установке памятников в советское время подробно рассказано в работе Аркадия Зельцера [Zeltser 2019]. Большая часть памятников в тех городах, где мы проводили полевую работу, была установлена или реконструирована в 2010-е гг. Российским еврейским конгрессом в рамках проекта «Вернуть достоинство»².

Исследователи памяти о Холокосте отмечали, что первые памятники жертвам Холокоста появились уже в первое послевоенное десятилетие. Тогда же возникла традиция ходить на места захоронений³. Наши собеседники, за редким исключением, родились уже после войны и о посещениях мест расстрелов непосредственно в послевоенные годы ничего не знали. Случаи, когда они слышали о посещении этих мест от старших родственников, единичны. Так, Анна, у которой в Ставрополе во время войны погибли бабушка и тетя, рассказывала, что начала ходить к памятнику на месте расстрела с 15 лет, то есть с середины 1960-х гг:

[Соб.: А Вы сказали папа водил, а Вы когда об этом узнали – про бабушку, про тетю?] Ну Вы знаете, отец-то ходил сам раньше, без нас, без детей туда...

² О проекте см. подробнее [<https://rjc.ru/ru/projects/project-42/>]

³ М. Альтшулер упоминает о митинге, прошедшем в Харькове в годовщину расстрела уже в январе 1945 г. [Альтшулер 2009, 174], А. Зельцер пишет об установке первых памятников в 1940-е гг. [Zeltser 2019, 122–124], И. Реброва замечает, что в послевоенные годы к памятникам, которые как раз в это время устанавливались, ходили обычно в дни расстрелов [Rebrova 2020, 141].

Потом, ну так получилось, что моя мама очень рано умерла, и у меня была мачеха. А нас в семье четверо детей, детей как-то долго туда не водил, пока мы чуть-чуть подросли, ну где-то, наверное, лет 15 мне было, тогда отец стал водить нас: на кладбище к маме он нас водил, потом вот на место расстрела стал водить. И тогда уже ежегодно. Вот именно 9 Мая – День Победы (Инф. 1).

По словам Анны, ее отец узнал о гибели семьи, когда приехал в отпуск из армии. Уже в 1944 г. на месте расстрела поставили памятник⁴, с определенного возраста отец стал водить дочь к мемориалу и перед своей смертью попросил не забывать ходить туда. Анна выполняет обещание и ходит ежегодно теперь уже со своими детьми и внуками. Однако в Ставрополе она оказалась единственной среди наших собеседников, кто регулярно ходил к месту расстрела в советское время.

Несмотря на то, что памятник на месте еврейского расстрела (точнее, в одном из мест – всего нам известно о двух) появился вскоре после трагических событий, знание об этом, как показывают наши интервью, было очень ограничено, далеко не все евреи были осведомлены о том, что на месте расстрела есть мемориал. Один из членов общины, приехавший с матерью в Ставрополь ребенком, рассказывал нам про памятник и про то, что среди погибших была сестра его матери. Однако оказалось, что ничего о месте расстрела ни в детстве, ни в молодости ему не было известно, узнал он об этом лишь в 1990-е:

Первый памятник в районе урочища «Столбик» появился в [19]52 году. Говорят, что это инициировали те евреи, которые из армии после войны пришли и узнавали это место, где расстреляли городских евреев. И там по их инициативе был создан этот памятник <...> [Соб.: А Вы когда на месте расстрела побывали первый раз? Вот у мемориала, который с 1952 года?] Мы туда ходили в свое время. [Соб.: С детства?] Нет, ну какое, мы не знали ничего этого. [Соб.: Не знали? Родители не рассказывали о родственниках?] Родители мои не отсюда. Мы сюда в [19]45 году приехали из эвакуации <...>. [Соб.: А про тетю когда узнали? Вы же приехали сюда, узнали, что тети уже нет. Вы знали, где она расстреляна, что случилось? Как об этом узнали?] Ну, каким пацанам это рассказывают? (Инф. 2).

То, что именно в Ставрополе нам встретилась собеседница, которая знала о месте расстрела еще с 1940-х гг., можно объяснить только случайностью и тем, что памятник на месте расстрела был установлен спустя довольно краткое время после трагических событий. Ставрополь находился далеко от черты еврейской оседлости и никогда не являлся

⁴ Эта дата указана в статье И. Ребровой [Реброва 2024, 251]. По словам одного из наших информантов, памятник появился в 1952 г.

местом традиционного проживания евреев, к началу XX века там была еврейская община, к 1908 г. построили синагогу (в 1930 г. она была закрыта), здесь было два хедера, но процент еврейского населения никогда не был высок. На сегодняшний день в Ставрополе две еврейские общины, но обе небольшие (20–30 человек), и если верить переписи населения 2010 г., евреев в Ставрополе меньше 0,1% (и, соответственно, меньше, чем в других больших городах, где мы проводили полевую работу). В Ставрополе, правда, было расстреляно много иногородних евреев, оказавшихся там в эвакуации, но у них чаще всего не было в городе родных, поэтому приходиться к месту их гибели было некому. Насколько нам удалось понять, практики памяти существовали только на индивидуальном и семейном уровне.

Еще в нескольких городах мы сталкивались с одним-двумя жителями, рассказывавшими о посещении места расстрела в советский период. Правда, таких, как Анна (кто знал бы о посещении мест расстрелов еще с 1940-х гг.), нам больше не встретилось. Наши собеседники упоминали о посещении памятников в 1960–1970-е гг. Тут важно учитывать и то, что во многих городах в 1960-е гг. на месте расстрелов были установлены памятники. На них так же, как и на памятнике в Ставрополе, не было еврейской символики, отсутствовали сведения о погибших — это были памятники «мирным жителям» или «жертвам фашизма»⁵, но люди знали, кто были эти жертвы. Например, в деревне Вязовеньки под Смоленском в 1967 г. еврейская община установила на месте расстрела памятный знак⁶. Один из наших собеседников рассказывал, что ездил на место расстрела с момента установки памятника:

Пожилые люди, это было в [19]60-е годы, рассказывали, как убивали евреев. [Соб.: То есть Вы туда в 1960-е специально ездили?] Да, посмотреть в каком состоянии. Потому что к каждой годовщине, 15 июля, облагораживали памятник, привлекали местную администрацию, чтобы скосили там бурьян. Да, я даже с косой ездил туда, когда еще не было там. [Соб.: То есть еще в советское время, с 1960-х годов ездили туда к этому памятнику и с другими людьми прибирались там?] Да, да (Инф. 3).

Смоленск, хотя и не входил в черту оседлости, находился близко к ней, поэтому в XVIII–XIX веках евреи там активно селились, в начале

⁵ О том, какие надписи были на мемориалах в разных городах, подробно рассказано в книге А. Зельцера [Zeltser 2019, 275–322]. В тех городах, где мы проводили полевую работу, все памятники, сохранившиеся с советского времени, не имели еврейской символики и надписей, указывающих, что погибшие были именно евреями.

⁶ Об установке памятника подробнее см. [Цынман 2001, 23; Вятчина, Юдкина 2018, 245–246].

века здесь действовало две синагоги и пять хедеров. По данным переписи 1926 г. евреи составляли 16,2% населения Смоленска. После войны возвращавшиеся из эвакуации евреи узнавали о своих погибших родных, так в Смоленске создавалась инициативная группа, поддерживающая память о жертвах Холокоста. В то же время большинство членов еврейской общины Смоленска, с которыми мы встречались в 2022 г., в том числе и люди старшего поколения, говорят, что в советское время ничего не знали о месте расстрела, а ездить к памятнику начали только в 1990-е:

Мне как-то трудно сказать, но, по-моему, с [19]90-х. Когда приехали после всего, понемножку по крупицам стали собирать. И вот «Хэсед» организовывал эти поездки. 15 июля, это уже каждый июль все выезжали, как говорят, на помин <...>. [Соб.: А вот раньше, в советское время вы туда не ездили?] В советское время – да я понятия не имела, что там в Вязовеньках (Инф. 4).

В Новозыбкове Брянской области, городе, который входил в черту еврейской оседлости и где до войны еврейское население составляло почти четверть, лишь одна собеседница рассказала нам, что ходила на место расстрела с 1970-х гг.:

Ходили, еще [когда] малышами были: третий, четвертый, пятый класс. Потом, когда взрослые стали, сами уже ходили. [Соб.: Это в 1970-е вас учитель школьный всем классом водил и показывал это захоронение?] Да, обязательно. Это строго было: на каждый День памяти мы ходили сюда [Соб.: На День памяти какой?] Зимой, расстрела. На 18 января и на 9 Мая мы всегда ходили (Инф. 5).

В то же время ее ровесник (также выросший в еврейской семье), говорил, что знал со школьных лет про место расстрела в Карховском лесу, но не слышал ранее, чтобы кто-то специально ходил к памятнику в определенные дни:

В Карховский лес – не было такой традиции ходить, я всего там был пару раз. Зато я сейчас сделал традицию, и я всех своих детей туда вожу. Своих родных и школьных тоже. [Соб.: А с какого года Вы завели эту традицию?] С тех пор как восстановили мемориал (2016 год. — *Примеч. ред.*) (Инф. 6).

В Карховском лесу в советское время стояли два памятника: один представлял собой скульптуру матери с ребенком, он был установлен в 1962 г., второй – маленький обелиск с надписью «Жертвам фашизма», в 2016 г. на его месте был установлен новый памятник с именами погибших.

Больше всего людей, знавших что-то о местах расстрела или бывавших там еще в советское время, мы встретили в Ростове-на-Дону. Там

традиционно проживало много евреев (до 1888 г. город входил в черту оседлости), важно и то, что именно в Ростове находится место, где был совершен самый массовый на территории России расстрел евреев – Змиёвская балка. В 1975 г. в Змиёвской балке был построен большой мемориальный комплекс «Жертвам фашизма». Однако лишь немногие евреи из Ростова-на-Дону рассказывали о том, что намеренно посещали Змиёвскую балку в определенные памятные дни:

В советское время ездили. Ездили просто так, когда не было никаких еще маршей, мы вот опять же с маминной подругой, мы просто туда ездили вот 11 августа, мы просто ездили туда с цветами. Это было не организовано, просто все, у кого кто-то... [Соб.: Вы вдвоем?] Ну нет, у нас большая семья <...>. Учитывая, что и мама, и тетя Алла – пожилые люди, мы их возили на такси. [Соб.: А когда приезжали туда, еще людей встречали?] Да, встречали знакомых (Инф. 7).

Наша ростовская собеседница Ольга говорит, что к мемориалу ходили не только ее семья и подруга мамы, у которой там погибли родители, – были и другие, приходившие именно в день расстрела – 11 августа. Однако гораздо чаще нам встречались люди, которые слышали про расстрелы в Змиёвской балке, но приходиться туда стали только с 1990-х:

Ну, конечно я знала, но я не помню, как я узнала и ездила ли я – вряд ли. Я же работала много. <...> А уже когда я стала ходить в «Хэсед», там организовано... Ну и я стала ездить, конечно, много людей ездило <...>. Раз в год мы ехали туда, мы ехали в августе. <...> Я каждый год ездила (Инф. 8).

Встречались и случаи, когда кто-то из ростовчан, в том числе евреев, наоборот, посещал Змиёвскую балку в советское время, но воспринимал это просто как один из памятников, связанных с войной:

Когда нас повезли на эту Змиёвку со школой, ну в [19]75 году, я учился в 5-м классе <...>. Нас привезли куда-то за город, какой-то памятник <...>. Что здесь были расстреляны – ничего не говорили, мы не понимали, где мы находимся (Инф. 9).

Такие поездки были характерны скорее для второй половины 1970-х и для 1980-х гг., когда в Змиёвской балке уже был мемориальный комплекс с вечным огнем, когда сложилась традиция посещения военных мемориалов по особым случаям, в том числе даже не связанным непосредственно с памятью о войне⁷.

⁷ О посещении военных мемориалов на свадьбу см., например: [Громов 2008].

Об организованном посещении памятника, установленного на месте еврейского расстрела, нам говорили также в небольшом городе Рославль Смоленской области:

25 сентября, когда день освобождения, я работал (тут в городе фабрика была), и мы ходили туда все время возлагать венки. Евреев-то там, наверное, я один и был. Но ходили туда – было закреплено за нашей фабрикой (Инф. 10).

Возложение цветов от работников фабрики здесь приурочено к дате освобождения города и включено в контекст памяти о войне: за разными предприятиями и учебными заведениями были закреплены разные военные памятники, за одной из фабрик была закреплена стела «Жертвам фашизма», установленная в Бухтеевом рву близ Рославля в 1968 г.⁸

Примеры такой включенности в контекст посещения военных памятников нам встречались редко, буквально в трех-четыре городах из двадцати. Это объясняется, во-первых, тем, что места расстрелов обычно находились или за городом, или на окраинах городов, то есть до них просто неудобно было добираться, во-вторых, как отмечает И. Реброва, доминирование патриотической концепции войны в советской мемориальной культуре почти не оставляло места для памяти о Холокосте [Rebrova 2020, 139]. А там, где было организованное посещение мест расстрелов (как в Ростове или Рославле), оно было привязано к датам, связанным с Великой Отечественной войной (день освобождения города или 9 Мая), и подразумевало возложение цветов и венков в рамках обхода всех «военных» памятников.

Параллельно с таким возложением цветов от предприятия или школы существовало индивидуальное или семейное посещение, о котором нам говорили Анна в Ставрополе и Ольга в Ростове-на-Дону: люди своей семьей или какой-то небольшой компанией близких друзей шли к памятнику возложить цветы, потому что это было важно лично для них – чаще всего эти рассказы мы слышим от родственников или знакомых погибших в Холокосте. Всего один раз, в Новозыбкове, нам встретился рассказ о посещении памятника в 1970-е гг. классом, и один раз в Смоленске нам говорили, что в 1960-е была некая инициативная группа⁹.

Однако большинство наших собеседников сообщали, что в советское время просто не знали о расстрелах или не интересовались памятью о Холокосте, потому что было не до этого: учеба, работа, маленькие дети – обычные заботы, как у всех советских людей. К тому же многие наши

⁸ О памятнике см. подробнее: [Черкасски, Терушкин 2013, 72–73].

⁹ Об инициативной группе, занимавшейся установкой памятника в Вязовеньках см.: [Вятчина, Юдкина 2018, 245–247]. Вероятно, об этой же группе говорит и наш информант.

собеседники (особенно в больших городах) не были коренными жителями. Так, наш информант из Таганрога, переехавший туда с родителями в 1961 г., на вопрос, ходили ли в советское время к памятнику, установленному на месте расстрела, ответил, что кто-то, наверное, ходил, но, так как его семья с Таганрогом не связана, он ничего об этом не знал:

Нет, ну, наверное, ходили. Но опять же, ходили те, кто знал об этом, то есть непосредственно были какими-то родственниками или знакомыми [погибших], а так вот люди, конечно, ничего и не знали. Это все потом, в последующие годы начало как-то восстанавливаться (Инф. 11).

В 1990-е он, как и большинство наших собеседников, стал интересоваться еврейскими традициями, изучать иврит, ходить в «Хэсед» и посещать место расстрела евреев – Петрушинскую балку.

Такие истории рассказывали многие наши информанты во всех городах, независимо от того, были это города традиционного еврейского проживания или нет. Отличие заключалось лишь в том, что кто-то из рассказчиков узнал о месте расстрела и/или стал посещать его в 1990-е, а кто-то – позже. Именно в 1990-е в российских городах появляются еврейские организации, многие люди с еврейскими корнями, в том числе из смешанных семей, приходят в эти организации, начинают интересоваться культурой, традицией, религией. Эти же организации («Хэсед», «Ацмаут», религиозные еврейские общины) начинают устраивать поездки на места расстрелов, и люди ездят к памятникам, узнают про расстрелы в своих городах, участвуют в практиках поминовения. Где-то это происходит раньше (как в Ростове-на-Дону и Смоленске), где-то позже (как в Новозыбкове или Кисловодске), где-то не происходит вовсе (как в Краснодаре). Однако общая тенденция состоит в том, что в 1990-е появилась новая практика – коллективное посещение еврейскими общинами мест расстрела.

В редких упоминаниях о посещении памятников в советское время фигурируют три разных даты: День Победы, день освобождения города и собственно день расстрела. День освобождения города нам встречался только как дата, в которую возлагают венки от предприятий, день расстрела, наоборот – как день индивидуального, семейного посещения или посещения неформальной инициативной группой, а на 9 Мая к мемориалам и памятникам могли приходиться как в рамках городских мероприятий, так и индивидуально.

В 1990-е гг., когда во многих местах стали работать еврейские организации и начали формироваться еврейские общины, приходиться к памятникам стали в день расстрела. Такая практика сложилась в большинстве городов. Однако этот день известен не всюду, где мы проводили полевую работу. Кроме того, есть населенные пункты, в которых к памятнику

приходят в другое время, даже если сам день расстрела известен. В нескольких городах, где мы побывали и где во время войны были массовые еврейские расстрелы, нет не только особого дня памяти – неясно и место трагедии. В таких случаях неравнодушными жителями выбираются и согласовываются какие-то дни и места для того, чтобы почтить память погибших.

Дни памяти Холокоста и поминальные еврейские традиции

В случае, когда день расстрела не известен, для посещения памятников жертвам Холокоста еврейские общины и активисты памяти из разных городов выбирают один из трех вариантов: в одних случаях, как и в советское время, посещают памятное место в дни, связанные с Великой Отечественной войной, в других – в международные дни памяти о Холокосте, в третьих – в традиционные поминальные еврейские дни. Далее мы рассмотрим факторы, от которых зависит такой выбор.

Даты, связанные с войной, очевидно наследуются из советской традиции. Ирина Реброва отмечала, что в послевоенные годы памятники посещали непосредственно в годовщины расстрелов, а потом даты стали смещаться к 9 Мая и 23 февраля, реже – 7 ноября, совсем редко это были дни освобождения городов или 22 июня [Rebrova 2020, 141]. В 1990-е гг. возникла обратная тенденция: стремление посещать мемориалы именно в день расстрела, а не в общие даты памяти Великой Отечественной войны, как было принято в позднесоветское время (в тех случаях, если их вообще посещали). Однако в некоторых местах, прежде всего там, где не известна точная дата расстрела, традиция ходить к памятному месту на 9 мая или в день освобождения города сохранилась.

Практика посещать мемориалы в международные дни памяти о Холокосте сложилась сравнительно недавно. Таких дат две: 27 января – Международный день памяти жертв Холокоста, установленный Генеральной Ассамблеей Организации Объединенных наций 1 января 2005 г.¹⁰, и День памяти Катастрофы и героизма (Йом ха-Шоа)¹¹.

¹⁰ В этот день в 1945 г. Советской армией был освобожден концентрационный лагерь Освенцим (Аушвиц-Биркенау).

¹¹ Йом ха-Шоа определяется по еврейскому календарю – 27 нисана (по григорианскому календарю приходится на вторую половину апреля или начало мая). Эта дата выбрана в память о дне начала восстания в Варшавском гетто в 1943 г. В Израиле в этот день траурные мероприятия проводятся ежегодно с 1950-х гг. Официально он не является «международным днем», но эта дата известна евреям разных стран, и поэтому мы будем называть его международным именно в широком, неформальном смысле.

Третий вариант – приходиться к памятнику в традиционные дни поминовения усопших. Здесь следует сказать несколько слов о еврейских поминальных традициях. У евреев не принято часто ходить на кладбище, чтобы лишний раз не тревожить покойных, также существует запрет посещения кладбища в праздники, субботы и ночное время [Дымщиц 2008]. Но, как и в других культурах, в еврейской также есть определенные дни, когда желательно помянуть умерших. Важным днем в еврейской поминальной традиции является день смерти человека: «Дата смерти в иудаизме в целом всегда наделялась особым смыслом. Эту дату пишут на надгробиях, в день смерти вспоминают душу умершего, приходят на его могилу, читают поминальную молитву» [Каспина 2020, 144]. Светлана Амосова отмечала, что в поминальном цикле евреев Смоленской и Брянской областей (где проходила часть нашей полевой работы) день смерти тоже занимает важное место, но кроме него для поминовения существуют и определенные календарные дни: Лаг ба-Омер (или «еврейская Радуница»), который выпадает обычно на конец апреля или май, и Тиша бе-Ав (9 ава), который приходится на конец июля или начало августа, при этом важно, что в некоторых городах «в современной традиции принято ходить на кладбище не в эти дни, а в ближайшие к ним воскресенья» [Амосова 2018а, 33].

Наши собеседники, живущие в областных центрах (Ростов-на-Дону, Ставрополь, Смоленск) и во многих других больших городах, говорили в этом контексте или только про день смерти, или (довольно часто) еще про день рождения умершего:

На кладбище у евреев не принято ходить в качестве развлечения или там принесения каких-то цветов, или там закуски. Только раз в году, в день смерти – прийти зажечь свечи, прочитать молитву (Инф. 2).

Единственная дата, которую я соблюдаю и соблюдают все мои родственники, – это дата рождения моих родителей и родителей жены, и дата смерти. В эти две даты мы обязательно ходим [Соб.: В эти даты Вы ходите на кладбище?] Хожу на кладбище (Инф. 12).

Неясно, как именно сложилась традиция посещать покойных родственников в дни их рождения, но надо заметить, что в посещении могил на дни рождения и дни смерти родных нет чего-то исключительно еврейского, в эти дни и русские также довольно часто ходят на кладбище к родным¹². Вероятно, это такая общая постсоветская традиция, уходящая

¹² Это встречалось и в нашей полевой работе в русских городах и деревнях, и в публикациях о современных поминальных традициях. См., например: «Участники интервью часто сообщали о том, что родственники стараются посетить

корнями в советское время, когда люди, особенно в больших городах, переставали придерживаться традиционного календаря.

В малых же городах Смоленской и Брянской областей (Рославле, Сураже, Новозыбкове) в качестве поминальных дней называли в первую очередь как раз традиционные дни еврейского календаря:

У нас была традиция, мы ходили на кладбище, как там мальчику сколько-то лет исполняется, меня дедушка водил. Я с детства знал, где мои предки захоронены, на еврейское кладбище <...>. [Соб.: А по каким дням дед Вас водил на еврейское кладбище?] Ну, были два дня: вот один день – вот как день посещения, как он правильно называется боюсь ошибиться, и на 9 ава мы ходили. [Соб.: А в другой день – это было весной?] Да-да. [Соб.: Лаг ба-Омер?]. Лаг ба-Омер – да! Лаг-Беймер (Инф. 6).

В приведенном фрагменте беседы житель Новозыбкова не сразу вспомнил название праздника Лаг ба-Омер, жители Рославля, с которыми мы разговаривали на эту тему, чаще всего этого названия вообще не знали. Например, женщина, с которой мы говорили на кладбище в мае 2022 г. рассказывала следующее:

Приходим порядок навести на могиле, ну и в родительские дни приходим. [Соб.: А родительские дни – это какие?] Один всегда или накануне, или после 9 Мая, а второй бывает в августе [Соб.: На 9 ава, да, второй?] Ну, я точно не знаю, как считают, напишут объявление – мы приходим. Здесь отец, мать, бабушка (Инф. 13).

День «накануне или после 9 Мая», по всей видимости, ориентирован на Лаг ба-Омер, однако, как было отмечено выше, на кладбище обычно ездят в ближайшее к нему воскресенье, то есть в выходной (см. об этом подробнее в уже упомянутой работе С. Амосовой [2018а, 33]). Наша собеседница из Рославля, с одной стороны, вроде бы понимает, что это «родительский» день, но с другой – связывает его со светским праздником – Днем Победы¹³.

В Новозыбкове, Сураже и Унече нам также встречались упоминания о посещении кладбища 9 Мая, однако там оно четко отделяется от посещения в Лаг ба-Омер – эта два разных дня, даже если они близки по календарю. Некоторые наши собеседники даже специально подчеркивали,

место погребения не только в день памяти, но и в день рождения покойного» [Чеснокова 2019, С. 189].

¹³ Подробно про поминальные практики в Рославле см.: [Амосова 2018б]. Наши наблюдения и интервью совпадают с наблюдениями коллег, работавших за несколько лет до нас.

что если на Лаг ба-Омер на кладбище ходили еще их бабушки и деды, то 9 Мая на кладбище стали приходить сравнительно недавно:

Два раза в год мы ходим: на Лаг ба-Омер ходим и вот на 9 ава ходим на кладбище <...>. Некоторые приходят на 9 Мая, вот кто в основном воевал – уже сейчас как традицию взяли на 9 Мая приходить, вспоминать тех, кто участвовал в Великой Отечественной войне (Инф. 5).

Кроме Смоленской и Брянской областей, про посещение кладбища на 9 ава нам рассказывали жители Пятигорска. В других городах или называли биографические даты жизни покойного (это могли быть не только дни рождения или смерти, но и, например, день свадьбы родителей), или говорили об отсутствии каких-либо специальных дней: «Честно говоря, не очень завишу от календаря. [Соб.: А дня какого-то еврейского поминального здесь нет?] Нет. Здесь обрусевшие все. Мои родители были очень от всего этого далеки» (Инф. 14).

В еврейской поминальной традиции при посещении могилы принято приносить камни (а не цветы), однако в наши дни почти все исследователи еврейской поминальной обрядности отмечают, что эта традиция не соблюдается последовательно: «Они <...> указывали на существование еврейской традиции приносить на могилу не цветы, а камни <...>. В то же время, отмечая, что возложение цветов на могилу противоречит еврейским традициям, информанты говорят, что сами приносят как камни, так и цветы» [Алексеевский 2013, 140]. Так и большинство наших собеседников сообщали, что приносят на кладбище как камни, так и цветы: «[Соб.: А вы приезжаете на кладбище к маме <...> оставляете что-нибудь там?] Ну, камушки ... Цветы приносим, несмотря ни на что» (Инф. 15).

Актуальные практики памяти о Холокосте

Вернемся к актуальным на момент наших экспедиций (2020–2023 гг.) практикам памяти о Холокосте. Как уже было отмечено, в основном они сложились в последние 30 лет, хотя в некоторых городах имеют и более глубокие корни. День, в который вспоминают жертв Холокоста в том или ином населенном пункте, во многом определяется тем, что известно жителям о еврейском расстреле. Города и села, которые мы посетили, в этом отношении можно разделить на три группы: 1) жителям городов/сел известны место и день еврейского расстрела; 2) в городе/селе место расстрела маркировано (есть памятник с еврейской символикой или именами погибших), но в какой день произошла трагедия, никто не знает; 3) в городе/селе точных сведений о месте расстрела нет или они противоречивы, о дне никто не знает.

Как уже было отмечено, в первом случае (12 населенных пунктов из 20) чаще всего к памятникам приходят в день расстрела. О посещении памятников в этот день нам рассказывали в Ростове-на-Дону, Смоленске, Новозыбкове, Унече, Ставрополе, Кисловодске и Минеральных Водах.

Ростов-на-Дону отличается от других городов тем, что здесь место еврейского расстрела известно большинству жителей, а не только членам еврейской общины. На 9 Мая к мемориалу многие горожане приходят возложить цветы – в основном семьями, случается, и поодиночке, иногда небольшими организованными группами¹⁴. Еврейская община организовано посещает Змиёвскую балку в годовщину расстрела – 11 или 12 августа. В этот день специально заказывают автобусы для поездки, а на 9 Мая члены общины приходят к мемориалу по желанию в индивидуальном порядке. Большинство наших собеседников говорили, что ездят с общиной раз в год: «Раз в год мы ехали туда, мы ехали в августе» (Инф. 8). Среди членов общины были те, кто говорил, что ездят на Змиёвскую балку не только в августе, но и 27 января и 9 Мая, однако таких было мало. Основным днем памяти, безусловно, является день расстрела – если в Ростове говорят о дне памяти Холокоста, то по умолчанию подразумевают именно местный день памяти: «Я не религиозен, я хожу в синагогу раз в году, в день памяти Холокоста – единственный раз. [В январе или который Ростовский?] Ростовский, да» (Инф. 9).

И. Реброва выделяет три модели поминовения жертв Холокоста у памятников: религиозную, советскую и смешанную. Первая подразумевает чтение еврейских молитв на месте расстрела, зажигание поминальных свечей и других действий, характерные для традиционного еврейского поминовения, например, возложение камней. Вторая представляет собой траурный митинг с произнесением речей об ужасах войны, обязательным участием официальных лиц, почетным караулом у памятника и обязательной минутой молчания и возложением цветов и венков в конце. Третья модель – смешанная: раввин может читать молитвы, в то время как в целом собрание имеет светский характер: с выступлением официальных лиц, организованным участием школьников, минутой молчания и возложением цветов. Автор отмечает, что в современной России распространена в основном именно эта модель [Rebrova 2020, 137–140].

Ярким примером реализации последней модели была акция «Марш живых», прошедшая в Ростове-на-Дону впервые 12 августа 2012 г.¹⁵ Если

¹⁴ Когда 9 мая 2021 г. мы проводили наблюдения у мемориала, нам встретилась только одна небольшая группа от Коммунистической партии Российской Федерации, сотни человек приходили семьями и поодиночке. По словам наших собеседников и по сведениям из СМИ, 9 Мая или накануне к мемориалу приезжают организовано классами школьники или коллективы отдельных организаций, общегородских организованных посещений 9 Мая не проводится.

¹⁵ Акция представляет собой шествие, повторяющее путь, которым евреи шли на расстрел во время немецкой оккупации. Впервые такой марш прошел в Польше

в советское время к памятнику ходили только отдельные люди возлагать цветы, а с 1990-х гг. – еврейская община, то в 2012 г. в мероприятии активное участие приняли областная и городская администрации и общественные деятели. Было организовано массовое шествие, траурный митинг, у мемориала в карауле стояли школьники, то есть мероприятие имело все элементы, на которые И. Реброва указывала как на характерные для советской модели. Однако в этом сценарии нашлось место и для еврейской поминальной молитвы, и для зажигания свечей, хотя наши собеседники отмечали неуместность многих элементов, например православной молитвы, участия казаков, массовой школьниками и в целом того, что чиновники, а не родственники погибших оказались главными действующими лицами мероприятия¹⁶. Акция была проведена спустя 70 лет с момента трагедии, в дальнейшем административные ресурсы подключались на другие юбилейные даты – в 2017 и 2022 гг., а в прочие годы к мемориалу приходили в основном представители еврейской общины и отдельные горожане, желающие почтить память погибших.

Другой город, в котором в день расстрела проходят довольно большие траурные мероприятия, – Смоленск. В этом случае у нас даже есть сведения о том, когда началось организованное посещение мемориала в день памяти: «Стараниями учителя <...> начиная с 1992 года ежегодно 15 июля – в день массового расстрела смоленских и попавших на Смоленщину волею судьбы евреев, у мемориала отмечается День памяти» [Цынман 2001, 25]. Так же, как и в Ростове, под Днем памяти Холокоста члены Смоленской еврейской общины подразумевают по умолчанию городской день памяти – 15 июля, в этот день они ежегодно ездят к памятнику. Место расстрела находится за городом (деревня Вязовеньки), для поездки община всегда заказывает автобусы и заранее приглашает всех желающих:

[Соб.: А вы ездили в Вязовеньки, где расстрел был?] Обязательно <...>. Стояли эти автобусы, мы сюда приходили, большие, автобуса два-три-четыре <...>. [Соб.: А Вы не помните, когда Вы приезжали в Вязовеньки на автобусах, что Вы там делали, там был какой-то митинг?] Митинг, обязательно <...> Потом цветы возлагали. Много из Москвы приезжали. Смоленские наши вот, начальство. Цветов много очень (Инф. 16).

Некоторое время в Смоленске 15 июля проводилось даже по два митинга, поскольку разные еврейские организации (Смоленское областное

в 1988 г., на территории Российской Федерации ростовский «Марш живых» был первым подобным мероприятием. Подробнее о «Марше живых» см.: [Кирзюк 2024, 19].

¹⁶ Подробнее о конфликте вокруг акций памяти в Змиёвской балке см.: [Кирзюк 2024, 19–21].

еврейское общество, Региональная еврейская национально-культурная автономия Смоленской области, религиозная община) проводили свои мероприятия. Некоторые наши собеседники говорили, что посещали оба мероприятия, другие просто ездили с той организацией, которая их приглашала. Оба мероприятия, как мы поняли из рассказов смолян, проходили по смешанному религиозно-светскому сценарию:

Ну, здесь, естественно, религиозная сторона дела, тут все четко, тут скрипка, все прочее. В принципе и там, и там все хорошо. Эти по-своему организовали, эти по-своему организовали. Всегда какие-то стихи, соответственно этому моменту <...> Песни кто-то исполняют, например «Бухенвальдский набат», – ну кто что. Это все на День Холокоста (Инф. 17).

В последние годы в Смоленске проходит один траурный митинг, также по смешанному сценарию. Иногда на митинг приезжают представители городской и областной администраций и еще какие-то официальные лица. Но если члены еврейской общины Ростова-на-Дону выражали недовольство вмешательством в день памяти администрации города, то члены еврейской общины Смоленска, напротив, говорили, что сами приглашали чиновников на день памяти: «А до этого (до 2002 г., когда появился раввин – *Примеч. И. К.*) мы тоже ездили в Вязовеньки, заказывали автобус, людей оповещали, кого-то приглашали, чтобы выступили: ну, губернатора, еще кого-то» (Инф. 3). Возможно, это связано с тем, что, в отличие от Змиёвской балки в Ростове-на-Дону, вокруг памятника в Вязовеньках конфликтных ситуаций не было: в 2014 г. на памятнике к первоначальному тексту о «жителях Смоленска, замученных фашистами» было добавлено «граждан еврейской национальности» [Вятчина, Юдкина 2018, 246]. В 2018 г. у старого памятника установили плиты с именами погибших.

9 Мая община к мемориалу (как и в Ростове) не ездит, но (в отличие от Ростова) в Смоленске в этот день нет и массового паломничества горожан к мемориалу¹⁷, потому что знание о Вязовеньках за пределами еврейской общины, друзей ее членов и активистов памяти довольно ограничено.

Траурные митинги в день расстрела проводит и еврейская община Кисловодска. В Кисловодске евреи были расстреляны 9 сентября, за городом, недалеко от горы Кольцо. Еще в 1947 г. там поставили памятный знак, который в 1987 г. заменили на памятник с надписью «Жертвам

¹⁷ 9 мая 2022 г. мы встретили там только одну семью. Пришедшие сказали, что ездят на 9 Мая к разным памятникам, связанным с Великой Отечественной войной. В целом это сходно с тем, что говорили многие ростовчане, приходившие 9 Мая в Змиёвскую балку.

фашизма», в 2017 г. здесь установили новый памятник с именами погибших. Наши собеседники из общины говорили, что начали приходить к памятнику в день расстрела в 2000-е – еще до установки нового памятника, сейчас в годовщины трагедии они не только приходят сами, но и приглашают официальных лиц, организуют участие школьников:

Во-первых, Татьяна пишет сценарий проведения мероприятия, потом мы сообщаем об этом в администрацию, в Центр «Дружба»¹⁸, рассылаем приглашения всем представителям национальных общин и приглашаем в определенное время к этому памятнику. Обычно у нас в церемонии участвуют дети, и не только наши дети, но и дети других школ. У нас есть школа № 2, где есть клуб, где дети занимаются именно темой Холокоста (Инф. 18).

Мероприятие у памятника 9 сентября имеет все атрибуты советского траурного митинга: участие чиновников, школьников, сценарий. Однако нельзя исключать, что там находится место и для чтения молитв, поскольку устраивает его религиозная община. Основным днем памяти в Кисловодске, несомненно, является день расстрела, однако многие члены общины говорили, что ходят к мемориалу еще и 9 Мая, но в этот день только возлагают цветы.

В Ставрополе известно о двух расстрелах: 12 августа в урочище Столбик были расстреляны местные евреи; недалеко от этого места, на территории старого аэродрома ДОСААФ, 15 августа расстреляли эвакуированных евреев. Оба места находятся на окраине города, в районе, который в разговорах называли «Лесная поляна» или «Русский лес», административно сейчас это Октябрьский район Ставрополя. В Ставрополе две еврейские общины, представители обеих сообщили, что приходят в эти места в первую очередь в годовщины расстрелов:

[Соб.: К этим памятникам по каким дням ходят?] Мы туда ходим на какие-то даты. Допустим, у нас свой День Холокоста – 12 августа, когда расстреливали городских евреев. Эвакуированных евреев 15 августа расстреливали. Но мы обычно на 12 августа. Потом сейчас же всеобщий День Холокоста сделали по поводу освобождения Освенцима, 27 января. [Соб.: Тоже ходите общиной в январе?] Ну, не всегда... (Инф. 2).

Помимо дня расстрела (который тут тоже называется Днем Холокоста) буквально в одном интервью был упомянут Международный день памяти, и пару раз называли еще 9 Мая:

¹⁸ Межнациональный культурно-просветительский центр «Дружба» – объединение, в которое входят разные национальные диаспоры г. Кисловодска, был создан в 1991 г.

Ко Дню Победы и когда Холокост был. [Соб.: В какой день ходили на День Холокоста: на международный, 27 января, или когда день расстрела в Ставрополе был?] Больше мы все-таки по ставропольскому – в августе (Инф. 19).

Поскольку мест еврейского расстрела, где установлены памятники, два, создается некоторая путаница. Памятник в урочище Столбик установлен в первые послевоенные годы, его не меняли, а на территории старого аэродрома памятник был установлен сначала в 2005 г., а в 2017-м вместо него установили новый памятник с указанием имен жертв. Ни один человек не говорил нам, что 12 августа приходит к одному памятнику, а 15 августа – ко второму. Были те, кто говорил, что стараются прийти к обоим в один день (памятники недалеко друг от друга), другие говорили, что раньше приходили в урочище Столбик, а в последние годы приходят обычно к новому памятнику.

Обе общины не афишируют свои мероприятия в городе: по рассказам, от одной общины к месту расстрела приходит обычно человек двадцать, от второй – немного меньше. Представительница одной из общин говорила, что они проводят что-то «типа митинга» (Инф. 14), но это довольно камерное мероприятие, без официальных лиц, почетного караула и прочего – кто-то из членов общины произносит речь, перед тем как возложить цветы и камни.

Впрочем, есть и другие примеры. Анна, которая приходила к месту расстрела с 1960-х гг., и сейчас приходит сюда со своей семьей именно 9 Мая, как привыкла с детства: «[Соб.: А вы ходите только 9 Мая или в августе?] Мы только 9 Мая, вот как вот папа нас водил, это была традиция, заведено так в семье: 9 Мая – на возложение: мы несем цветы, там камни кладем, камешки» (Инф. 1).

Несмотря на то, что памятники в Русском лесу мало известны широкому кругу горожан, для узкого круга членов еврейских общин с местом и днем памяти все вполне определено: мемориал обязательно посещают организованно в годовщину расстрела, дополнительно отдельные люди или семьи приходят сюда 9 Мая или 27 января.

В Минеральных Водах, где были расстреляны, по разным оценкам, от 6 до 10 тыс. евреев (это второй, после Змиёвской балки, по численности расстрел на территории России), траурные мероприятия тоже проводятся, но с днем памяти все не так ясно. В Минеральных Водах евреев расстреливали на территории бывшего стекольного завода с 6 по 9 сентября, туда увозили и евреев из находящихся рядом Кисловодска и Пятигорска. На месте расстрела с 1943 г. стоял памятный знак, в 2019 г. открыли новый памятник, на котором указаны имена погибших. Один из наших собеседников говорил, что к памятнику сейчас приходят два раза в год:

Ну, вот, когда?... 6–9 сентября, когда расстрел был. [Соб.: В смысле у памятника собираетесь?] Да-да-да. И когда в феврале, вот это, Холокоста, это... [Соб. В январе? День памяти Холокоста?]. 27 января, да. Ну так, два раза (Инф. 20).

Другой информант рассказал, что в день расстрела, как и в день освобождения города, к памятнику приходили раньше, теперь все приходят в Международный день памяти Холокоста:

Мы сюда приходили, до прихода НПЦ «Холокост»¹⁹, 11 января (День освобождения города. – *Примеч. И. К.*) и 6–9 сентября – в день памяти. Но потом, когда мы уже познакомились, мы узнали слово «Холокост», что существуют такие организации, мы сюда стали приходить 27 января (Инф. 21).

Возможно, в день освобождения города к памятнику приходили еще до того, как сложилась практика посещать это место в годовщину расстрела, – в советское время в рамках общегородских коммеморативных мероприятий (вспомним, как наш собеседник из Рославля рассказывал, что он и его коллеги ходили возлагать венок к памятнику от своего предприятия). Однако в последние годы эта традиция, кажется, угасла. Традиция приходить 27 января появилась недавно, после установки нового памятника, и теперь 27 января стал главным днем проведения траурных мероприятий, впрочем, в день расстрела памятник продолжают посещать, но в частном порядке. Вероятно, «первенство» 27 января можно объяснить тем, что Минеральные Воды никогда не были местом традиционного еврейского проживания: большинство евреев, расстрелянных там, были эвакуированными или их привезли из близлежащих городов. Еврейское население в городе невелико и сейчас, поэтому инициатива оказалась в большей степени за евреями, приезжающими из других городов и близкими к ним активистами памяти, для которых Международный день памяти Холокоста оказывается важнее локального.

В Новозыбкове и Унече Брянской области траурные мероприятия в годовщину расстрела стали проводить только с 2010-х гг. Отличие этих случаев от предыдущих в том, что инициаторами организованных траурных мероприятий оказались не евреи, хотя еврейские общины здесь есть.

Учительница истории, переехавшая в Новозыбков в начале 1990-х гг., рассказывала нам, как обнаружила старый маленький памятник в Карховском лесу и не могла понять, кому он установлен:

¹⁹ Научно-просветительский центр «Холокост» был создан в июне 1992 г. Организация проводит работу, направленную на увековечивание памяти жертв Холокоста: создание музеев и экспозиций, сбор документов и воспоминаний, проведение конференций, издание книг, а также проведение мероприятий, посвященных памяти о Холокосте. Подробнее см.: [<https://holocf.ru>].

И мы с детьми стали спрашивать, что это, а никто мне не мог ответить <...> Потом, когда мы стали углубляться в эту тему, мы поняли, что он стоит как раз на том месте, где евреи были расстреляны 18 января 1942 г. (Инф. 23).

Ее рассказ не исключает того, что были люди, которые туда регулярно ходили, она об этом говорила: «Да, то, что туда приходили люди – это видно. Оно и сейчас видно, следы видны – цветочки там появляются какие-то новые» (Инф. 23). Однако тот факт, что никто не мог рассказать о памятнике, указывает на ограниченность знания о нем (и о трагедии, произошедшей в городе).

Наша собеседница содействовала установке нового памятника в 2016 г., а после его появления стала организовывать в годовщину расстрела коммеморативные мероприятия. Если до 2016 г. члены общины приходили к памятнику сами, не афишируя это за пределами общины, то после сюда стали приходить делегация от школы и другие группы жителей:

У нас есть акция, мы ее проводим буквально вот сразу же, как только поставили этот мемориал, мы ее проводим ежегодно, называется «Пройдем их путь»²⁰. И мы идем пешком, сколько наших детей вот есть, потому что это именно 18-го [января], именно в этот день, и мы идем пешком с центральной площади, ну как получается, сколько человек, и идем прям этой же дорогой. Доходим, проводим там небольшой митинг такой вот. Когда-то было, к нам присоединялись: присоединялась еще одна школа и присоединялась один раз какая-то группа с техникума. Потом, в этом году с нами был Совет ветеранов – они сказали «мы хотим вместе с вами поучаствовать». Но их привезли на автобусе, потому что пожилые люди. [Соб.: С какого года происходят эти маршруты?] Ну вот с [20]17 года (Инф. 23).

Имея в виду, что члены общины приходят к месту расстрела каждый год 18 января, получается, что в Новозыбкове у памятника расстрелянным в один день проходят два мероприятия. Упомянутое в интервью шествие и траурный митинг со всеми атрибутами «советского» сценария проводит одна из местных школ, члены еврейской общины приезжают на автобусах и проводят свое, более камерное мероприятие. Возможно, эти мероприятия разведены по времени. Нам известно, что школа приходит всегда утром, община же, видимо, может приезжать днем или даже вечером (тем более, что день может быть рабочим). Обе группы приходят к месту расстрела именно 18 января, про 9 Мая и представители школы,

²⁰ Мероприятие построено так же, как и «Марш живых» – это траурное шествие, повторяющее последний путь расстрелянных.

и в общине говорили, что приходят в частном порядке: община отвозит корзину с цветами, учителя тоже приносят цветы.

В 2017 г. община посещала мемориал также 9 ава: «Однажды уже в наше время, в августе, на 9 ава, приезжала большая делегация, и мы – и администрация, и все – принимали участие» (Инф. 5). В августе 2017 г. отмечалась 75-я годовщина расстрела в Змиёвской балке, в этот период мероприятия в память о Холокосте проводили в разных городах. Вероятно, делегация приезжала, чтобы посетить место расстрела в связи с этой годовщиной, однако в еврейской общине Новозыбкова этот визит связан с 9 ава, поскольку в локальной традиции это поминальный день.

В соседней с Новозыбковым Унече сложилась аналогичная ситуация. Акции памяти в день расстрела там проводятся с 2018 г., организует их Унечский краеведческий музей. Участники акции также идут пешком от места, где было гетто, до места расстрела, в начальной и конечной точках маршрута проводятся траурные митинги:

Вот я провожу «Марш живых» <...> В день расстрела, 15 марта <...>. Мы собираемся, приезжаем туда, на место концлагеря и гетто – у нас это все в одном месте, и там проводим небольшой митинг: приглашаю узников всех, приглашаю поисковиков, приглашаю ветеранов, приглашаю администрацию всегда, приглашаю школьников, общественные всякие организации – человек по 200 мы собираемся (Инф. 24).

Сотрудница музея рассказывала, что ее вдохновил пример Новозыбкова, и она решила проводить похожие акции памяти в Унече. Члены еврейской общины Унечи говорили, что до этого приходили к памятнику в другие дни и точной даты расстрела даже не знали:

[Соб.: Получается, что к памятнику шествием стали ходить совсем недавно?] Ну, относительно недавно, в [19]90-е годы где-то. Ну, точно я могу сказать, что с 2002 года мы ходили туда. [Соб.: А на какой день? На день расстрела?] Нет, скорее всего на день освобождения Унечи – 17 сентября (Инф. 25).

Другая наша собеседница сказала, что раньше ходила к месту расстрела с общиной 9 Мая, а про день расстрела узнала совсем недавно от «девочек в музее» (Инф. 26).

Получается, что посещение мемориала именно в годовщину расстрела – новая традиция. Прежде еврейская община посещала памятник в дни, связанные с Великой Отечественной войной, а не с Холокостом. Однако эта новая традиция немногочисленным еврейским населением Унечи была принята и одобрена, с 2018 г. местные евреи стали участвовать в акциях, которые устраивает музей.

Новозыбков и Унеча были местами традиционного проживания евреев, поэтому мы и начали свои экспедиционные поездки с этих городов. Однако сейчас евреев там осталось мало, особенно невелико еврейское население в Унече. Имея в виду, что оба города небольшие (население Новозыбкова – около 40 тыс. жителей, в Унече живут немногим более 20 тыс.), у активистов памяти больше ресурса для организации мероприятий. При этом активисты памяти ориентируются именно на локальный день памяти Холокоста и приглашают на мероприятия членов еврейских общин.

Кроме городов, в которых день расстрела является главным днем памяти (таких среди посещенных нами мест было семь), мы посетили пять населенных пунктов, в которых день расстрела хотя и известен, но коммеморативные акции, как оказалось, приурочены к другим датам: это города Таганрог и Усть-Лабинск, а также села Богдановка, Степное и станция Курская.

Действующая еврейская община есть лишь в одном из названных мест – в Таганроге. Здесь в Петрушинской балке во время войны расстреливали не только евреев, но также подпольщиков и военнопленных. Сейчас на этом месте находится большой мемориальный комплекс, ранее, в 1973 г., там была установлена стела «Борцы». Частью мемориального комплекса является памятник, на котором есть надпись: «Здесь 26 сентября 1941 г. нацистами и их пособниками расстреляно более 6500 евреев». Однако в интервью эта дата (26 сентября) не была отмечена ни разу. В наши задачи не входит выяснять, как было на самом деле, и устанавливая дату, нам важно, что день расстрела не является конвенциональным днем памяти для еврейской общины Таганрога. Днем посещения памятника здесь является день освобождения города:

Конечно, и мы, наша организация периодически туда ездит <...> [Соб.: А вы с «Хэседом» в Петрушинскую балку когда ездите?] Ну в основном мы ко дню освобождения Таганрога, это 30 августа – в это время. <...> [Соб.: А здесь такого дня нету, именно связанного с расстрелом?] Нет, нет, специально такого нет (Инф. 11).

Посещение памятников жертвам Холокоста в день освобождения города встречается в наших материалах, причем относится эта практика к советскому времени. Вероятно, в Таганроге на формирование ее повлияло то, что 30 августа посещение мемориала является конвенциональным для разных групп горожан – администрация в этот день предоставляет автобусы для поездки разным организациям, обществам, в том числе и еврейской общине. Таким образом, еврейская община здесь встраивается в общие городские практики памяти о войне и оккупации.

В Усть-Лабинске, селах Богдановке, Степном и станице Курской в местах расстрелов установлены памятники. В Курской и Степном на них даже указаны даты расстрелов. Однако ни в одном из этих населенных пунктов нет еврейских общин, приходят к этим памятникам обычно какие-то институциональные, организованные группы: администрация, сотрудники Дома культуры или коллектив и ученики школы. Исключением является село Богдановка, куда ежегодно приезжают горские евреи из соседних городов – Моздока и Нальчика.

Отличие Богдановки заключается в том, что это село было создано в 1927 г. горскоеврейскими переселенцами, в то время как в станице Курской, Степном и Усть-Лабинске еврейских общин не было, а расстреляны здесь были евреи, оказавшиеся в этих местах в эвакуации. У евреев из Богдановки в соседних городах остались выжившие родственники. Именно они и их дети приезжают в Богдановку отдать дань памяти своим родным и родным своих друзей и соседей. Жительница Нальчика рассказывала нам о поездках в Богдановку на 9 Мая:

Что происходило с горскими евреями в Ставропольском крае – поселок Богдановка, там 472 горских еврея похоронены заживо в земле. Там есть по этому поводу мемориал, каждый год накануне 9 Мая туда ездит раввин со старейшинами, читают кадиш и когда дети, когда внуки этих людей тоже принимают участие в молитвах – ездят туда. В прошлом году была пандемия – не ездили, а так стараемся 9 Мая ездить (Инф. 27).

Собеседница из еврейской общины Моздока рассказывала, что члены общины ездят не только в Богдановку, но заезжают и в Степное и станицу Курскую накануне 9 Мая, чтобы отдать дань памяти не только родным, но и другим жертвам Холокоста – тем, чьи родные далеко и приехать не могут:

Они проводят мероприятия, посвященные и Дню Победы, и [памяти] жертв нацизма – то есть мы объединяем эти мероприятия [Соб.: Но все это в районе 9 Мая?] Да, да. <...>. [Соб.: А в Богдановку вы ездите в день расстрела или 9 Мая?] На все три памятника мы ездим в мае. [Соб.: А 25 сентября?] Ну, не получается, девочки, во-первых, это для нас тоже материальное – надо автобус заказывать и для этого надо много чего (Инф. 28).

В станице Курской новый памятник, на котором указаны имена погибших, установили в 2015 г., до этого на его месте был памятный знак без упоминания евреев. О посещении старого памятника мы не слышали, к новому памятнику 9 Мая приходят работники культуры, школьники, иногда представители местной администрации.

В Степном памятник установили только в 2014 г., до этого место расстрела не было отмечено. В отличие от Курской, где место расстрела было на окраине станицы, а сейчас рядом с ним школа и Дом культуры, в Степном расстреливали за селом, и туда пешком или на общественном транспорте не добраться. Накануне Дня Победы администрация села проводит автопробег, участники которого посещают разные памятники, связанные с войной, в том числе и памятники на местах расстрелов:

Мы 8 мая ежегодно проводим автопробег по местам захоронений: у нас очень много братских могил на территории района [Соб.: Это администрация организует?] Да. [Соб.: А кто участвует?] Участвуют школьники, молодежь, ветераны <...>. Начинаем со Степного и на Богдановском колодце заканчиваем (Инф. 29).

В Степном, Курской и Богдановке для местных жителей память о расстрелах вписана в контекст общей памяти о Великой Отечественной войне. 9 Мая жители приходят возложить цветы к разным военным мемориалам, в том числе и к памятникам жертвам Холокоста. В этот же контекст встраиваются и приезжающие из Моздока и Нальчика еврейские общины, поскольку это оказывается удобно – можно присоединиться к мероприятиям. К тому же 9 Мая – выходной, и поехать к памятнику могут и те, у кого нет возможности в рабочие дни.

В Усть-Лабинске расстрел был в центре города. Здесь установлен памятник пионеру-герою Мусе Пинкензону. Рядом с ним есть табличка, рассказывающая, что на этом месте «в декабре 1942 года фашисты уничтожили 387 человек мирных жителей. Среди них был 11-летний мальчик Муся Пинкензон». Жители города рассказывали, что ходили к памятнику в советское время с учителями. Сейчас к памятнику тоже приходят и школы, и организованно члены ветеранской организации, и представители администрации. Наша собеседница из ветеранской организации назвала две даты, связанные с Великой Отечественной войной:

Мы все время туда ходим. [Соб.: А на какие даты?] Ну, во-первых, мы ходим вот на все поминальные дни: у нас 2 февраля – освобождение Усть-Лабинска от фашистов – мы туда идем, потом на День Победы (Инф. 30).

Сотрудница музея отметила другие даты, но тоже связанные с войной:

[Соб.: А есть ли какие-то специальные дни: день расстрела или, там, 9 Мая?] Ну, 9 Мая, там всегда памятные... Вот 22 июня там всегда, там прямо проводится митинг [Соб.: Прямо там, да, 22 июня?] Да, там Дом культуры городской проводит. И 9 Мая бывает что-то проводится. Ну, 15 декабря холодно, 15 декабря расстрел был. [Соб.: И на этот день тоже что-то?] Ну, не всегда. Если люди

приезжают – экскурсии идут, если кто-то приезжает в этот день. А так чтоб прям мероприятия – я не помню такого (Инф. 31).

Из интервью видно, что день расстрела не является значимым днем памяти, а к памятнику приходят, так же как в Курской, Степном, Богдановке, в те дни, когда посещают и другие военные памятники: 9 Мая, день освобождения города, 22 июня.

Получается, что в тех населенных пунктах, где известны дата и место расстрела, еврейские общины обычно посещают мемориальные места в первую очередь в день расстрела, а другие активисты памяти – в связи с датами, связанными с Великой Отечественной войной.

Таганрог оказывается исключением: вероятно, тут городская идентичность оказалась сильнее еврейской. Может быть, этому способствовало и то, что в одном месте были расстреляны разные группы горожан. Возможно, стоит учесть и то, что община в Таганроге небольшая: как и в Ставрополе, евреев, по данным переписи 2010 г., здесь меньше 0,1%. В Новозыбкове и Унече, наоборот, активисты памяти нееврейского происхождения ориентируются на день расстрела, однако в этих случаях в роли таких активистов выступают именно работники культуры и образования, очень увлеченные темой Холокоста лично. Возможно, на этот их интерес влияет то, что живут они в городах, которые с давних пор были традиционно еврейскими, поэтому и еврейская память – важная часть локальной памяти, к ней особое отношение.

Вероятно, то, что еврейские общины и погруженные в еврейский контекст активисты памяти посещают места памяти именно в «свой» день, в годовщину расстрела, которую можно назвать локальным днем памяти о Холокосте, связано с важностью дня смерти в традиционной еврейской культуре. Получается, что, приходя к месту расстрела именно в годовщину гибели, жертв поминают в день смерти – так же, как поминают своих покойных родных. То, что другие памятные дни оказываются не так важны, вполне закономерно с точки зрения традиционной культуры.

В свою очередь закономерно, что там, где нет еврейских общин, поминовение переносится почти всегда на День Победы, к нему могут добавляться другие даты, такие как день освобождения города, то есть мемориальные практики по поводу Холокоста встраиваются в практики памяти о войне.

Вторую группу – города, где известно место расстрела, но дня расстрела не знают, – составляют Псков, Рославль, Рудня, Сураж, Арзгир. Надо добавить, что группа эта выделяется условно. Это не значит, что дата расстрела в том или ином городе неизвестна в принципе, важно то, что никто из наших собеседников ее не знал и даже не предполагал, что она может быть установлена или уже известна.

Псков не был городом традиционного еврейского проживания, хотя и находился недалеко от черты оседлости. К началу XX века в городе была еврейская община. Сейчас еврейское население в Пскове тоже невелико, меньше 0,1%, однако здесь есть религиозная община и «Хэсед». Как нам говорили, в окрестностях города было несколько мест, где в войну расстреливали евреев: Лухново, Андрохово, Моглино (возможно, это не исчерпывающий список). Отчасти с этим связано и отсутствие единой мемориальной даты: расстреливали евреев в разных пригородах и в разные дни.

В еврейской общине нам рассказали, что о месте расстрела узнали только в 1990-е гг:

В [19]99 году, в начале [19]99 года, пришла женщина, а может быть это был [19]89 год, но это детали. И сказала, что вот когда во время войны она с мамой в пригороде Пскова видела, как расстреливали. Я могу ошибиться, может, не она сказала. Но сказала, что вот там-то болото, и там расстреливали евреев (Инф. 32).

Получив сведения о месте расстрела, еврейская община занялась установкой памятника, и в 2003 г. на указанном месте, в деревне Лухново, в шести километрах от города был установлен памятник. С тех пор, то есть даже чуть раньше, это место стало конвенциональным местом памяти жертв Холокоста в Пскове:

А вот когда создалась еврейская община, я тогда пришел, и потом приехали первый раз на это место, тогда там еще и памятника не было, только само место. <...> Тогда у нас большая группа была, человек 15–20 евреев (Инф. 33).

Сейчас религиозная община приезжает к памятнику в дни, близкие к 9 Мая, а «Хэсед» посещает памятник на Йом ха-Шоа и в Международный день памяти Холокоста:

[Соб.: А какая там дата?] Она, как правило, публикуется <...> выбирается чаще всего время Йом а-Шоа, потому что он на весну приходится, иногда выезды зимой делаются на День [памяти] Холокоста, могут быть и другие даты, если есть необходимость. [Соб.: А вот даты именно расстрела, который был здесь нет?] Он зимой вроде бы был, надо смотреть, сейчас я так навскидку не скажу... [Соб.: Ну, такого, чтобы ходили на такой день, как в Ростове на 11–12 августа?] Нет, нет. У нас нет такого вот как День [памяти] Холокоста в Пскове (Инф. 34).

Отсутствие локального дня памяти жертв Холокоста в Пскове объясняли тремя причинами. Во-первых, тем, что расстрел был не один: «...

здесь они, во-первых, делали все очень хитро: было же несколько акций и вывозов» (Инф. 34). Во-вторых, тем, что даты не задокументированы: «...здесь такого дня нет, потому что никто не знает тот день, когда в Пскове конкретно произошли эти два, ну те которые нам известны, эти два расстрела. Вот точная дата неизвестна, ее нет. Ни в актах ЧГК, нигде ее нет» (Инф. 35). Наконец, в-третьих, что в псковской общине почти нет пожилых людей, родившихся в Пскове: «Тут же вся еврейская община – она вся приезжая, у них у всех свой День [памяти] Холокоста» (Инф. 34).

В Пскове не знают и календарных поминальных дней – выходцы из разных мест приходят на кладбище «как привыкли». Например, наш собеседник, родившийся в небольшом городе в Белоруссии, был удивлен, что в Пскове на 9 ава на кладбище не ходит никто, кроме его семьи.

В итоге религиозная община, состоящая в основном из пожилых людей, выбрала датой посещения День Победы, вероятно, по некоторой советской инерции ходить к мемориалам в День Победы или перед ним. Однако это посещение не встроено в какой-то городской контекст, и поминовение проходит скорее по религиозному сценарию: члены общины говорили, что митингов не проводят, а зажигают свечи и кладут камешки.

Вторая община, более молодая, выбрала международные даты: «Потому что есть общая дата: она со всеми, она со всем еврейским народом» (Инф. 34). Дополнительно члены общины говорили, что Йом ха-Шоа был выбран еще и потому, что у многих родственники в Израиле – там это очень важный день: «Видимо здесь момент репатриации, который начался в [19]90-е и 2000-е годы, он здесь более ощущался. И быть с той страной, где у тебя дети, вот они вчера уехали – они там будут этот день отмечать... И здесь, да, соответственно это определяет какие-то моменты. Они там вспоминают – мы здесь вспомним» (Инф. 34). В 2020-е гг. к траурным мероприятиям на Международный день памяти Холокоста стали присоединяться также представители городской и областной администрации. Таким образом, к памятнику приходят трижды в год: 27 января проводится официальный траурный митинг по светскому сценарию, а весной каждая община ездит сама, без официальных лиц – прибраться после зимы и помянуть погибших.

В Рославле непосредственно за еврейским кладбищем, в Бухтеевом рву, находится и место расстрела: старый памятник в 2018 году был дополнен, здесь установили плиты с именами жертв. В статье С. Амосовой приводятся наблюдения: калитка ограды, окружающей памятник, была открыта на 9 ава, а в мае была закрыта [Амосова 2018б, 226], в 2022 г. в мае калитка была открыта, люди спускались к мемориалу, возлагали цветы, стояли какое-то время поодиночке или семьями, возвращались обратно на кладбище.

Специального организованного посещения памятника здесь нет, на вопрос про день расстрела никто из наших информантов ответить не смог:

[Соб.: Известна ли дата расстрела?] На памятнике написано. [Соб.: Нет, там только год. А нет даты расстрела, на которую ходят к памятнику?] Нет <...>. Ну, на День Победы, перед 9 Мая ходят школьники (Инф. 36).

Таким образом, еврейская община Рославля ходит к памятнику в традиционные поминальные дни: на Лаг ба-Омер и 9 ава, точнее сказать, в дни, близкие к этим праздникам, потому что посещение кладбища и памятника обычно переносится на ближайшие к названным датам воскресенья. В то же время Лаг ба-Омер обычно выпадает на дни, не очень далекие от 9 Мая, поэтому многие связывают его с Днем Победы. Кроме того, перед 9 Мая к мемориалу приходят школьники одной из школ (за каждой школой «закреплен» какой-то памятник; вспомним, что один из наших собеседников говорил, что в советское время памятник был «закреплен» за предприятием, где он работал).

Таким образом, поминовение жертв Холокоста в Рославле встраивается, с одной стороны, в контекст еврейской поминальной традиции, а с другой – в контекст памяти о Великой Отечественной войне. Причем школьники и еврейская община у памятника не пересекаются, общих городских мероприятий там не проводят, у тех и у других есть «свои» дни памяти: у одних – традиционные еврейские, у других – традиционные советские. Отсутствие интереса к дню расстрела объясняется, видимо, тем, что поминовение погибших в Холокосте естественно вписано в поминальную еврейскую традицию. Люди приходят на кладбище два раза в год, чтобы помянуть своих родных, тогда же происходит поминовение земляков, погибших в Холокосте, то есть в тот же традиционный «родительский» день.

Похожую картину мы наблюдали в Сураже. В 1959 г. останки расстрелянных за городом евреев были перезахоронены на еврейском кладбище, тогда же на месте захоронения был поставлен небольшой памятник. Позже рядом с ним возвели стену, на которой перечислены имена погибших, а на месте расстрела за городом в 2014 г. установили памятный камень. В Сураже, как отмечала С. Амосова, принято ходить на кладбище единожды в год на «еврейскую Радуницу» – так здесь называют Лаг ба-Омер [Амосова 2018б, 227]. Это подтверждают и материалы наших интервью. Кроме «Радуницы» называли еще День Победы, а о дне расстрела никто из наших собеседников не знал:

Ну как, памятника не было раньше. [Соб.: А потом, когда вот останки перенесли, эксгумировали и перенесли на кладбище?] Ну это, ходили и на Радуницу,

и на День Победы. [Соб.: А на день расстрела ходили?] На день расстрела нет, наверное. И я, например, точно дня расстрела этого не знаю (Инф. 37).

Некоторые наши собеседники добавляли, что в День Победы сначала приходили к центральному городскому мемориалу, а потом шли на кладбище к еврейскому:

[Соб.: А на 9 Мая сюда (на кладбище. – *Примеч. авт.*) кто-нибудь приходит?] Приходит, обязательно. Но сначала туда приходим... где общий памятник, там захоронения, часть известных, часть неизвестных солдат <...> А потом евреи сюда. И всегда так было, и когда был жив мой отец и фронтовики – там же ведь евреев была куча (Инф. 38).

По всей видимости, Сураж представляет собой тот редкий случай, когда традиция поминовения жертв Холокоста не особенно изменилась с советского времени. Наш собеседник 1952 года рождения говорит, что 9 Мая приходили к памятнику и в его детстве, и приходят сейчас. Член общины 1933 года рождения упоминал, что до перезахоронения евреи Суража посещали и место расстрела:

[Соб.: А до того, как перезахоронили, выкопали кости с места расстрела и перезахоронили, евреи приходили на это место?] Ну, конечно. Ну, как это... Приходили. Я там был сколько раз <...>. Конечно, родственники приходили. У многих дети, кое-кто вернулся с войны (Инф. 37).

Посещение места расстрела отмечено и в интервью, записанных коллегами в 2016–2017 гг. В этих записях есть рассказ о том, что после посещения кладбища «все садились в автобусы и ехали на место расстрела» [Амосова 2018б, 230]. Сейчас на Лаг ба-Омер около памятника произносят короткие речи, читают молитву, зажигают свечи, к памятнику возлагают цветы, кладут камни [Амосова 2018б, 228].

Как и в Рославле, в Сураже поминовение жертв Холокоста оказывается встроено в первую очередь в традиционный поминальный календарь. В то же время оно также встраивается в общую память о Великой Отечественной войне, но, в отличие от Рославля, на День Победы коммеморативные мероприятия тут также проводит сама еврейская община, а не «прикрепленная» школа. Поминовение жертв Холокоста органично встроено в поминовение родных, причем это сложилось еще в советское время и кардинально не менялось по сей день.

И Рославль, и Сураж были местами традиционного еврейского проживания: Сураж входил в черту оседлости, а Рославль расположен недалеко от нее, к началу XX века здесь проживало много евреев, был молельный дом, еврейское кладбище, что для города с населением около

30 000 человек показательно. По данным переписи 2010 г. в Рославле и Сураже процент еврейского населения составляет 0,25%, что выше, чем в любом областном центре, где мы работали, причем все наши собеседники (хотя их было не так много) в этих городах были коренными жителями.

Еще один город, где памятник жертвам Холокоста, как и в Сураже, стоит прямо на кладбище – Рудня. Здесь, как и в Сураже, останки расстрелянных за городом были перезахоронены на городском кладбище. Памятник был установлен в 1965 г. по проекту скульптора Л. Е. Кербеля и считается памятником культуры. Однако, в отличие от Суража и Рославля, никто нам не говорил, что ходит к памятнику в какие-либо «родительские дни». В Рудне нет еврейской общины, и единственная наша собеседница из Рудни с еврейскими корнями сказала, что знает только о том, что к памятнику приходят школьники:

Да, ходят. Постоянно за ним школьники следят, за памятником <...> [Соб.: А кроме уборки какие-то траурные митинги бывают?] Митингов не бывает, но возложения бывают. [Соб.: А на какую дату?] Перед 9 Мая и какого числа в сентябре? [Это, наверное, дата расстрела?] Ну, может быть. [Или освобождения?] Рудня была же освобождена 29 сентября. Может быть, к освобождению (Инф. 39).

В Рудне мы говорили с работниками культуры, которые также сказали, что за памятником смотрят: зимой школьники убирают снег, на 9 Мая возлагают цветы. О дне расстрела никто из наших собеседников ничего не знал.

Получается, что сложившиеся вокруг памятника в Рудне практики в наши дни вписаны в контекст посещения памятников Великой Отечественной войны. Рудня оказалась в одном ряду с Курской, Степным, Усть-Лабинском – местами, где нет еврейских общин и памятник жертвам Холокоста посещают как один из военных памятников, хотя еще в позднесоветское время эти практики, вероятно, сильно отличались²¹. Наверное, корректнее было бы сравнить Рудню с Унечей: это тоже город традиционного проживания евреев, где сейчас еврейское население крайне мало, но в Рудне не нашлось таких активистов памяти, как в Унече, поэтому новой традиции посещения мемориала на день расстрела не возникло.

²¹ В Рудне в 1960-е гг. сложилась инициативная группа, занимавшаяся установкой памятника, и, хотя большинство ее членов к тому времени жили за пределами Рудни [Вятчина, Юдкина 2018, 241–245], можно предположить, что они, во всяком случае иногда, приезжали на малую родину, в частности, чтобы посетить могилы родных и памятник.

В Арзгире памятник рядом с местом расстрела стоял как минимум с 1968 г. В позднесоветское время в канун 9 Мая к нему ежегодно устраивали факельные шествия. В 2016 г. останки погибших перезахоронили рядом и установили новый памятник в рамках проекта «Вернуть достоинство». На памятнике написано, что расстрел происходил в сентябре, но точная дата не указана, не звучала она и в наших интервью. К памятнику продолжают ходить 8 мая, перед Днем Победы, правда, один наш собеседник говорил, что сам он приходит 27 января. В 2017 г. в Арзгире 8 сентября проходил «Марш живых», как мы поняли, дата мероприятия была выбрана в связи с годовщиной открытия памятника, первоначально оно планировалось в августе одновременно в «Маршем живых» в Ростове-на-Дону. Посещение памятника в сентябре было разовой акцией, а ежегодно массово посещают место захоронения 8–9 мая. Как и в других городах и селах, где есть памятник, но нет евреев, коммеморативные практики у памятника встраиваются в контекст памяти о войне.

На примере рассмотренных пяти городов мы видим три разные варианта. Во-первых, когда день памяти встраивается в традиционный еврейский поминальный календарь, как в случае Рославля и Суража. Эта модель возможна только для мест традиционного еврейского проживания, где сложились свои локальные поминальные традиции и есть «родительские» дни. В целом этот вариант ближе всего к поминовению в день расстрела, связанному, в свою очередь, с поминовением в годовщину смерти. Именно в этих городах памятники жертвам Холокоста установлены на кладбище или рядом с кладбищем, и, возможно, именно это обстоятельство оказало влияние на то, что еврейские жители здесь не задались целью установить день расстрела и приходят к мемориалам именно в этот день, ведь прийти в традиционный поминальный день удобно всем: как членам общины, живущим в Сураже и Рославле соответственно, так и родственникам, приезжающим специально в «родительские» дни (а таких выходцев из этих городов много). Вероятно, в эту же модель вписывалась раньше и Рудня, но выпала из нее в связи с полным отсутствием еврейского населения в городе. Во-вторых, день памяти встраивается в международную память о Холокосте, как в случае Пскова. Третья модель – когда день памяти встраивается в контекст памяти о Великой Отечественной войне, как бывает чаще всего там, где есть памятник, но нет еврейской общины.

Третью группу посещенных нами мест составляют города, где никто не мог назвать день расстрела и о месте расстрела нам говорили неуверенно или противоречиво. Нас, разумеется, интересовал не поиск «настоящего» места расстрела, а коммеморативные практики, привязанные к каким-либо городским или пригородным локусам. Рассмотрим три таких случая – Краснодар, Новороссийск и Пятигорск.

Пожалуй, самый показательный пример – Краснодар. Это большой город, где есть еврейская община, синагога, различные еврейские организации. Наши собеседники знали, что расстрел евреев в Краснодаре был, но по поводу того, где это произошло, мнения расходились. В городе нет отдельного памятника жертвам Холокоста. Здесь есть стела у завода «Каскад», где предположительно убивали евреев, на стеле написано «Вечная память жертвам фашизма», но нет никакой еврейской символики. Есть также большой памятник «Жертвам фашистского террора» в Чистяковской роще. Иногда информанты называли и совсем другие места – микрорайон «Сады Калинина» (Инф. 40), двор дома на Ставропольской улице (Инф. 41), но в эти места, как мы поняли, с мемориальными целями никто никогда специально не приходит. Коммеморативная активность происходит в основном в Чистяковской роще и (в меньшей степени) у завода «Каскад»²². Дня расстрела нам не назвал никто: один человек говорил, что вроде бы в августе, другой – в сентябре, но большинство наших собеседников сказали, что про конкретный день никогда не слышали:

[Соб.: Какие проходят мероприятия, связанные с памятью о Холокосте?] Ну вот у нас в январе, мы проводим мероприятия. <...> Формат такой, больше концертно-литературный <...> [Соб.: Здесь есть день памяти местного Холокоста?] Нет, такого мы не слышали. [Соб.: День расстрела в городе или как-то?] Нет, здесь просто Международный день памяти жертв Холокоста, который в январе (Инф. 42).

Люди из разных еврейских организаций на вопрос про память о Холокосте в городе говорили о мероприятиях на 27 января, причем культурно-образовательных, а не коммеморативных. Это не значит, что культурно-образовательные мероприятия не проводятся в других городах, однако в Ростове-на-Дону или Смоленске рассказывают в первую очередь о посещениях мемориалов в дни расстрелов, а потом уже о прочем, а в Краснодаре говорят только про лекции, приуроченные к 27 января. О городском дне памяти жители или вообще никогда не слышали, или в разговоре безуспешно пытались его вспомнить:

[Соб.: Есть ли здесь местный день памяти расстрела?] Местный – да, но я вам сейчас не скажу, честно, вообще не скажу. Да, у нас даже есть место – Чистя-

²² В статье И. Ребровой говорится, что в первые послевоенные годы на местах расстрелов были памятники, но их снесли после открытия мемориального комплекса в Чистяковской (тогда – Первомайской) роще по разным техническим причинам, таким как проведение трассы или строительство завода [Реброва 2024, 254]. Как мы поняли, в отличие от памятника в Чистяковской роще, стела у завода «Каскад» в самом деле стоит примерно на месте расстрела.

ковская роща, там стоит памятник «Жертвам нацизма». Там, естественно, не указано, что это связано с евреями, но оно на самом деле и не связано, потому что это там такая была большая братская могила. А еще есть небольшая стела рядом с заводом, на улице Московской – она абсолютно неприглядная, ее никто не знает, никто не видит, там тоже написано «Жертвам фашизма», но вот именно в этот ров, первые, кто из душегубок – первые евреи были. <...> [Соб.: Рядом с этой стелой бывают какие-нибудь мероприятия?] Мы туда [приходим] на День памяти жертв Холокоста, мы собираемся, мы идем гвоздички возлагаем. А вот другое место – в Чистяковской роще – это нас уже приглашает администрация как представителей народа. [Соб.: А в Чистяковскую рощу на какую дату ходите?] Сейчас, надо поискать, наверное, что-то близко к 9 Мая (Инф. 43).

Возложение цветов в Чистяковской роще встраивается в цикл мероприятий, посвященных Великой Отечественной войне, поскольку памятник – «собирательный», в честь всех погибших во время оккупации краснодарцев, еврейской специфики у него нет.

Памятник у завода «Каскад», по нашим впечатлениям, не играет для евреев города той объединяющей роли, какая есть у памятника в Лухново под Псковом, при том, что сама ситуация похожая: евреев города убивали не в один день и не в одном месте. На возложение цветов к стеле здесь приходит, как мы поняли, небольшая инициативная группа, каких-либо мероприятий там не проводится. Современная еврейская община Краснодара больше, чем еврейская община Пскова, не только в абсолютном, но и в процентном отношении, то есть по сравнению с прочим населением города, но она, как и в Пскове, состоит из людей, переехавших из разных мест страны сравнительно недавно: среди наших собеседников почти нет уроженцев города, и даже среди молодого поколения таких – меньшинство. Коммеморативные практики евреев Краснодара, о которых нам довелось услышать, встраиваются, с одной стороны, в мировую память о Холокосте (как посещение стелы у завода «Каскад» 27 января), а с другой – в общероссийскую память о Великой Отечественной войне (как посещение Чистяковской рощи накануне 9 Мая).

В еврейской общине города Новороссийска нам рассказывали, что в День Победы приходят к памятнику «Непокоренные»:

Тут есть на въезде в город памятник, он называется, официально называется, памятник «Непокоренные» <...> [Соб.: А есть здесь в Новороссийске какая-то дата расстрела, ну чтобы ходить куда-то? Ну вот как в Змиёвскую балку все ходят 11–12 августа?] Нет, такого нет здесь. Нет, мы ходили вот к этому мемориалу на День Победы (Инф. 44).

На памятнике, который был установлен в 1963 г., написано: «Непокоренным. Замученным и расстрелянным здесь в 1943 году фашистскими оккупантами новороссийцам и воинам-десантникам Советской армии. Вечная слава павшим за свободу и независимость нашей любимой Родины!», то есть он посвящен памяти всех павших от рук немецких захватчиков – как военных, так и гражданских²³.

В Новороссийске публичные еврейские коммеморативные практики встроены в контекст общей памяти о Великой Отечественной войне, а про международные даты (27 января и Йом ха-Шоа) члены общины говорили, что проводят в эти дни культурно-образовательные мероприятия без посещения памятников. Это во многом похоже на Краснодар: 9 Мая – посещение общего памятника жертвам фашизма, в международные дни памяти Холокоста – мероприятия в школах или библиотеках. Стела «Непокоренные» здесь как бы объединяет в себе два краснодарских памятника, но коммеморативная активность с ней связана только один раз в году.

В Пятигорске, так же как в Новороссийске и Краснодаре, нет отдельно еврейского памятника. Здесь установлен советский памятник с красной звездой, на котором написано: «Здесь похоронено 68 советских граждан – женщин, детей и стариков, зверски умерщвленных в 1943 году немецко-фашистскими варварами». Наша собеседница из горскоеврейской общины Пятигорска рассказывала нам о посещении памятника:

Мемориал Холокоста находится на горе Машук. Еврейская школа каждый год посещают, следят за этим мемориалом. Ученики школы также ходят туда, посещают [Соб.: А какие-то определенные дни есть, когда ходят?] Ну, обычно это происходит ближе к Дню [памяти] Холокоста, когда вспоминают жертв. [Соб.: Общему или вот именно местному?] Не-не-не, общему [Соб.: В январе который?] Да-да-да. <...>. Община следит, на День Победы, если я не ошибаюсь, тоже ходят, почитают <...> я с детьми, со своим мужем хожу. Но как бы массово я не скажу, что туда шествие есть (Инф. 45).

Наши собеседники из ашкеназской общины Пятигорска говорили, что к этому памятнику они не приходят, поскольку вообще мест расстрела в городе несколько, и какие из них связаны именно с евреями, неизвестно. Нам также говорили, что к 9 Мая там иногда появляются

²³ Нам встречались разные мнения по поводу места, где установлен этот памятник – стоит ли памятник непосредственно на месте расстрела или недалеко от него. Кроме того, собеседники не единодушны в том, что касается самих расстрелов: только ли евреев там расстреливали или не только их. Подробности мы не выясняли, поскольку нас интересовала актуальная коммеморативная активность, а не сами исторические факты. Останки погибших, насколько мы поняли, были перезахоронены, но о посещении места захоронения нам не рассказывали.

цветы или венки от администрации, а еще, поскольку памятник около санатория, то 9 Мая к нему могут приходиться с цветами отдыхающие. Получается, что в Пятигорске коммеморативные практики также подтягиваются к двум датам: к Международному дню памяти жертв Холокоста и к Дню Победы.

Таким образом, в трех рассмотренных городах, где нет отдельных памятников жертвам Холокоста, коммеморативные практики сосредоточены у памятников, связанных с гражданскими жертвами Великой Отечественной войны. К этим памятникам во всех городах приходят в День Победы или близкие к нему дни, то есть тогда же, когда эти места посещают и другие жители города. Помимо этого, в Краснодаре и Пятигорске небольшие инициативные группы посещают памятники также 27 января – в Международный день памяти о Холокосте.

Таким образом, коммеморативную активность, связанную с памятью о Холокосте, можно свести к трем моделям, каждая из которых имеет свои варианты.

Первая – это посещение памятника в день расстрела, что соответствует посещению в традиционной культуре в годовщину смерти, либо в традиционные поминальные дни. Это разные варианты, однако оба вписываются в еврейскую традицию. Первый вариант «легитимен» с точки зрения еврейской традиции, а также в определенной мере наследует советской традиции, в которой было принято отмечать даты разных исторических событий, в том числе и трагических, например годовщины смерти В. И. Ленина²⁴. Практика поминовения в день расстрела нам встретила в семи городах. Все эти города объединяет то, что с советских времен в них были какие-то памятные знаки, которые в последние 20 лет (кроме случая Ростова-на-Дону²⁵) были заменены на новые или дополнены сведениями о погибших и еврейской символикой. В большинстве этих городов нам встречались люди, посещавшие место расстрела самостоятельно в советское время. Во всех названных

²⁴ Об этом, например, пишет Нина Тумаркин: «Ежегодно в день смерти Ленина, 21 января, по строго определенному сценарию проводились Ленинские вечера – в школах, на фабриках, а также в партийных, правительственных, армейских и профсоюзных учреждениях всех уровней» [Тумаркин 1999, 218]. Представители Коммунистической партии Российской Федерации и сегодня каждый год 21 января (день смерти В. И. Ленина) возлагают цветы к памятникам Ленину в разных городах.

²⁵ О том, почему в Ростове-на-Дону не были установлены плиты с именами погибших см.: [Кирзюк 2024, 18].

городах есть еврейские общины (хотя бы совсем маленькие, как в Унече и Минеральных Водах). Отметим, что в Минеральных Водах, где доля еврейского населения крайне незначительна (по данным переписи 2010 г. – 0,04%), этот день конкурирует с Международным днем памяти жертв Холокоста, в остальных городах же он – безусловно, главный день памяти, даже если жители города и приходят к памятникам дополнительно в другие дни.

В одних городах коммеморативные акции носят более массовый характер, в других – более камерный, где-то они полностью светские, где-то имеют религиозную составляющую (об исключительно религиозных нам не рассказывали), в некоторых городах (Ростов-на-Дону, Смоленск, Кисловодск, Новозыбков, Унеча, Минеральные Воды) на акции памяти приходят представители администрации, школы, другие общественные организации, в других (Ставрополь) – только члены общины.

Второй вариант первой модели – это посещение памятника в традиционный поминальный день еврейского календаря, в нашем случае прежде всего на Лаг ба-Омер. Этот вариант нам встретился дважды: в Рославле и Сураже. Здесь важно и то, что это города традиционного еврейского проживания, с укоренившимися традициями, памятники здесь установлены или прямо на кладбище, или рядом с ним, а поэтому оказываются естественно вписаны в поминальный обряд. Традиция приходить к этим памятникам на Лаг ба-Омер имеет давние корни, во всяком случае к ним приходили с 1960-х гг., когда они только появились. В этих случаях поминовение всегда камерное, оно может быть с чтением молитвы или ограничиваться возложением цветов, но в нем не участвуют официальные лица, «организованные» школьники.

Быть может, объединение этих двух вариантов в одну модель – спорное решение, но общим элементом для них является соответствие еврейской поминальной традиции, вернее даже – соответствие ее (традиции) интерпретации нашими информантами.

В рамках второй модели посещение памятника привязывается к датам, имеющим отношение к Великой Отечественной войне. По этой модели устроены коммеморативные практики в восьми населенных пунктах: города Таганрог, Усть-Лабинск, Новороссийск, Рудня, Арзгир, станица Курская, села Степное, Богдановка. В шести из них нет еврейских общин, поэтому поминовение жертв Холокоста, независимо от того, есть ли в том или ином месте новый памятник (на котором может быть даже написана дата расстрела), становится частью поминовения жертв Великой Отечественной войны: к памятникам приходят так же, как к другим памятникам, связанным с войной, например к Могиле Неизвестного солдата. К памятникам в этих городах приходят или представители администрации, или работники культуры, или делегации от школ, эти посещения приурочены к 9 Мая, как и посещения других подобных мест.

В Таганроге и Новороссийске характер этих визитов, видимо, определяется спецификой памятников. В Таганроге это комплекс, где есть и другие памятники, и есть городская традиция посещения их в День освобождения города, в Новороссийске – это общий памятник, связанный с жертвами войны, поэтому кажется логичным приходить к нему вместе с другими горожанами в День Победы.

Третья модель – когда посещение мемориалов происходит прежде всего в международные дни памяти о Холокосте. Так происходит в Пскове, Краснодаре и Пятигорске. Во всех трех городах международные дни памяти жертв Холокоста конкурируют с 9 Мая. Основной датой посещения во всех случаях, кроме Пскова, оказывается 27 января, и только в Пскове нам называли Йом ха-Шоа, причем в первую очередь. Что объединяет эти города? Во всех есть еврейские общины, и везде общины состоят в основном из приезжих евреев. В каждом из них собеседники не знали точно место расстрела (и был ли он один) или указывали несколько мест. То есть посещение собственно в день расстрела в этих случаях исключено, общих поминальных дней в силу разнородности самих общин (они объединяют сравнительно недавно приехавших из разных мест евреев, а не коренных жителей) в этих городах тоже нет. В такой ситуации ориентир на международный контекст, видимо, обусловлен стремлением членов общин – как сказал наш собеседник из Пскова – «быть со своим народом».

Для выбора дня памяти важны несколько факторов: во-первых, наличие еврейской общины (если ее нет, то память о Холокосте встраивается в контекст памяти о войне); во-вторых, укорененность общины в городе (первая модель вероятнее всего в тех случаях, когда память о расстреле передавалась хотя бы в каких-то семьях из поколения в поколение); в-третьих, деятельность активистов памяти (например, работников культуры или образования, для которых оказывается важным сохранить и актуализировать память о Холокосте в своем городе, как произошло в Новозыбкове и Унече). Если же в городе есть община (пусть даже довольно большая, как в Пятигорске, где процент евреев выше, чем в других обследованных нами городах), но ее члены в основном приезжие и само место памяти под вопросом, то основным днем памяти выбирается, как правило, один из международных дней памяти жертв Холокоста, чаще всего 27 января.

Список информантов

(Интервью собраны в рамках проекта «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы», хранятся в архиве Еврейского музея и Центра толерантности)

- Инф. 1 – З. А., жен., 1951 г. р., Ставрополь, зап. в сентябре 2021 г.
Инф. 2 – Ф. Е., муж., 1944 г. р., Ставрополь, зап. в сентябре 2021 г.
Инф. 3 – А. З., муж., 1937 г. р., Смоленск, зап. в мае 2022 г.
Инф. 4 – Ц. Г., жен., 1929 г. р., Смоленск, зап. в мае 2022 г.
Инф. 5 – Ч. С., жен., 1967 г. р., Новозыбков, зап. в июле 2020 г.
Инф. 6 – Р. Г., муж., 1968 г. р., Новозыбков, зап. в июле 2020 г.
Инф. 7. – У. О., жен., 1962 г. р., Ростов-на-Дону, зап. в декабре 2020 г.
Инф. 8 – С. В., жен., 1934 г. р., Ростов-на-Дону, зап. в декабре 2020 г.
Инф. 9 – С. Л., муж., 1963 г. р., Ростов-на-Дону, зап. в декабре 2020 г.
Инф. 10 – Л. О., муж., 1965 г. р., Рославль, зап. в мае 2022 г.
Инф. 11 – Ф. А., муж., 1953 г. р., Таганрог, зап. в декабре 2020 г.
Инф. 12 – М. А., муж., 1934 г. р., Ростов-на-Дону, зап. в декабре 2020 г.
Инф. 13 – жен., 1948 г. р., Рославль, зап. в мае 2022 г.
Инф. 14 – О. И., жен., 1953 г. р., Ставрополь, зап. в сентябре 2021 г.
Инф. 15 – Б. Н., жен., 1952 г. р., Новозыбков, в июле 2020 г.
Инф. 16 – М. Е., жен., 1934 г. р., Смоленск, зап. в мае 2022 г.
Инф. 17 – Б. Е., муж., 1950 г. р., Смоленск, зап. в мае 2022 г.
Инф. 18 – Л. В., жен., 1947 г. р., Кисловодск, зап. в марте 2021 г.
Инф. 19 – Ф. Д., муж., 1928 г. р., Ставрополь, зап. в сентябре 2021 г.
Инф. 20 – Н. С., муж., 1950 г. р., Минеральные Воды, зап. в апреле 2021 г.
Инф. 21 – А. М., муж., 1974 г. р., Минеральные Воды, зап. в апреле 2021 г.
Инф. 22 – Х. О., жен., ок. 1970 г. р., Пятигорск, зап. в марте 2021 г.
Инф. 23 – В. Г., жен., 1961 г. р., Новозыбков, зап. в июле 2020 г.
Инф. 24 – Н. Г., жен., 1968 г. р., Унеча, зап. в июле 2020 г.
Инф. 25 – Б. В., муж., 1936 г. р., Унеча, зап. в августе 2020 г.
Инф. 26 – И. П., жен., 1936 г. р., Унеча, зап. в июле 2020 г.
Инф. 27 – Э., жен., 1990 г. р., Нальчик, зап. в марте 2021 г.
Инф. 28 – Н. Т., жен., 1948 г. р., Моздок, зап. в сентябре 2021 г.
Инф. 29 – Ш. Г., муж., 1960 г. р., Степное, зап. в сентябре 2021 г.
Инф. 30 – Л. Ю., жен., 1948 г. р., Усть-Лабинск, зап. в апреле 2023 г.
Инф. 31 – И. Т., жен., 1953 г. р., Усть-Лабинск, зап. в апреле 2023 г.
Инф. 32 – К. Р., муж., 1950 г. р. Псков, зап. в августе 2023 г.
Инф. 33 – Ш. М., муж., 1929 г. р., Псков, зап. в августе 2023 г.
Инф. 34 – Ф. О., муж., 1977 г. р., Псков, зап. в августе 2023 г.
Инф. 35 – П. Т., жен., 1962 г. р., Псков, зап. в августе 2023 г.
Инф. 36 – Г. Л., жен., 1948 г. р., Рославль, зап. в мае 2022 г.
Инф. 37 – Л. М., муж., 1933 г. р., Сураж, зап. в июле 2020 г.
Инф. 38 – Л. Б., муж., 1952 г. р., Сураж, зап. в июле 2020 г.
Инф. 39 – К. Т., жен., 1966 г. р., Рудня, зап. в мае 2022 г.
Инф. 40 – Б. А., жен., 1947 г. р., Краснодар, зап. в апреле 2022 г.
Инф. 41 – Т. Ю., муж., 1935 г. р., Израиль, зап. по зуму в апреле 2022 г.
Инф. 42 – У. М., жен., 1964 г. р., Краснодар, зап. в апреле 2022 г.
Инф. 43 – Н. Н., жен., 1980 г. р., Краснодар, зап. в апреле 2022 г.

Инф. 44 – Б. Д., муж., 1975 г. р., Новороссийск, зап. в апреле 2023 г.
Инф. 45 – Н. Н., жен., 1980 г. р., Пятигорск, зап. в апреле 2021 г.

Литература

- Алексеевский 2013 – *Алексеевский М.* Представления о еврейских похоронно-поминальных традициях в рассказах жителей Латгалии // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Отв. ред. С. Амосова. М., 2013. С. 132–176.
- Альтшулер 2009 – *Альтшулер М.* Деятельность евреев по увековечению памяти о Холокосте в Советском Союзе в эпоху Сталина // Яд Вашем: Исследования. М.: Мосты культуры. 2009. С. 171–192.
- Амосова 2018а – *Амосова С.* Погребальные и поминальные практики евреев в России: традиции и трансформации // Живая старина. 2018. № 3 (99). С. 33–36.
- Амосова 2018б – *Амосова С.* Поминальные дни у евреев на Смоленщине и Брянщине // Евреи пограничья: Смоленщина / Отв. ред. С. Амосова. М.: центр «Сэфер», 2018. С. 221–236.
- Вятчина, Юджина 2018 – *Вятчина М., Юджина А.* Мемориализация Холокоста в Смоленской области (1943–1990 гг.): действующие лица, места и практики поминовения // Евреи пограничья: Смоленщина / Отв. ред. С. Амосова. М.: центр «Сэфер», 2018. С. 237–250.
- Громов 2008 – *Громов Д. В.* Посещение достопримечательностей как часть современного свадебного обряда // Традиционная культура. 2008. № 2. С. 28–39.
- Дымшиц 2008 – *Дымшиц В. А.* Еврейское кладбище: место, куда не ходят // Штетл, XXI век: Полевые исследования / Под ред. В. Дымшица, А. Львова, А. Соколовой. СПб., Издательство ЕУСПб, 2008. С. 135–158.
- Каспина 2020 – *Каспина М. М.* Почитание могил хасидских цадиков в XXI в.: паломнические практики // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2020. № 5. С. 140–161.
- Кирзюк 2024 – *Кирзюк А. А.* Змиёвская балка (Ростов-на-Дону): память о Холокосте в конкуренции жертв // Фольклор и антропология города. 2024. Т. VI. №1–2. С. 14–38.
- Реброва 2024 – *Реброва И.* Память в камне? История мемориализации жертв Холокоста на Северном Кавказе // Холокост и еврейское сопротивление во время Второй мировой войны. Региональные особенности на Северном Кавказе и в других регионах СССР: Сборник научных докладов и статей / Науч. ред. К. А. Пахалюк. Иерусалим: Международная ассоциация Израиль – Азербайджан «АзИз»; Институт Бен Цви в Иерусалиме, 2024/5784. С. 243–269.

- Тумаркин 1999 – *Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России*. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999. 285 с.
- Цынман 2001 – *Цынман И. И.* сост. Бабы Яры Смоленщины: появление, жизнь и катастрофа Смоленского еврейства. Смоленск: Русь, 2001. 524 с.
- Черкасски, Терушкин 2013 – Черкасски А., Терушкин Л. Стратегии советской еврейской общественности по увековечиванию памяти на примере установки памятников евреям–жертвам фашизма // *Былые годы*. 2013. №. 29. С. 69–74.
- Чеснокова 2019 – *Чеснокова Е. Г.* Повседневная культура в структуре современных поминальных практик на кладбище // *Качество жизни в фокусе междисциплинарных исследований (IX Рязанские социологические чтения): материалы Национальной научно-практической конференции с международным участием; Ряз. гос. ун-т имени С. А. Есенина, г. Рязань, 7–8 ноября 2019 г. / Отв. ред.: Р. Е. Маркин, А. В. Проноза. М.: ООО «Издательство Ипполитова», 2019. С. 188–191.*
- Rebrova 2020 – *Rebrova I.* Re-Constructing Grassroots Holocaust Memory: The Case of the North Caucasus. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2020. 369 p.
- Zeltser 2019 – *Zeltser A.* Unwelcome Memory. Holocaust Monuments in the Soviet Union. Jerusalem: Yad Vashem, 2019. 386 pp.

Modern Jewish commemorative practices in the context of the commemoration of the Great Patriotic War and the Holocaust

Irina Kozlova

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia

Cand. Sci. (Philology)

Laboratory of Theoretical Folklore Studies, Institute of Social Sciences

ORCID: 0000-0001-5466-1339

Abstract. The article deals with current Holocaust memory practices in different cities of Russia. The study is based on field materials collected in the course of expeditions under the project “Jewish Commemorative Practices and the Modern Cult of Victory”, conducted from 2020 to 2023. The expeditions were conducted

in different cities in Western and Southern Russia. The article explores discrepancies in ways the commemoration of deceased Jews takes place in different localities and factors that determine the choice of the day for visiting the memorial. Based on the collected material, the article identifies three models of commemorating the victims of the Holocaust: a commemoration on the day of execution or, as an option, traditional Jewish memorial days, a commemoration in the context of the broader commemoration of the Great Patriotic War - on the Victory Day or City Liberation Day, or a commemoration in the context of the international remembrance of the Holocaust - January 27 or on Yom HaShoah.

Keywords: commemoration, Holocaust memory, Great Patriotic War, World War II, Jewish commemorative practices.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.03

To cite: Kozlova, I. Modern Jewish commemorative practices in the context of the commemoration of the Great Patriotic War and the Holocaust. *Judaic-Slavic Journal*. 2024. 11–12 (2024). С. 51–93.

Received: 01.10.2024. *Accepted:* 24.10.2024.

References

- Alekseevskii, M., 2013, Predstavleniia o evreiskikh pokhoronno-pominal'nykh traditsiiakh v rasskazakh zhitelei Latgalii [Perceptions of Jewish funeral and memorial traditions in the stories of Latgale residents]. *Utrachennoe sosedstvo: evrei v kul'turnoi pamiati zhitelei Latgalii. Materialy ekspeditsii 2011–2012 godov* [Lost Neighborhood: Jews in the Cultural Memory of Latgale Residents. Materials from the 2011–2012 Expeditions], ed. S. Amosova, 132–176. Moscow.
- Al'tshuler, M., 2009, Deiatel'nost' evreev po uvekovecheniiu pamiati o Kholokoste v Sovetskom Soiuze v epokhu Stalina [Jewish activities to perpetuate the memory of the Holocaust in the Soviet Union during the Stalin era]. *Yad Vashem: Issledovaniia* [Yad Vasem: Studies], Moscow: Mosty kul'tury, 171–192.
- Amosova, S., 2018, Pogrebal'nye i pominal'nye praktiki evreev v Rossii: traditsii i transformatsii [Funerary and Memorial Practices of Jews in Russia: Traditions and Transformations]. *Zhivaia starina*. 3 (99), 33–36.
- Amosova, S., 2018. Pominal'nye dni u evreev na Smolenshchine i Brianshchine [The memorial days for Jews in Smolensk and Bryansk regions]. *Evrei pogranch'ia: Smolenshchina* [Jews of the Borderland: Smolensk Region], ed. S. Amosova, 221–236, Moscow.

- Viatchina, M., Yudkina, A., 2018. Memorializatsiia Kholokosta v Smolenskoj oblasti (1943–1990 gg.): deistvuiushchie litsa, mesta i praktiki pominoventiia [Holocaust Memorialization in the Smolensk Region (1943–1990): Actors, Places, and Practices of Commemoration]. *Evrei pogranich'ia: Smolenshchina* [Jews of the Borderland: Smolensk Region]. ed. S. Amosova, 237–250. Moscow.
- Gromov, D., 2008. Poseshchenie dostoprimechatel'nostei kak chast' sovremennogo svadebnogo obriada [Visiting Sights as Part of a Modern Wedding Ceremony]. *Traditsionnaia kul'tura*, 2, 28–39.
- Dymshits, V., 2008. Evreiskoe kladbishche: mesto, kuda ne khodiat [Jewish Cemetery: A Place Where No One Goes]. *Shtetl XXI vek: Polevye issledovaniia* [Shtetl 21st Century: Field Research], ed. V. Dymshits, A. L'vov, A. Sokolova, 135–158. Saint Petersburg.
- Kaspina, M., 2020. Pochitanie mogil khasidskikh tsadikov v XXI v.: palomnicheskie praktyki [Veneration of the graves of Hasidic tzaddikim in the 21st century: pilgrimage practices]. *Vestnik RGGU. Seriya «Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia»*, 5, 140–161.
- Kirziuk, A., 2024. Zmievskaia balka (Rostov-na-Donu): pamiat' o Kholokoste v konkurentsii zhertv [Zmiyovskaya balka (Rostov-on-Don): Memory of the Holocaust and competition of victims]. *Fol'klor i antropologiia goroda*, vol. 4, 1–2, 14–38.
- Rebrova, I., 2024. Pamiat' v kamne? Istoriia memorializatsii zhertv Kholokosta na Severnom Kavkaze [Memory in Stone? The History of Holocaust Memorialization in the North Caucasus]. *Kholokost i evreiskoe soprotivlenie vo vremia Vtoroi mirovoi voiny. Regional'nye osobennosti na Severnom Kavkaze i v drugikh regionakh SSSR: Sbornik nauchnykh dokladov i statei* [The Holocaust and Jewish Resistance During World War II. Regional Peculiarities in the North Caucasus and Other Regions of the USSR: A Collection of Scientific Papers and Articles], ed. K. Pakhaliuk, 243–269, Jerusalem.
- Rebrova, I., 2020, *Re-Constructing Grassroots Holocaust Memory: The Case of the North Caucasus*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 369.
- Tumarkin, N., 1999. *Lenin zhiv! Kul't Lenina v Sovetskoj Rossii* [Lenin is alive! The cult of Lenin in Soviet Russia]. Saint Petersburg, 285.
- Tsynman, I., 2001, Bab'i Yary Smolenshchiny: poiavlenie, zhizn' i katastrofa Smolenskogo evreistva [Babi Yar of Smolensk region: the emergence, life and catastrophe of Smolensk Jewry]. Smolensk, 525.
- Cherkasski, A., Terushkin, L., 2013, Strategii sovetskoj evreiskoi obshchestvennosti po uvekovechivaniiu pamiati na primere ustanovki pamiatnikov evreiam–zhertvam fashizma [Strategies of the Soviet Jewish community to perpetuate memory using the example of erecting monuments to Jewish victims of fascism]. *Bylye gody*, 29, 69–74.

- Chesnokova, E., 2019, Povsednevnaia kul'tura v strukture sovremennykh pominal'nykh praktik na kladbishche [Everyday culture in the structure of modern memorial practices at the cemetery]. *Kachestvo zhizni v fokuse mezhdistsiplinarnykh issledovaniĭ (IX Riazanskie sotsiologicheskie chteniia): materialy Natsional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem* [Quality of life in the focus of interdisciplinary research (IX Ryazan sociological readings): materials of the National scientific and practical conference with international participation]. Ed. R. Markin, A. Pronoza, 188–191. Moscow.
- Zeltser, A., 2019, *Unwelcome Memory. Holocaust Monuments in the Soviet Union*. Jerusalem: Yad Vashem, 386.

Власов Евгений Эдуардович

НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Россия

Магистр истории; аспирант

ORCID: 0009-0006-7126-2237

Факультет гуманитарных наук, Школа исторических наук

«Ландшафт памяти» села Богдановка: «место памяти» о Холокосте горских евреев

Аннотация. На месте массового убийства нацистами горских евреев в селе Богдановка (Степновский муниципальный округ, Ставропольский край) кристаллизуется сразу несколько «памятей», поддерживаемых разными акторами политики памяти: о Холокосте в отношении преимущественно горских евреев, о Холокосте вообще, а также постсоветский нарратив об убийстве «мирных жителей» (то есть включающий жителей всего населенного пункта). Автор рассматривает несколько сюжетов, касающихся еврейской истории села: разные версии связанной с мемориалом памяти; функционирование мемориала в настоящее время; неудачные попытки реституции имущества еврейских семей Богдановки. Предпринятое исследование приводит к выводу о том, что мемориал в Богдановке является значимым для сравнительно небольшой группы людей. Коммеморативные практики горских евреев 9 Мая теперь являются историческим наследием этого субэтноса. Благодаря ему члены общины могут актуализировать нарратив о Холокосте в отношении именно горских евреев. При этом тема Холокоста в Богдановке почти не выделяется в отдельное историческое повествование.

Ключевые слова: политика памяти, историческая политика, Холокост, горские евреи, Богдановка.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.04.

Для цитирования: Власов Е. Э. «Ландшафт памяти» села Богдановка: «место памяти» о Холокосте горских евреев // Judaic-Slavic Journal. 2024. № 11–12 (2024). С. 94–107.

Статья поступила: 02.07.2024. *Принята к публикации:* 17.09.2024.

Актуальность исследования, с одной стороны, объясняется уникальностью самого «ландшафта памяти», где расположен мемориал горским

евреям – жертвам Холокоста, в отношении которого реализуются разнонаправленные коммеморативные практики. С другой стороны, это исследование призвано актуализировать в академической среде тему Холокоста в отношении горских евреев. Даже в израильских исторической политике и медиа тема Холокоста в отношении не европейских групп евреев представлена слабо [Kerem 2020, 76]. Холокост принято отождествлять с европейскими евреями, несмотря на зафиксированные массовые убийства нацистами и их пособниками, в частности, горских евреев. Целью исследования является выяснение того, как уникальный нарратив о горских евреях – жертвах Холокоста в Богдановке был перенесен в область памяти локального значения (то есть значимого лишь для небольшой группы лиц) и стал продолжением советского дискурса, в рамках которого вытеснялась память о событиях Холокоста на территории СССР.

Исследуемые мемориальные инициативы в отношении Холокоста определяются с помощью понятия «места памяти» (*lieux de mémoire*) Пьера Нора. «Местом памяти» можно назвать «всякое значимое единство материального или идеального порядка, которое воля людей или работа времени превратила в символический элемент наследия некоторой общности» [Сафронова 2019, 72]. Нора считал «местом памяти» любой символ (необязательно материальный объект), «где память кристаллизуется и находит свое убежище» [Нора 1999, 17]. Однако важно оговориться, что исследуемое «место памяти» не является каноническим для России мемориалом и отвечает потребности «кристаллизации воспоминаний» лишь для узкого круга лиц [Сафронова 2019, 71–72]. Но при этом исследуемые мемориалы (на месте массового убийства евреев в Богдановке) с разной степенью полноты служат или должны были служить цели увековечения жертв Холокоста, а акторы политики памяти пытались интегрировать тему геноцида евреев в нарратив о Великой Отечественной войне – одно из главных советских, а затем российских «мест памяти».

Частью выбранной теоретической рамки является понятие «ландшафт памяти». Согласно Руди Кошар, оно «основано на идее широко определенной физической среды, охватывающей как природные, так и созданные человеком условия», в котором присутствуют воспоминания и образы как личные, так и общедоступные, когда «большое количество людей осознают коллективный смысл определенных зданий или пространств» [Koshar 2000, 9]. Как и Кошар, меня интересуют те части ландшафта памяти, которые «символизируют историческое значение для большинства членов группы» [Koshar 2000, 9], то есть в моем случае связанные с Великой Отечественной войной и Холокостом.

Интеграция темы Холокоста в память о Великой Отечественной войне требует обращения к понятиям «политика памяти» и «историческая политика». На примере России и ряда других стран Восточной Европы эти понятия концептуализирует Алексей Миллер. Политикой памяти

называются общественные практики и нормы, фреймирующие коллективную память [Миллер 2009, 6]. Исторической же политикой является утверждение политическими силами определенной трактовки исторических событий в качестве доминирующей, осуществляемое с помощью административных и финансовых ресурсов [Миллер 2009, 10].

В 1928 г. на территории села Богдановка, располагающегося неподалеку от города Моздока, с помощью Общества землеустройства еврейских трудящихся (ОЗЕТ) была сформирована сельскохозяйственная колония «Дружба», которая в 1930 г. была преобразована в колхоз «Богдановка» с преимущественно еврейским населением [Rebrova 2020, 41; Мосолова 2009]. К 1929 г. в Богдановке было «125 семей или 682 человека» [Rebrova 2020, 41]. Почти все евреи из проживавших здесь были переселенцами из селения Джегонас, горско-еврейского поселения Верхней Кубани [Мосолова 2009]. Джегонас подвергся погромам в ходе Гражданской войны, в результате чего «оставшиеся в живых... односельчане разбрелись по Северному Кавказу» [Инотаев, 2]. Так Богдановка стала одним из мест на территории Северного Кавказа с преобладающим еврейским населением в довоенные советские годы.

В июле 1942 г. нацистские войска захватили Северный Кавказ. К сентябрю «на оккупированной территории было только два крупных еврейских поселения – еврейский колхоз в Богдановке под Моздоком и еврейский квартал в Нальчике» [Дымшиц, Бегун 1999, 89]. Не сталкиваясь с военными действиями в Первую мировую войну и почти не имея сведений об отношении нацистов к евреям, «люди понятия не имели о том, что такое оккупационная власть», в частности, немецкая [Махалова 2017, 193]. Эти обстоятельства осложняли процесс эвакуации. Ко времени оккупации Богдановки в этот населенный пункт также прибыли «горские евреи из соседних деревень, они хотели быть вместе со своими соплеменниками в тяжелые дни» [Дымшиц, Бегун 1999, 89].

Широко известно, что среди нацистов были разногласия по поводу этнического происхождения горских евреев [Мурзаханов 2017, 120–127; Дымшиц, Бегун 1999, 10–11, 88–94]. Однако «нет никаких свидетельств того, что немцы даже не думали относиться к горским евреям здесь иначе, чем к их ашкеназским единоверцам: возможно, тот факт, что они жили вместе, заставил немцев рассматривать их как единое целое» [Feferman 2007, 105]. Не последнюю роль в «окончательном решении» еврейского вопроса в Богдановке сыграли коллаборационисты. Так, «в Богдановке местная коллаборационистская полиция сообщала немцам абсолютно обо всех евреях, партизанах, коммунистах и офицерских семьях» [Brooks, Feferman 2020, 195]. Причиной содействия местного нееврейского населения нацистской администрации в отношении евреев могло стать территориальное происхождение большинства евреев Богдановки: «в Богдановке и Менжинске [Менжинском – *Е. В.*] евреи были

пришлыми, советская власть разместила их на государственных землях, и местное население, считая их чужаками, относилось к ним враждебно» [Дымшиц, Бегун 1999, 90]. Этим обстоятельством пользовалась нацистская администрация, уничтожая еврейское население почти точно по списку [Brooks, Feferman 2020, 195]. 25 сентября 1942 г. на окраине Богдановки, у колодца 85-метровой глубины в двух километрах от указанного поселения, расстрелу и другим видам убийства подверглись 472 еврея [Дымшиц, Бегун 1999, 90; Инотаев, 35]. Примечательно, что в акте ЧГК¹, согласно «заявлениям местных жителей села Богдановки, которые в период расстрела находились в Богдановке», число убитых нацистами и их пособниками евреев составляло 452 человека [ГАСК. Ф. 1308. ОП. 1. Д. 89. Л. 6об]. Рассказчики-информанты, которые были свидетелями событий, будучи подверженными аберрации памяти, могли исказить реальные факты преступлений или попросту не знать имен всех погибших. Тем не менее, на основании этих данных составлялось описание процесса убийства (обстоятельства и техническая часть уничтожения людей), записывалось количество и социальные характеристики жертв, их имена, а также имена преступников, как это и произошло в отношении Богдановки [ГАСК. Ф. 1308. ОП. 1. Д. 89. Л. 6–9об; ГАРФ. Ф. Р-7021. Оп. 17. Д. 204. Л. 200]. Кроме этого, поиск имен жертв осложнен отсутствием точных списков прибывших евреев из других поселений в Богдановку. Так или иначе, Холокост в Богдановке (а также на территории соседнего хутора Менжинского) стал одним из двух мест, где произошли самые масштабные массовые убийства горских евреев нацистами и их пособниками (вторым был колхоз имени С. Г. Шаумяна в Крыму) [Brooks, Feferman 2020, 13].

Когда Богдановка и в целом весь Северный Кавказ были освобождены, выжившие представители горско-еврейского населения, преимущественно Нальчика стали проводить мемориативные практики на месте массового убийства жертв Холокоста, зачастую своих родственников. Как уже упоминалось ранее, Нальчик с его многочисленной еврейской общиной горских евреев (очевидно, более крупной общиной горских евреев, чем в Богдановке и в Менжинском) тоже входил в зону нацистской оккупации. Однако почти всем евреям Нальчика удалось спастись. Это спасение объясняется тем, что нацистская администрация пребывала здесь меньше по времени, чем в Богдановке [Дымшиц, Бегун 1999, 90]. Играет роль и тот факт, что в Нальчике случаев коллаборационизма местного населения против евреев почти не было [Дымшиц, Бегун 1999,

¹ Речь идет об актах Чрезвычайной государственной комиссии по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков и их сообщников и причиненного ими ущерба гражданам, колхозам, общественным организациям, государственным предприятиям и учреждениям СССР (ЧГК).

90]. Сохранившиеся свидетельства о жизни в Нальчике в годы нацистской оккупации показывают, что «нацисты колебались в том, как им относиться к горским евреям», а самой общине удалось доказать, что они этнически относятся к кавказским народностям [Дымшиц, Бегун 1999, 91–93; Инотаев, 41]. С окончанием войны силами горских евреев Нальчика на месте массового убийства евреев в Богдановке был возведен бетонный мемориал, символизирующий скорбящую мать. Так сложилось вернакулярное «место памяти» о Холокосте. Понятие вернакулярного «места памяти» подразумевает в данном случае стихийно сложившуюся память локального сообщества, без участия акторов исторической политики или официальных акторов политики памяти. История мемориала в Богдановке началась с низовых практик поминовения родственников, шире – представителей горских евреев. Затем коммеморация достигла такого масштаба, что удалось выстроить здесь памятник.

Согласно архивным фотографиям, представленным в свободном доступе в сети Интернет, надпись на табличке первого памятника, выстроенного общиной горских евреев, гласила: «Здесь похоронено 470 человек мирных жителей стариков женщин и детей убитых фашистскими захватчиками [Орфография сохранена – Е. В.]». Выходит, уже первый памятник жертвам Холокоста в Богдановке содержал нейтрализующий нарратив об уничтоженных здесь мирных жителях, без привязки к их национальному признаку. По-видимому, такая формулировка была выбрана для того, чтобы избежать обвинений в нарушении исторической политики СССР. Связано это было с доминирующим нарративом о советском народе, пострадавшем в годы Великой Отечественной войны, где евреи не являлись отдельной группой жертв нацистских преступлений, а геноцид в отношении евреев признавался исключительно как национальный нарратив. После войны во многих советских ведомственных документах, даже в актах ЧГК, национальность жертв нацистов и их пособников могла заменяться понятиями «советские граждане» и «мирные граждане». Примечательно, что в актах ЧГК в отношении Богдановки евреи единожды указывались в качестве основной группы жертв нацистской администрации:

«С первых же дней оккупации села Богдановки, где проживало на 90% *еврейское* [Курсив мой – Е. В.] население, немецко-фашистские захватчики начали грабить мирное население, начали забирать скот как колхоза, так и принадлежащий колхозникам, а также забирать продовольствие и домашние личные вещи» [ГАРФ. Ф. Р-7021. Оп. 17. Д. 204. Л. 200; ГАСК. Ф. 1308. Оп. 1. Д. 89. Л. 6].

На строительстве мемориала в Богдановке горские евреи Нальчика не остановились в вопросе мемориализации Холокоста горского еврейства. Известно, что в 1960-е годы эта еврейская община «обратилась в краевой суд с просьбой

о выдаче из архивов документов, свидетельствующих о фактах геноцида над еврейским народом, для создания небольшого музея в г. Нальчике», но «Верховный суд письмом от 27 октября 1967 года отказал в создании такого музея» [Рафаилов 2004, 95].

Почти за все советское время памятник претерпевал небольшие изменения, которые не нарушали изначальный внешний облик. Но к концу 1980-х гг. потребовалась его реставрация из-за разрушающейся бетонной структуры мемориала. Вопрос о реставрации памятника поднимался еврейской общиной в письме-обращении на имя первого секретаря Ставропольского райкома КПСС Михаила Горбачева [Рафаилов 2004, 91]. Но вместо полной реставрации мемориала с помощью государственного бюджета удалось лишь покрасить деревянный забор [Рафаилов 2004, 91]. Тогда реставрацию члены еврейской общины Нальчика просили произвести «за счет оставшегося от погибших имущества: домов, приусадебных участков» [Рафаилов 2004, 91, 95–96]. Но реституцию имущества евреев Богдановки осуществить не удалось. Ответ административных органов лишь гласил, что все недвижимое имущество жертв Холокоста в Богдановке было передано в руки государства, которое не намеревалось запускать процесс возвращения жилья жертвам войны, по-видимому, из экономических соображений.

Существующий в настоящее время памятник на территории Богдановки был выстроен только к 1990 г. Новая версия памятника стала возможна благодаря средствам, которые собрали представители горско-еврейской общины Нальчика. Ключевым инициатором воплощения и изменения мемориала погибшим горским евреям в Богдановке был Семен Акимович Инотаев, уроженец Джегонаса, представитель горско-еврейской общины Нальчика и человек, потерявший близких в годы Холокоста, в частности на территории Богдановки. Он же стал председателем созданной еврейской общиной Нальчика комиссии по реставрации памятника в Богдановке [Рафаилов 2004, 91]. В очерках Семена Инотаева сообщается, что на открытии нового памятника в Богдановке присутствовала женщина (по приглашению самого Семена Акимовича), которая была спасена русской женщиной Анастасией Петровной от убийства нацистами и их пособниками в Богдановке:

«Она подошла к коменданту фашистов, еще когда собравшиеся находились около школы и попросила его освободить ее внучку по имени Алису. Этой девочке было всего 14 лет. <...> Мать и два брата Алисы остались в распоряжении коменданта и были расстреляны» [Инотаев, 35].

В 1992 г., через год после воплощения нового памятника, Семен Инотаев добился установки таблички с именами жертв массового убийства

в Богдановке, составленный в основном по данным актов ЧГК. Установка таблички с именами погибших на мемориале в Богдановке является следствием особенной постсоветской памяти о Холокосте на Северном Кавказе: «ее эволюция от единой, обезличенной памяти о героях и жертвах войны к попыткам вспомнить людей как личности и индивидуальности» [Rebrova 2020, 120].

Воплощенный в 1990-е гг. в Богдановке памятник точно посвящен гражданским жертвам войны. На переднем плане здесь оказывается семья (по внешним признакам, горских евреев) с испуганными лицами, которым не удалось спастись от нацистского режима. Пробразом мужского персонажа скульптуры стал один из родственников Семена Инотаева. Как сообщила дочь Семена Акимовича, «отец дал мастерам [по изготовлению мемориала – Е. В.] фотографию своего родного дяди, который там погиб, его жены и внука. Их обличье в этом памятнике» [Назарова 2023].

На заднем плане, огибая скульптуру, расположена бетонная стена с именами погибших здесь людей. Кроме имен жертв, присутствуют надписи, объясняющие значение мемориала:

«Здесь похоронены 472 человек стариков женщин и детей села Богдановка расстрелянных немецко-фашистскими захватчиками 25 сентября 1942 года [Орфография сохранена – Е. В.]»;

«Вечная память безвинным жертвам фашистских варваров двадцатого века» и «Памятник реконструирован в 1991 году Инотаевым С. А. за счет пожертвований родственников погибших от рук фашизма в 1942 году [Орфография сохранена – Е. В.]».

Внешний вид памятника, несмотря на визуальную контекстуализацию на жертвах среди обычных людей, является абстрактным. Нет ни одной поясняющей надписи рядом с этим мемориальным объектом о том, что это место массового убийства именно еврейского населения. Этот абстрактный памятник без контекстуализации на теме Холокоста, с одной стороны, все еще позволяет передать ужасы Холокоста, но только для тех, кто заранее ознакомился с информацией об этом «месте памяти», для кого понятие Холокоста закреплено в культурной памяти. С другой стороны, абстрактный памятник без контекстуализации лишен смысла для тех, кто не знаком с историей этого «места памяти» и Холокоста, а, значит, сам мемориал рискует быть неправильно «прочитанным».

Кроме того, на онлайн-картах платформ Google и «Яндекс» названия этого мемориала передают два разных нарратива о Холокосте. Google-карты сообщают о том, что это «памятник жертвам холокоста [Орфография

сохранена – Е. В.]». А на Яндекс-картах указано, что это «братская могила 470 мирных советских граждан, расстрелянных в 1942–1943 гг.».

Таким образом, выстроенный силами горско-еврейской общины мемориал, смысл которого состоял в увековечении жертв Холокоста, «не позволяет» говорить, что он полностью выполняет свою функцию. Текущий памятник стал продолжением советского дискурса о гражданских жертвах войны – мирных гражданах, без привязки к их этническому признаку. И, тем более, на памятнике нет контекстуализации на горских евреях, наиболее пострадавшей группе в этом месте массового убийства.

В настоящее время есть следы вмешательства во внешний облик памятника: в месте о численности уничтоженных в этом месте людей² и в тексте таблички об участниках воплощения этого мемориала. По словам главы Богдановского сельского поселения Константина Турманова, сделали это школьники³.

Кроме мемориала на месте массового уничтожения в Богдановке, горско-еврейской диаспорой в США, а именно Александром Кишиевым, было инициировано «возведение в 2010 году мемориального камня в честь 473 человек (его родственники были среди них), ставших жертвами Холокоста в Богдановке в 1942 году» [Rebrova 2020, 126]. Этот мемориальный камень находится в возведенном в 2010-х годах в нью-йоркском районе Манхэттен-Бич мемориальном комплексе, посвященном жертвам Холокоста, и имеет следующую надпись на русском (с переводом на английский) языке:

«Вечная память родным и близким, сотням жителей села Богдановка Ставропольского края, погибшим от рук немецко-фашистских оккупантов и местных палачей в сентябре 1942 года» [Rebrova 2020, 126].

Имеющие локальный характер памяти мемориалы, возводимые экспатриатами на местах нового жительства, «обращены к транснациональной аудитории, они становятся важным элементом международной памяти о Холокосте» [Rebrova 2020, 126].

Теперь я хочу показать, как отсутствие контекстуализации мемориала в Богдановке на евреях – жертвах Холокоста поддерживается в настоящее время. На территории села Богдановка есть еще один памятник. Это мемориальная стела с пятиконечной звездой в память о погибших воинах РККА в годы Второй мировой войны. Вокруг стелы организован парк Победы. В настоящее время существует попытка связать нарративы о гражданских жертвах нацистов и их пособников, уничтоженных

² По-видимому, кто-то, ссылаясь на акты ЧГК, приписал цифру «5» над цифрой «7» в месте памятника, где выгравировано число «472», чтобы изменить количество жертв нацистского режима в Богдановке на памятнике.

³ Интервью с К. Турмановым состоялось в рамках проекта Еврейского музея и Центра толерантности «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы».

на территории Богдановки, и о погибших войнах РККА. Перед входом в парк Победы был установлен стенд, информация на котором гласит:

«Здесь шли ожесточенные бои. В с. Богдановка были замучены и зверски убиты 472 мирных жителя».

Так, новый стенд еще больше вытесняет память о Холокосте в Богдановке. Причем, расположение нового стенда «позволяет» говорить о конкуренции «мест памяти» на территории одного населенного пункта на уровне топографии, делая приоритетным парк Победы.

Память о Холокосте, в центре которой находятся гражданские жертвы войны, причем представители определенной этнической группы, признающиеся уникальными жертвами нацизма, выбивается из государственного нарратива о Победе. Сейчас включение в российскую политику памяти темы о массовых убийствах еврейского населения нацистами и их пособниками осложняется конфликтным вопросом о масштабе страданий каждой отдельной группы жертв войны. В частности, недавно в российской публичной сфере появился термин «геноцид советского народа», а 19 апреля проводится «День единых действий в память о геноциде советского народа нацистами и их пособниками в годы Великой Отечественной войны» по инициативе федерального проекта «Без срока давности».

Существующий памятник в Богдановке открылся 9 мая 1991 года [Рафаилов 2004, 95]. Это был сознательный шаг членов еврейской общины Нальчика: приурочить открытие мемориала к символической дате, внесенной в государственный календарь. Во многом, такая символическая связь с Днем победы (и, в некоторой степени, отсутствие прямой контекстуализации мемориала на жертвах Холокоста) обосновывается военным опытом членов комиссии (С. А. Инотаев в прошлом – ветеран войны и сотрудник госбезопасности СССР) по реставрации памятника и оказанной финансовой и административной помощью членов Совета ветеранов в городе Нальчике [Рафаилов 2004, 94]. Однако, еще в советское время членами горско-еврейской общины сформировалась особая практика поминовения погибших в годы Холокоста своих родственников. Тогда, 9 мая собиралась большая автоколонна из тех, чьи родственники погибли в годы Холокоста и отправлялась в Богдановку [Майман 2020, 165–166].

Известно, что до настоящего времени горские евреи продолжают выезды на место массового убийства евреев в Богдановке в канун 9 мая. Теперь здесь слышны слова молитвы Кадиш. Ставшая традиционной для горских евреев дата поминовения жертв Холокоста была наращена новыми символическими элементами. На территории мемориала в Богдановке в дни коммеморации ныне появились религиозные практики и израильская символика. Из-за границы приезжают (и делали это в постсоветское время, в 1990-е годы) родственники тех, кто стал жертвой

Холокоста в Богдановке: «съезжаются со всех концов мира родственники погибших, чтобы отдать дань памяти» [Рафаилов 2004, 95].

Факт ежегодного посещения мемориала в Богдановке 9 мая подтверждают и представители еврейской общины Моздока. В частности, вдова еврея Верман Л. Ю. сообщает, что 9 мая члены общины посещают мемориалы в Богдановке, в станице Курской и в селе Степном [Верман 2023]. Бакшиева С. Ю., говоря о факте посещения мемориала в Богдановке, в качестве регулярной даты поминовения указывает 9 мая [Бакшиева 2023]. Мурзаханова Л. Б. сообщает, что коммеморативные практики горских евреев в Богдановке проходят в другие дни мая, но обязательно приурочены именно к Дню Победы [Мурзаханова 2023]. Глава поселения Константин Турманов тоже называет 9 мая как ключевую дату коммеморативных практик еврейской общины на территории изучаемого мемориала.

В настоящее время среди израильских государственных праздников появился новый, инициированный горским евреем. День спасения и освобождения посвящен чествованию всех военных и гражданских лиц, способствовавших спасению евреев во времена Второй мировой войны (праведников народов мира). Инициатива по созданию Дня спасения и освобождения исходила от представителя горско-еврейской общины Германа Захарьяева. Этот праздник является аналогом отмечаемого 9 мая по солнечному календарю Дня Победы, но теперь «как религиозный праздник»: «иудеи в синагогах благодарят Всевышнего и Красную армию за спасение еврейского народа от полного уничтожения нацистами во время Второй мировой войны» [Коробов 2022].

Эта практика поминовения жертв Холокоста привела к гибридной форме, с помощью которой нарратив о Холокосте «встраивается» в героический нарратив о победе СССР в Великой Отечественной войне. Если акторами коммеморации выступают представители еврейских организаций, силами которых артикулируется память о погибших евреях, такая форма памяти не приводит к вытеснению Холокоста. С другой стороны, происходит соединение с коммеморацией Дня Победы на территории Богдановки, проводимое силами местной администрации, в том числе, на месте массового убийства евреев. Все это делает мемориал в Богдановке, с одной стороны, вписанным в нарратив о Великой Отечественной войне – «место памяти» национального значения, «миф происхождения»⁴ российской нации. С другой стороны, память о массовом убийстве евреев в Богдановке остается «местом памяти» локального значения.

⁴ Под мифом здесь надо понимать не ложь или вымысел (наиболее распространенное значение этого слова в современной российской публичной сфере), а священную историю, объясняющую происхождение народа, племени или любой другой группы. Понятие «учредительный миф» сегодня часто используется в мнемонических исследованиях.

Таким образом, советская историческая политика, которой акторы политики памяти были вынуждены следовать; неудавшаяся реституция имущества евреев села Богдановки предопределили последующее развитие мемориала. Сейчас жертвы Холокоста в Богдановке именуются нейтрализующим их этническую принадлежность понятием мирных граждан, а практики поминовения с упоминанием этнической принадлежности погибших в Богдановке на месте мемориала производятся только с помощью представителей горско-еврейской общины.

Получается, что память о Холокосте горских евреев в Богдановке имеет локальный характер. Мемориал в Богдановке является «местом памяти» не национального, а в лучшем случае локального значения, то есть пользующегося спросом у сравнительно небольшой группы людей. Коммеморативные практики горских евреев на 9 мая теперь являются историческим наследием этого субэтноса, с помощью которого члены горско-еврейской общины могут актуализировать нарратив о Холокосте в отношении именно горских евреев. Но физическая контекстуализация на евреях-жертвах Холокоста, в целом, на месте мемориала так и не была произведена. Тема Холокоста в Богдановке почти не выделяется в отдельное историческое повествование. Нарушены границы уникальности Холокоста и помещены в другую универсалистскую перспективу.

Источники

- Бакшиева 2023 – Интервью с Бакшиевой С. Ю. / записали Дымшиц В., Мороз А., Юдкина А., информант Бакшиева С. Ю. URL: <https://sfira.org/interview/view?id=856> (дата обращения: 30.09.2024). Мин. 148.
- Верман 2023 – Интервью с Верман Л. Ю. / записали Агабабян А., Падалко С., информант Верман Л. Ю. URL: <https://sfira.org/interview/view?id=860> (дата обращения: 30.09.2024). Мин. 20.
- Мурзаханова 2023 – Интервью с Мурзахановой Л. Б. / записали Мороз А., Падалко С., Чиркина Л., информант Мурзаханова Л. Б. <https://sfira.org/interview/view?id=864> (дата обращения: 30.09.2024). Мин. 10.
- Назарова 2023 – Интервью с Назаровой Т. С. / записали Агабабян А., Юдкина А., информант Назарова Т. С. <https://sfira.org/interview/view?id=907> (дата обращения: 30.09.2024). Мин. 58.
- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-7021. Оп. 17. Д. 204. «Акты и заявления на ущерб, причиненный немецко-фашистскими захватчиками гражданам Курского р-на». Л. 200.
- ГАСК – Государственный архив Ставропольского края. Ф. 1308. Оп. 1. Д. 89. «Акты о злодеяниях немецко-фашистских захватчиков в Курском районе Ставропольского края», 1943. Л. 6–9об.

Инотаев – Инотаев С. А. Трагическая история еврейских общин Северного Кавказа. Очерк // Отдел хранения Еврейского музея и Центра толерантности.

Коробов 2022 – Коробов П. Евреи отметили День Победы по иудейскому календарю // Коммерсантъ. 26.05.2022. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/5369375> (дата обращения: 30.09.2024).

Литература

Дымшиц, Бегун 1999 – *Дымшиц В., Бегун И.* (ред.), 1999. Горские евреи: История, этнография, культура. М.: ДААТ/Знание. 462 с.

Майман 2020 – *Майман М.* Коллективная память о Холокосте среди горских евреев современного Израиля: Сдерот (case study) // *Judaic-Slavic Journal*. 2020. №2. С. 151–184.

Махалова 2017 – *Махалова И. А.* Особенности Холокоста в Крыму и на Северном Кавказе // *Российская история*. 2017. №5. С. 192–198.

Миллер 2009 – Миллер А. Россия: власть и история // *Pro et Contra*. 2009. Том 13, № 3–4. С. 6–23.

Мосолова 2009 – *Мосолова Е. С.* Джегонасский // *Российская еврейская энциклопедия*. 9 июля 2009. <https://rujen.ru/index.php/%D0%94%D0%96%D0%95%D0%93%D0%9E%D0%9D%D0%90%D0%A1%D0%A1%D0%9A%D0%98%D0%99> (дата обращения: 30.09.2024).

Мурзаханов 2017 – *Мурзаханов Ю. И.* Холокост и горско-еврейские общины // *Кавказология*. 2017. №3. С. 120–127.

Нора 1999 – *Нора П.* Проблематика мест памяти // *Франция-память*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. С. 17–50.

Рафаилов 2004 – *Рафаилов А. А.* Заживо погребенные. Кисловодск: Северо-Кавказское издательство «МИЛ», 2004. 195 с.

Brooks, Feferman 2020 – *Brooks C. and Feferman K eds.*, 2020. *Beyond the Pale: The Holocaust in the North Caucasus*. Rochester: University of Rochester Press. 320 p.

Feferman 2007 – *Feferman K.* Nazi Germany and the Mountain Jews: Was There a Policy? // *Holocaust and Genocide Studies*. 2007. Vol. 21, Issue 1. P. 96–114.

Kerem 2020 – *Kerem Y.* Tangential representation of the Sephardim and Mizrahim in the Holocaust: multi-cultural diversity lost under the Ashkenazi hegemony // *Этнография*. 2020. №2. С. 66–79.

Koshar 2000 – *Koshar R.* From Monuments to Traces: Artifacts of German Memory, 1870–1990. Berkeley: University of California Press, 2000. 352 p.

Rebrova 2020 – *Rebrova I.* Re-Constructing Grassroots Holocaust Memory: The Case of the North Caucasus. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2020. 369 p.

“Landscape of memory” of Bogdanovka village: the “realm of memory” of the Holocaust of Mountain Jews

Vlasov Yevgeniy Eduardovich

National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, Russia

Master of History; postgraduate student

ORCID: 0009-0006-7126-2237

Abstract. The site of the mass murder of Mountain Jews by the Nazis in the village of Bogdanovka, Stavropol Krai, is a place where several “memories” converge, supported by different players in the field of Politics of Memory. These memories include the Holocaust, specifically the fate of Mountain Jews, as well as the Holocaust more generally, and the post-Soviet discourse about the killing of “civilians”, which includes the residents of the entire village. The author explores several aspects of the Jewish history in Bogdanovka: different interpretations of the memorial, the current state of the memorial site, and unsuccessful attempts to return the property of the Jewish families of Bogdanovka. The article concludes that the Bogdanovka memorial is relevant to a relatively small number of people... The commemoration of Mountain Jews on May 9 is now a historical tradition of this sub-ethnic group, through which members of the Mountain Jewish community can understand the Holocaust in relation to their own history. At the same time, the theme of the Holocaust is not emphasized as a separate historical event in Bogdanovka.

Keywords: politics of memory, politics of history, Holocaust, Mountain Jews, Bogdanovka.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.04

To cite: Vlasov, E. “Landscape of memory” of Bogdanovka village: the “realm of memory” of the Holocaust of Mountain Jews. *Judaic-Slavic Journal*. 2024. 11–12 (2024). P. 94–107.

Recieved: 02.07.2024. **Accepted:** 17.09.2024.

References

Brooks, C., Feferman. K., eds, 2020. *Beyond the Pale: The Holocaust in the North Caucasus*. Rochester: University of Rochester Press, 320.

- Dymshits, V., Begun, I., eds., 1999. *Gorskie evrei: Istoriya, etnografiya, kul'tura* [Mountain Jews: History, ethnography, culture]. Moscow: DAAT/Znanie, 462.
- Feferman, K., 2007. Nazi Germany and the Mountain Jews: Was There a Policy? *Holocaust and Genocide Studies.*, Vol. 21, Issue 1, 96–114.
- Kerem, Y., 2020, Tangential representation of the Sephardim and Mizrahim in the Holocaust: multi-cultural diversity lost under the Ashkenazi hegemony // *Etnografiya.* №2, 66–79.
- Korobov, P. Evrei otmetili Den' Pobedy po iudejskomu kalendaryu [Jews celebrated Victory Day according to the Jewish calendar]. *Kommersant.* 26 May 2022. <https://www.kommersant.ru/doc/5369375> (date of visit: 30.09.2024).
- Koshar, R., 2000, From Monuments to Traces: Artifacts of German Memory, 1870–1990. Berkeley: University of California Press, 352.
- Mahalova, I. A., 2017, Osobennosti Holokosta v Krymu i na Severnom Kavkaze [Characteristics of the Holocaust in Crimea and the North Caucasus]. *Rossijskaya istoriya,* №5, 192–198.
- Majman, M. 2020, Kollektivnaya pamyat' o Holokoste sredi gorskih evreev sovremennogo Izrailya: Sderot (case study) [The Collective Memory of the Holocaust Among Mountain Jews in Modern Israel: Sderot (case study)]. *Judaic-Slavic Journal,* №2, 151–184.
- Miller, A., 2009, Rossiya: vlast' i istoriya [Russia: power and history] . *Pro et Contra,* Vol. 13, № 3–4, 6–23.
- Mosolova, E. S. Dzhegonasskij. *Rossijskaya evrejskaya enciklopediya. 9 iyulya 2009.* <https://rujen.ru/index.php/%D0%94%D0%96%D0%95%D0%93%D0%9E%D0%9D%D0%90%D0%A1%D0%A1%D0%9A%D0%98%D0%99> (date of visit: 30.09.2024).
- Murzahanov, Yu. I., 2017, Holokost i gorsko-evrejskie obshchiny [The Holocaust and Mountain Jews community]. *Kavkazologiya,* №3, 120–127.
- Nora, P., 1999, Problematika mest pamyati [Problematics of the realms of memory]. *Franciya-pamyat* [France Memory], P. Nora, M. Ozuf, Zh. de Pyuimezh, M. Vinok eds. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo S.-Peterb. un-ta, 17–50.
- Rafailov, A. A., 2004, *Zazhivo pogrebyonnye* [The buried alive]. Kislovodsk: Severo-Kavkazskoe izdatel'stvo «MIL», 195.
- Rebrova, I., 2020, *Re-Constucting Grassroots Holocaust Memory: The Case of the North Caucasus.* Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2020. 369.

Анна Кирзюк

Российская академия народного хозяйства и государственной службы,
Москва, Россия

Кандидат философских наук

ORCID: 0000-0001-8853-0003

Лаборатория теоретической фольклористики, Институт общественных наук

Российские активисты памяти о Холокосте: что их объединяет и что ими движет*

Аннотация. Статья посвящена активистам памяти о Холокосте в современной России. Материалом для статьи послужили 20 интервью с активистами памяти о Холокосте, записанные на бывших оккупированных территориях (Северный Кавказ, Калмыкия, Брянская и Псковская области) в 2020–2023 гг. Несмотря на возрастающий интерес *memory studies* к мемориальному активизму, сами активисты памяти – их мотивы, их социальные и биографические характеристики – до сих пор не становились объектом специального интереса исследователей. Российские активисты памяти о Холокосте не принадлежат к одной этнической группе и не объединены общими политическими взглядами. В статье показано, что многих активистов объединяет «отделенность» от локального сообщества: несмотря на разный социальный и этнический бэкграунд, они являются для местного сообщества «чужими» по тем или иным параметрам. Эта «отделенность» связана как с природой локального активизма в целом, так и со статусом Холокоста в советско-российской культуре памяти, где поддержание памяти о его жертвах не является обычным и самоочевидным занятием. Нередко стимулом к активизму становится столкновение с иной, «космополитичной» культурой памяти, где Холокост мыслится как одно из важнейших событий Второй мировой войны и существует моральный императив помнить о его жертвах. В статье также выделены и проанализированы мотивы активизма.

Ключевые слова: мемориальный активизм, память о Холокосте в России, «космополитичная» память, культура памяти, «отделенность».

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.05

* Исследование было проведено в рамках грантовой программы Исследовательского центра Частного учреждения культуры «Еврейский музей и Центр толерантности» (Москва) при финансовой поддержке А. И. Клячина.

Для цитирования: Кирзюк А. А. Российские активисты памяти о Холокосте: что их объединяет и что ими движет // *Judaic-Slavic Journal*. 2024. № 11–12 (2024). С. 108–132.

Статья поступила: 24.09.2024. *Принята к публикации:* 01.10.2024.

Введение

Тема мемориального активизма в последние годы привлекает все больше внимания специалистов в области *memory studies*, подтверждением чему может служить недавно вышедший в издательстве “Routledge” справочник на эту тему [Gutman, Wüstenberg 2023]. Однако сами активисты памяти – их личные пути в активизм, мотивы, социальные и биографические характеристики – до сих пор не становились объектом специального интереса исследователей¹. Настоящая статья может частично восполнить этот пробел на российских материалах.

Составители справочника, посвященного активизму памяти, определяют это понятие следующим образом: активизм памяти — это «стратегическая коммеморация спорного прошлого, осуществляемая без участия государства и нацеленная на мнемонические или политические изменения»² [Gutman, Wüstenberg 2023, 4]. Целью мемориального активизма в таком понимании является изменение мемориального ландшафта и – в перспективе – существующего в обществе режима публичной памяти. Некоторые активисты памяти о Холокосте, о которых пойдет речь в этой статье, занимаются мемориальным активизмом именно такого рода. Активисты, добивающиеся обозначения Змиёвской балки как места памяти жертв Холокоста, а не «мирных советских граждан», или пытающиеся установить кенотаф расстрелянным евреям-беженцам в центре ставропольского села, действительно оспаривают господствующий мнемонический режим. Однако существуют и другие формы коммеморации Холокоста, которые не имеют подобных стратегических целей, но могут рассматриваться как активистские. В данной статье термин «мемориальный активизм» (или «активизм памяти») будет пониматься более широко. Активистами памяти я буду называть людей, которые из личных побуждений, а не по предписанию тех или иных институтов поддерживают память о жертвах Холокоста. Формы этой поддержки могут быть разными – расчистка места захоронения, работа по установке памятных знаков, поддержание в порядке памятников и территории

¹ В отличие от политических активистов и градозащитников [см., например: Клеман, Мирясова, Демидов 2010].

² Перевод автора статьи.

вокруг них, поиск имен жертв и сведений о расстрелах, регулярное поминовение жертв в индивидуальном формате, организация коллективных поминальных акций и т. д.

В развитии инфраструктуры памяти о Холокосте важную роль сыграли организации, прежде всего Российский еврейский конгресс (РЕК) и Научно-просветительский центр (НПЦ) «Холокост». Начиная с 2009 г. в рамках программы РЕК «Вернуть достоинство» установлено 92 памятных знака³ жертвам Холокоста на бывших оккупированных территориях. Однако не менее важную роль в создании и функционировании этой инфраструктуры играли и играют местные активисты. Очень часто именно они находят места захоронения жертв, занимаются их первичным обустройством (например, очищают заброшенное место от мусора, устанавливают там самодельные памятные знаки), привлекают к ним внимание местного сообщества и общероссийских еврейских организаций. Нередко именно от них исходит инициатива по установке памятников. Благодаря их деятельности эти памятники «работают», то есть становятся местом регулярной коммеморативной активности.

В первой части статьи речь пойдет об одной характеристике, объединяющей многих российских активистов памяти о Холокосте, и о ее связи с российской культурой памяти. Во второй части статьи я назову и попытаюсь проанализировать эксплицитно проговариваемые и имплицитные мотивы мемориального активизма.

Материал для статьи собирался в рамках проекта «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы» в 2020–2023 гг. на бывших оккупированных территориях. Во время работы над проектом был сформирован разнообразный и обширный корпус материалов, связанных с памятью о Великой Отечественной войне (ВОВ) и Холокосте, в том числе записано 21 интервью с активистами памяти о Холокосте в Ставрополе и Ставропольском крае, в Брянской области, в Калмыкии, в Псковской области, в Ростове-на-Дону и в Моздоке.

Активисты памяти о Холокосте и «отделенность»

В советское время существовало два типа активистов памяти о Холокосте. Первый тип – группы активистов, поддерживающих семейную и локальную память о Холокосте. Добиваясь установки памятника погибшим или собираясь на месте расстрела, эти люди поминали своих родственников и других земляков. Как правило, это были родственники погибших или выходцы из одного населенного пункта, образующие ква-

³ Подробнее о проекте см. здесь: <https://rjc.ru/ru/projects/project-42> (дата обращения: 01.12.2024).

зиродственную группу. Если такой группе удавалось обустроить место памяти и организовать регулярное коллективное поминовение жертв, то там происходили ежегодные встречи евреев-земляков, в послевоенное время живших уже в других городах Советского Союза. Именно такие группы активистов описывает в своей книге Аркадий Зельцер [Zeltser 2019, 226–231, 239–245]. Второй тип – это активисты протестной (политической) коммеморации. Такие группы состояли из евреев-отказников и еврейских диссидентов, которые поминали не только своих родственников, но и жертв Холокоста вообще и соединяли коммеморацию с политическими требованиями – против государственного антисемитизма, дискриминации и за право евреев на репатриацию⁴. Активисты протестной коммеморации устраивали траурные митинги или в крупных городах, не входивших в зону нацистской оккупации, или приезжали (нередко – из других городов) к Бабьему Яру, который в позднесоветские годы стал не только символом Холокоста, но и символом замалчивания этой трагедии советским государством.

Сегодня таких активистских групп не существует. Группы, объединенные родственными и земляческими узами, распались после массовой эмиграции евреев в 1990-е гг. и по естественным причинам – из-за ухода военного и послевоенного поколений из жизни. Политические требования, которые выдвигали активисты позднесоветской протестной коммеморации, потеряли актуальность. На характер мемориального активизма в целом повлияли изменения в политике памяти и появление институтов, поддерживающих память о Холокосте. После распада СССР в стране появилось несколько организаций, которые создали (и продолжают создавать) инфраструктуру для коммеморации жертв Холокоста как на общенациональном, так и на локальном уровне. Развитие этой инфраструктуры может вызывать сопротивление местных властей и недовольство общественности, однако сама работа активистов уже не выглядит политически неблагонадежной и не преследуется.

Согласно распространенным представлениям, поддержанием памяти о Холокосте занимаются евреи. Люди, так или иначе вовлеченные в коммеморацию Холокоста и не имеющие еврейских корней, неоднократно рассказывали нам, что окружающие или считают их евреями, или шутят по поводу их предполагаемого еврейства. Так, наш собеседник (не еврей) рассказал, что из-за его регулярных походов на место еврейского расстрела сослуживцы в шутку называли его Абрамом [Инф. 1]. В действительности активисты далеко не всегда имеют еврейскую иден-

⁴ Белянин С. Коммеморативные протесты евреев в СССР в 1980-е // Круглый стол «Евреи позднего СССР: путь к культурному возрождению». 19 января 2021 года, Москва. URL: www.youtube.com/watch?app=desktop&v=VNAallPQZRo (дата обращения: 20.09.2024).

тичность и связаны с темой Холокоста через историю семьи. По нашим наблюдениям, люди, пришедшие в активизм через свою семейную историю, составляют среди них меньшинство (среди наших собеседников таких было двое). В то же время среди активистов мы встречали немало людей, не связанных с темой Холокоста через историю семьи и вообще не имеющих еврейских корней. Из 21 нашего собеседника-активиста евреями были 9 человек, трое из них – руководители местных общин (в Кисловодске, Моздоке и Ставрополе). В одном из городов, где мы работали, руководитель еврейской общины был сосредоточен на организации религиозной жизни своих подопечных и мало интересовался темой Холокоста, а коммеморацией жертв Холокоста занимался активист-нееврей⁵.

Итак сегодня, в отличие от советского времени, нельзя говорить об общей этнической принадлежности активистов. Они могут иметь разные точки зрения по поводу государственной политики памяти, разный уровень образования. При взгляде на список наших информантов заметно отсутствие в нем молодых людей: все наши собеседники были старше 45 лет, однако внутри категории «45 плюс» возрастной разброс довольно большой, что не позволяет отнести их к одной поколенческой страте. Что в таком случае их объединяет?

В 1980-е гг. Нехама Тек попыталась ответить на этот вопрос применительно к польским праведникам народов мира [Тес 1986]. Укрывая еврея в оккупированной Польше, эти люди, во-первых, действовали вразрез с распространенными в обществе представлениями, а во-вторых, подвергали себя большому риску. Тек стремилась понять, с какими факторами была связана готовность людей идти против мейнстримных ценностей, да еще и серьезно рисковать. Была ли связь между готовностью спасти евреев и социальной принадлежностью, образованием, религиозностью или, быть может, политическими взглядами? Она пришла к выводу, что все эти факторы не были определяющими. Что действительно объединяло польских праведников, так это черта, которую Тек обозначает словом “separateness”, то есть «отделенность», обособленность от сообщества. Все эти люди по разным причинам выделялись из сообщества, в котором жили, не являлись его типичными представителями и не были в него в полной мере интегрированы. Тек приводит несколько примеров такой «отделенности»: бедная незамужняя крестьянка, над которой всю жизнь смеялись односельчане; самая богатая в деревне

⁵ Такая ситуация в 2020 г. наблюдалась в Новозыбкове. Главным активистом памяти о жертвах Холокоста была школьная учительница (не еврейка), которая инициировала установку памятника, вместе с учениками приводила в порядок место вокруг него, устраивала ежегодные траурные митинги в годовщину расстрела и даже организовала экспозицию на тему новозыбковского Холокоста в школьном музее.

крестьянка; семья коммунистов, которые не крестили своих детей и не ходили в церковь, что вызывало всеобщее неодобрение; очень религиозная, незамужняя и слишком хорошо образованная для своей социальной среды женщина. Такие примеры исследовательница находит и за пределами Польши. В католической Франции массовое спасение евреев организовал священник общины гугенотов, который был наполовину немцем (то есть нетипичным представителем нетипичного сообщества); в маленьком бельгийском городке еврейского мальчика прятала француженка, которую местное сообщество осуждало за открытый роман с женатым доктором. К аналогичным выводам приходит Даниил Романовский, изучавший рассказы о Холокосте в Белоруссии: евреев спасали в основном люди, бывшие чужаками в своем сообществе [Романовский 1998, 113].

Наши наблюдения показывают, что «отделенность», о которой Нехама Тек говорит применительно к людям, спасавшим евреев во время Холокоста, характеризует многих людей, занимающихся сегодня поддержанием памяти о Холокосте в России. Не все, но многие из них также являются чужими в своем сообществе, выделяются из него по тем или иным критериям.

Здесь необходимо сделать небольшой методологический комментарий. «Отделенность» активиста от местного сообщества не всегда можно зафиксировать с помощью одного только интервью, особенно если интервью записывается в формальной обстановке и в присутствии третьих лиц. Иногда для того, чтобы выяснить степень интегрированности активиста в местное сообщество, нужно побывать у него дома, поговорить на темы, не имеющие прямого отношения к мемориальному активизму (увлечения, взгляды, семейное положение, биография), побеседовать с его знакомыми и коллегами без диктофона. В нашем гайде не было вопросов, которые обычно задают в рамках биографического интервью, однако иногда мы записывали спонтанные автобиографические нарративы активиста. Именно такие спонтанные нарративы и разговоры «не под запись» с соседями и коллегами активиста позволяли заметить его «отделенность» от местного сообщества по тем или иным критериям. Поскольку мы не пытались систематически и целенаправленно выяснять степень интегрированности наших информантов в местное сообщество во время полевой работы, а выборка невелика, трудно утверждать, насколько свойство «отделенности» в целом распространено среди активистов памяти о Холокосте. Однако можно сказать с уверенностью, что это свойство в той или иной степени присуще тем активистам, которые действуют в индивидуальном порядке (а не от имени еврейской общины, например) и не обладают административным ресурсом своей работы. Таким ресурсом располагает школьный учитель, имеющий возможность привлекать школьников к уборке памятника и к поминальным

мероприятиям, или человек, работающий в структуре местной администрации. Активисты, обладающие административным ресурсом, как правило, хорошо вписаны в местное сообщество (хотя могут быть «отделены» от него по какому-то критерию, например быть приезжими). «Отделенность» свойственна тем активистам, которые административным ресурсом не располагают.

Приведу несколько примеров. Александр – один из активистов памяти о Холокосте в селе С. Ставропольского края [Инф. 2]. Он – еврей, семья которого в начале войны жила в Одессе и смогла оттуда эвакуироваться. В Холокосте погибли родственники Александра по линии матери – ее сестры, брат и отец, жившие в Ивано-Франковской области. Об их судьбе Александр узнал, уже будучи взрослым человеком. Через несколько лет после переезда в село С. Александр стал интересоваться историей Холокоста в этих местах. Он начал собирать рассказы жителей о расстреле евреев, о местных праведниках и добиваться установки памятника, на котором была бы указана национальность жертв. В итоге при поддержке РЕК и НПЦ «Холокост» такой памятник на месте гибели евреев, расстрелянных в селе С., был установлен. Сейчас Александр вместе с двумя друзьями занимается обустройством пространства вокруг этого памятника.

Александр отделен от местного сообщества сразу по нескольким параметрам. Во-первых, он – единственный в селе еврей. Во-вторых — приезжий. В-третьих, он родился и прожил большую часть жизни в крупных городах, то есть отличается от местных жителей своим городским габитусом. Примечательно, что друзья Александра, вместе с которыми он составляет «мемориальный актив» села С., тоже выделяются из сельского сообщества. Оба они, в отличие от Александра, местные и не евреи, но при этом оба живут одни, без семьи и в самых аскетичных бытовых условиях. Один из них, Павел Н. [Инф. 3], принципиально не смотрит телевизор, что нехарактерно для россиянина его возраста⁶, живущего в сельской местности [Петрова 2024, 96–100], а также имеет довольно оригинальное для своей среды хобби (коллекционирует старые фотографии и занимается их оцифровкой). Его суждения об истории страны также весьма нестандартны. Другой, Павел М., сказал в интервью, что после смерти отца нашел в его вещах документы, свидетельствующие о дворянском происхождении деда. Трудно судить, насколько история об этой

⁶ См. опрос Левада-центра (АНО «Левада-Центр» внесена Минюстом России в реестр некоммерческих организаций, выполняющих функции иностранного агента. – Ред.) о медиапотреблении россиян: среди людей старших возрастов (старше 55 лет) телевизор является самым распространенным средством получения информации: *Волков Д., Гончаров С., Парамонова А., Левен Д.* Российский медиаландшафт – 2021 // URL: www.levada.ru/2021/08/05/rossijskij-medialandshaft-2021/ (дата обращения: 20.09.2024).

находке соответствует реальности – в данном случае это и неважно. Сам факт – рассказ о дворянском происхождении заезжим интервьюерам – говорит о том, что Павел М. чувствует себя отличающимся от местного сообщества, отделенным от него [Инф. 4].

Анатолий из села А. Ставропольского края организует регулярные поминальные акции у памятника расстрелянным возле села евреям-беженцам, рассказывает о Холокосте местным школьникам, ищет имена жертв и ведет переписку с их родственниками, проживающими в разных странах. Он инициировал установку памятника на месте расстрела возле своего села, а также создал эскизы для памятников жертвам Холокоста в нескольких других населенных пунктах Ставропольского края.

Как и некоторые другие активисты, Анатолий занимается не только восстановлением имен и иных сведений о жертвах Холокоста, но и поиском информации о погибших и пропавших без вести фронтовиках. Возможно, поэтому к его деятельности в селе относятся с уважением; по крайней мере, она ни у кого не вызывает недоумения или непонимания. Впрочем, помощников и единомышленников, по словам самого Анатолия и его односельчан, у него нет, он все делает один. В отличие от активистов, о которых шла речь выше, он не выносит никаких оппозиционных суждений ни о прошлом, ни о настоящем. Однако некоторая «отделенность» Анатолия от местного сообщества все же заметна. Несмотря на то, что местные жители к его деятельности относятся с уважением, они считают его «странным». Друзей и семьи у Анатолия нет, он живет один, а его дом выглядит весьма аскетично по сравнению с домами соседей. Помимо работы по поддержанию памяти о жертвах войны и Холокоста Анатолий имеет увлечения, не характерные для его односельчан – он собирает гербарии, публикует заметки в местных газетах и пишет рассказы для сайта «Проза.ру». Личным стимулом к мемориальному активизму для Анатолия стала, по его словам, смерть родителей [Инф. 5].

Сергей из города М., не имея еврейских корней, на протяжении многих лет ходит на место расстрела евреев, занимается уборкой территории и починкой установленных там памятников. История привязанности Сергея к этому месту началась в детстве, когда он был в буквальном смысле отделен от семьи – остался, по его словам, «сиротой при живых родителях» и был отправлен в интернат. По выходным, когда большинство интернатских детей разъезжались по домам, Сергею ехать было некуда, и он время от времени приходил на место расстрела, где помянуть погибших родственников собирались евреи. Изначально Сергей приходил туда с практической целью, для заработка – чтобы собирать, а затем сдавать пустые бутылки. Однако поминающие были добры к нему и всегда его чем-то угощали, так что постепенно он эмоционально вовлекался в поминовение:

С интерната ходил. Я же говорю, там евреев много очень приходило. Они там... ну, пили. Ну а я приходил к ним, ливерная колбаса была, они меня угощали. Ну я не один приходил. Бутылки собирали и [на вырученные деньги] конфеты покупали <...> Они там приходили и, как говорится, вспоминали своих родителей <...> Пьянствовали и плакали. И я с ними плакал, плакал иногда [Инф. 1].

Так, лишившись родной семьи, Сергей нашел некое подобие семьи в сообществе поминающих евреев.

Локальный активизм и «отделенность» активистов

«Отделенность» свойственна не только активистам памяти о Холокосте. Активисты другой памяти тоже нередко оказываются чужаками в местном сообществе. Ольга, жительница деревни в Вологодской области, занимается коммеморацией участников ВОВ: собирает воспоминания местных жителей о воевавших земляках и военном времени, организует поминальные акции на 9 Мая, занимается поиском имен погибших [Инф. 6]. Ее деятельность воспринимается местными жителями позитивно, некоторые из них включаются в ее работу. В отличие от жертв Холокоста, участники ВОВ находятся в фокусе официальной политики памяти, а необходимость поддерживать память о них не подвергается сомнению. Однако, как и многие активисты памяти о Холокосте, Ольга не является типичным представителем местного сообщества: всю жизнь она прожила в большом городе и занималась интеллектуальным трудом, а в деревню переехала несколько лет назад после выхода на пенсию. Для местных жителей она не только социально чужая, но и «неместная». Однако именно она занялась коммеморацией местных участников ВОВ. Пример Ольги показывает, что локальный мемориальный активизм как таковой – вне зависимости от того, на каких событиях прошлого он сосредоточен – в большей степени привлекает людей, отделенных от сообщества, чем людей полностью в него вписанных.

Приведу еще один пример уже из области урбанистического активизма. Летом 2021 г. заброшенный сквер в одном из старых районов Петербурга стал объектом низового благоустройства: группа активистов и их соседи убрали там мусор, подстригли траву, сделали самодельное освещение и скамейки из палет. Записав интервью с несколькими активистами, я выяснила, что все они были новыми жителями района, а главным инициатором благоустройства оказалась девушка, недавно приехавшая из другого города. В интервью она удивлялась тому, что местные жители на протяжении многих лет не замечали того, что сквер

пребывает в запустении, и не предпринимали никаких попыток как-то это исправить [Инф. 7].

Исследователи российского городского и политического активизма 2000-х гг. заметили, что активистами часто становятся люди, имеющие нестандартную семейную историю, нестандартную биографию и/или имеющие опыт взаимодействий в разных социальных средах [Клеман, Мирясова, Демидов 2010, 580–611]. Это наблюдение согласуется с тем, что социальная теория говорит о фигуре «чужака» или «маргинального человека». Начиная с Георга Зиммеля и Роберта Парка эти термины не имеют присущих обыденному словоупотреблению негативных коннотаций, а обозначают человека, совмещающего несколько идентичностей и культур и не вписанного полностью ни в одну из них. В социальной теории «маргинальный человек» понимается как носитель культурно нестандартного мышления и поведения, как агент перемен [Николаев 2010, 357–358]. К этому можно добавить, что взгляд чужака обладает большей способностью к проблематизации сложившегося положения дел, чем взгляд местного жителя: то, что местному жителю кажется совершенно естественным и нормальным (будь то отсутствие памятного знака или отсутствие скамеек), чужаку таковым не кажется. Восприятие некоторого положения дел как ненормального, в свою очередь, становится стимулом к активизму.

Холокост в российской культуре памяти

«Отделенность» активистов памяти о Холокосте имеет дополнительное измерение, связанное со статусом Холокоста в постсоветской культуре памяти. Исследователи, использующие термин «культура памяти», не всегда определяют его содержание. Нередко он используется как синонимичный понятиям «культурная память» и «модель памяти». Под «культурой памяти» может пониматься набор событий, которые в той или иной стране считаются достойными мемориализации [Подольский 2019], или доминирующие нарративы о прошлом [Никжентайтис 2012]. Я использую это понятие, трактуя его чуть более широко, включая в него не только доминирующие нарративы о прошлом и представления группы о важных (достойных мемориализации) событиях, но и набор практик, с помощью которых об этих событиях принято вспоминать.

Развитие инфраструктуры памяти о Холокосте, которым занимаются активисты, нередко вызывает сопротивление местных администраций, возмущение жителей, что приводит к конфликтам. Александр из ставропольского села С. пытался установить на центральной площади кенотаф в память о расстрелянных евреях-беженцах. При этом на месте расстрела есть памятник, однако это место находится в поле за селом. Алексан-

дру хотелось вписать историю уничтожения евреев в мемориальный ландшафт села. Местная администрация сначала сопротивлялась. После долгой борьбы с чиновниками, после привлечения РЕК, НПЦ «Холокост» и журналистов разрешение на установку кенотафа было получено. Однако это не понравилось группе местных жителей-казаков. По словам Александра, противники кенотафа высказались следующим образом: «Здесь не может быть еврейского памятника! При чем здесь евреи? Тут никогда их не было». Один из казаков заявил, что его отец, чьи останки покоятся в братской могиле фронтовиков на той же площади, «не будет лежать рядом с еврейской звездой» [Инф. 2].

Деятельность активистов памяти о Холокосте вызывает сопротивление или – как в описанном выше случае – из-за антисемитизма некоторых местных жителей, или – как в конфликте вокруг Змиёвской балки в Ростове-на-Дону – из-за нежелания чиновников и горожан делить с евреями статус главных жертв войны [подробнее см.: Кирзюк 2024]. Но эта деятельность не всегда приводит к конфликтам. Иногда появление памятников жертвам Холокоста остается незамеченным, а если замечается, то не вызывает у местного сообщества эмоционального отклика. И практически никогда активизм памяти о Холокосте не встречает ответного энтузиазма со стороны местных жителей – в отличие, например, от инициатив, связанных с коммеморацией участников ВОВ.

В российской культуре памяти центральным событием прошлого является ВОВ. Память о фронтовиках не только активно поддерживается государством, но и опирается на развитую, существующую еще с советских времен инфраструктуру. Холокост не воспринимается как событие, обладающее особой моральной значимостью и обязательное для поминовения. Это отличает Россию и другие постсоциалистические страны от стран Западной Европы и США, где принята так называемая «космополитичная» культура памяти. В ее основе лежит идея, что Холокост – это центральное событие Второй мировой войны и ее главный моральный урок, беспрецедентное преступление, о котором важно помнить, чтобы не допустить его повторения в будущем [Levy, Sznajder 2002].

В коллективной памяти россиян Холокост занимает довольно маргинальное положение. Об этом говорит исследование, в ходе которого жителей 11 стран просили назвать 10 наиболее важных событий Второй мировой войны. В ответах немцев и французов события, связанные с Холокостом, оказались на втором месте, в ответах жителей англоязычных стран – на третьем, а у россиян Холокост вообще не вошел в топ-7 самых важных событий [Abel et al. 2019, 182].

При этом нельзя сказать, что россияне не знают о Холокосте. Так, в 2020 г., когда мы начали работу над проектом, подавляющее большинство респондентов (87%), по результатам исследования «Антисемитизм и ксенофобия в современной России», знали о геноциде евреев, и только

12% опрошенных никогда не слышали о нем⁷. Однако это знание оказалось не очень глубоким: вопрос о масштабах трагедии вызвал у респондентов затруднения (больше половины не смогли ответить на него или отказались отвечать). Центральная для «космополитичной» памяти идея, согласно которой Холокост несет важный моральный урок, не является общепринятой: чуть больше половины (55%) респондентов считают важным рассказывать школьникам о Холокосте и притеснении евреев в разные периоды российской истории, а около трети опрошенных (31%) возражают против таких рассказов в школе, считая их лишними для воспитания новых поколений.

Такое положение Холокоста в отечественной культуре памяти связано с советской политикой памяти, в результате которой на протяжении многих лет евреи не выделялись в особую категорию жертв нацистов, и упоминания о целенаправленном уничтожении еврейского населения отсутствовали в публичном пространстве: памятники, музейные экспозиции и учебники истории говорили о «мирных советских гражданах» или анонимных «жертвах фашизма».

В результате многие люди, родившиеся после войны на бывших оккупированных территориях (в том числе и евреи), в советское время или не знали о местном Холокосте, или знали о нем, по выражению одной нашей собеседницы, просто как о факте.

Собиратель: Вот в советское время в школе про Холокост ничего не говорили, но, тем не менее, вы знали, что есть Карховский лес, что вот там расстреляли всех евреев города Новозыбкова?

Н. Б.: Как факт [курсив мой. – А. К.]. Просто здесь было вот это, больше абсолютно ничего... <...> Вообще этот район [примыкающий к Карховскому лесу], я не знала, что он есть, мы жили в центре...

Соб.: Но тем не менее, вы знали, что там расстреливали?

Н. Б.: Да. Просто вот как факт, и еще потому, что вот тетя Аня, что там была, что вот вели евреев, ее буквально из ямы [вытащили] и вот так это все [Инф. 8].

Тетя Аня, о которой говорит Н. Б., – это Анна Исакович, единственная из новозыбковских евреев, которой в 1942 г. удалось спастись от расстрела. История этого спасения известна многим пожилым жителям Новозыбкова, которые рассказывают ее в разных вариантах, а писатель

⁷ Гудков Л. Антисемитизм и ксенофобия в современной России (по материалам исследования «Левада-Центра» 2020 года). URL: <https://institute.eajc.org/антисемитизм-и-ксенофобия-в-современ/> (дата обращения: 20.09.2024). АНО «Левада-Центр» внесена Минюстом России в реестр некоммерческих организаций, выполняющих функции иностранного агента. – Ред.

Яков Раскин написал о нем книгу, отрывки из которой публиковались в местных СМИ⁸. Однако знание *факта* еврейского расстрела никогда не становилось для нашей собеседницы стимулом к какому-либо коммеморативному действию. Она призналась, что в Карховском лесу была один раз в детстве и ничего не знает об установленном там несколько лет назад новом памятнике с именами жертв. В то же время Н. Б. активно вовлечена в коммеморацию фронтовиков. На протяжении нескольких лет она участвует в шествиях «Бессмертного полка», куда приходит с портретами родителей, и очень хвалит эту акцию за возрождение «памяти о людях, которые ушли» [Инф. 8]. Во время интервью она показала собирателям эти портреты и подробно рассказала о судьбе родителей-фронтовиков. Вопросы, связанные с историей местного Холокоста, вызывали у нее заметное затруднение, а ответы на них были гораздо более лаконичными.

Для нашей собеседницы из Новозыбкова, как и для многих других евреев, выросших в СССР, память о местном Холокосте существовала и продолжает существовать в режиме «знания без поминовения». Многие наши собеседники, будучи носителями советско-российской культуры памяти, выходили из этого режима после знакомства с другой, «космополитичной» культурой памяти. Как правило, это знакомство происходит или в результате процесса, который можно назвать «передачей памяти назад», или благодаря работе западных институций, занятых изучением Холокоста.

Елена Носенко-Штейн заметила, что во многих семьях российских евреев передача еврейских традиций происходит «назад через поколение»: молодые люди узнают азы иудаизма и еврейской традиции в еврейских общинах и молодежных организациях и затем обучают своих ассимилированных родителей, бабушек и дедушек [Носенко-Штейн 2013, 282]. Наши наблюдения показывают, что память о Холокосте так же нередко передается не от старших родственников к младшим, а наоборот – от младших членов семьи к старшим. Молодые люди соприкасаются с «космополитичной» культурой памяти в еврейских организациях и передают ее своим старшим родственникам, которые до этого знали о жертвах Холокоста в истории семьи «просто как о факте». Например, наша собеседница из Пскова с детства знала, что ее бабушка погибла во время оккупации, но начала интересоваться этой историей после того, как «дети стали ездить в еврейские лагеря» [Инф. 9].

Импульсом для деятельности локальных активистов памяти (как евреев, так и неевреев) нередко становился приезд команды «Яхад-Ин

⁸ См., например, здесь: *Раскин Я.* Феникс из Карховки // Новозыбков.Ru. 23 сентября 2014 года. URL: <https://novozybkov.ru/retroscope/archives/599> (дата обращения: 20.09.2024).

Унум»⁹ или фонда Стивена Спилберга, которые записывали воспоминания свидетелей Холокоста на бывших оккупированных территориях в 2000–2010-х гг.

Упомянутый выше Александр из села С. начал заниматься темой местного Холокоста после того, как там побывала команда французского фонда «Яхад-Ин Унум». Представители «Яхад-Ин Унум» приезжали туда в 2012 г., после чего Александр осознал, что многие жители, родившись и прожив в селе всю жизнь, ничего не знали об уничтожении еврейских беженцев. В интервью он рассказал нам об удивлении, которое вызвал у него этот факт:

Александр: Я не в курсе был [про приезд Яхад-Ин Унум]. А прибежал Федор Петрович: «Тут, оказывается...». Я говорю: «Ну я знаю, что тут расстрел был».

Собиратель: А он не знал без француза?

А.: Да. Меня это так удивило. Я говорю: «Как это вы не знали? Вот же». Показал ему [статью о местном расстреле евреев]. Побежали искать памятник, где-то он стоял. Поехали мы искать с ним. Нашли этот памятник.

Соб.: Это было уже, когда Патрик Дебуа уехал?

А.: Да. Я потом нашел всех, с кем он встречался. Мы приехали, нашли этот памятник. Звоним главе администрации. Он примчался тоже: «Как?»

Соб.: То есть он тоже не знал?

А.: Абсолютно. Всю молодежь спрашиваем, никто ничего не знает. Я говорю: «Ну как же так? Как же это может быть?» Меня это зацепило уже. А там стоит такой деревянный обелиск небольшой [Инф. 2].

Примечательно, что, хотя сам Александр *знал* о еврейском расстреле, до приезда команды «Яхад-Ин Унум» это знание не побуждало его к мемориальному активизму. Только после приезда французской группы Александр побывал на месте расстрела, начал искать и расспрашивать очевидцев расстрела и их потомков. В итоге он даже нашел трех предполагаемых праведников мира и передал сведения о них в «Яд Вашем». Визит французских интервьюеров и открывшееся вслед за ним незнание жителей о местных событиях Холокоста подтолкнули Александра к созданию места памяти. Вместе с двумя единомышленниками он добился установки нового памятника на месте расстрела, занялся его расчисткой и обустройством, а также попытался установить кенотаф расстрелянным евреям в центре села.

⁹ Проект «Яхад-Ин Унум» был основан французским пастором Патриком Дебуа. Команда проекта ищет места Холокоста на территориях бывшего Советского Союза и записывает интервью с местными жителями, заставшими оккупацию. Экспедиции проекта по бывшим оккупированным территориям современной России начались в 2009 г. См. сайт проекта: www.yiu.ngo/en/about-us/ourmission (дата обращения: 20.09.2024).

Что касается жителей села С., то кто-то после приезда «Яхад-Ин Унум» впервые узнал о еврейском расстреле, а кто-то давно знал о нем, но просто не воспринимал это знание как важное. Когда Александр начал их расспрашивать, то выяснилось, что «пожилые люди, старушки все, они помнят» [Инф. 2].

Похожие истории нам рассказывали в других населенных пунктах Ставропольского края. Такую же историю описывает автор статьи о мемориализации жертв Холокоста в с. Александровка Ростовской области. Там все началось с публикации интервью местной журналистки со своей бабушкой, которая вспомнила, как в 1942 г. в селе расстреливали еврейских беженцев. Узнав о расстреле из этой публикации, местные краевед и историк выяснили, что двумя годами ранее в село приезжала команда «Яхад-Ин Унум», получили материалы записанных французами интервью и занялись мемориализацией жертв [Курочкин 2020]. С высокой вероятностью можно предполагать, что идея расспросить бабушку и опубликовать ее рассказ возникла у журналистки именно под влиянием работы в селе «Яхад-Ин Унум».

Во всех подобных случаях приезд иностранной съемочной группы не только подтолкнул некоторых жителей к мемориальному активизму, но и стимулировал индивидуальные воспоминания очевидцев, которых раньше на тему Холокоста просто никто не расспрашивал. Для местных жителей – носителей советско-российской культуры памяти – эта тема не была значимой и не вызывала интереса. В этой культуре высокой значимостью обладают воспоминания о других аспектах войны: рассказы ветеранов об их фронтовом опыте, рассказы детей войны о тяготах жизни в тылу и на оккупированных территориях. Приезд интервьюеров из «Яхад-Ин Унум» или фонда Спилберга стал своего рода прививкой другой («космополитичной») культуры памяти, где Холокост мыслится как одно из важнейших событий Второй мировой войны и существует моральный императив помнить о его жертвах. Благодаря этому инокультурному влиянию история местного Холокоста вышла из зоны невидимости: как выразился наш собеседник Александр, он и некоторые другие жители села «глаза пооткрывали» [Инф. 2]. В терминах Мориса Хальбвакса [Хальбвакс 2007] можно сказать, что приезд иностранного фонда, собирающего воспоминания о Холокосте, создал социальную рамку, где эти воспоминания обрели ценность и актуальность, которой до того были лишены. В результате воспоминания о расстреле евреев оказались востребованными и записанными, а тем, у кого «открылись глаза», перестало казаться нормальным заброшенное состояние места расстрела и всеобщее незнание о его жертвах.

Представляется, что статус Холокоста в советско-российской культуре памяти и инокультурное происхождение морального императива, предписывающего помнить о его жертвах, может, по крайней мере отчасти,

отчасти объяснить «отделенность», свойственную многим активистам памяти о Холокосте. «Отделенность» польских праведников, о которых писала Нехама Тек, способствовала тому, что они совершали поступки рискованные и идущие вразрез с нормами их культуры. «Отделенность» российских активистов памяти о Холокосте, по-видимому, располагает их к выходу за рамки родной культуры памяти и делает более восприимчивыми к влиянию культуры «чужой». Здесь уместно вспомнить, что в социальной теории «маргинальный человек» мыслится как носитель космополитического начала [Баньковская 2002, 8], как агент перехода «из узких и партикулярных миров в более широкий, инклюзивный и универсальный» [Николаев 2010, 363].

Эксплицитные и имплицитные мотивы активизма

«Отделенность» активистов памяти, о которой шла речь выше, можно рассматривать как фактор особой предрасположенности к активизму, но нельзя рассматривать как его мотив. Дальше я перечислю несколько мотивов активизма памяти о Холокосте. Некоторые из них проговариваются в интервью, некоторые – не проговариваются эксплицитно, но могут быть выделены при анализе всех высказываний активиста.

Один из мотивов можно обозначить как моральный долг перед мертвыми. Этот мотив всегда прямо проговаривается, и, видимо, является наиболее распространенным мотивом активизма, связанного с памятью о массовых убийствах. Например, этот мотив был исключительно важен для деятельности советских поисковиков, так называемых красных следопытов. Для многих из них триггером к поисковой работе становилось столкновение с останками безымянных солдат, лишенных «правильного» места погребения, и вызванное этим чувство вины перед мертвыми [Мельникова 2018, 25–26, 45–46]. О таких же чувствах говорили некоторые наши собеседники. Так, активистка памяти о Холокосте из Новозыбкова рассказала, что когда она впервые оказалась на месте расстрела евреев, там стоял ветшающий и совершенно заброшенный советский памятник «жертвам фашизма», вокруг которого валялись пустые бутылки и прочий бытовой мусор. От увиденного, по ее словам, ей стало «стыдно перед мертвыми» [Инф. 10]. Ощущение «долга перед мертвыми» побудило французского священника Патрика Дебуа заняться поиском мест расстрелов евреев в постсоветских странах [Desbois 2008, 4] и основать фонд «Яхад-Ин унум».

Другой мотив активизма памяти о Холокосте – это участие в дарообмене, в котором активист или рассчитывает получить от некоторой сверхъестественной сущности ответный дар за свою работу, или же воспринимает свою работу как «отдарок» за полученное когда-то благодетелем.

яние. Этот мотив активизма, насколько мне известно, не становился предметом исследовательского интереса. О нем активисты могут прямо говорить в интервью, а могут и не упоминать. Приведу несколько примеров.

Пастор пятидесятнической церкви в начале 2000-х гг. обнаружил место расстрела евреев-беженцев в одной станице Ставропольского края и приложил немало усилий для того, чтобы на этом месте появился памятник с указанием национальности жертв. На наши вопросы о том, почему он этим занялся, пастор говорил и о долге перед мертвыми, и о разных биографических обстоятельствах, а в конце интервью процитировал Книгу Бытия: «Благословляющих тебя благословлю, проклинающих тебя прокляну. Так [пришла идея] благословлять еврейский народ, получить от Бога благословение» [Инф. 11].

Шамса, жительница горного села в Кабардино-Балкарии, рассказывала нескольким журналистам о месте на территории села, где, по ее детским воспоминаниям, нацисты расстреляли несколько еврейских семей. Нашу собеседницу беспокоил не только тот факт, что это место никак не обозначено, но и то, что родственники расстрелянных ничего не знают о месте их гибели. В интервью она рассказала, что ее семья тоже ничего не знает о том, где умер и покоится ее дядя – это произошло в каком-то неизвестном месте то ли в ссылке, то ли по дороге в ссылку. Шамса также высказала идею, что если она позаботится о памяти расстрелянных евреев, то кто-то так же позаботится о памяти ее безвестно погибшего дяди [Инф. 12].

Активист Сергей, ухаживающий за памятниками на месте расстрела в городе М., был, как упоминалось выше, в детстве оставлен родителями. Сергей рассказал, что один учитель-еврей из интерната заменил ему отца и «научил думать», а также помог закончить школу. Сергей сказал, что, когда родственники расстрелянных время от времени пытаются отблагодарить его за заботу о памятниках деньгами, он отказывается их брать, объясняя это так: «Я к этому как к святому делу отношусь» [Инф. 1]. В терминах теории дара отказ Сергея брать деньги можно интерпретировать по-другому: возможно, его работа является актом благодарности, то есть отдарком за то хорошее, что сделал для него учитель-еврей, а также за доброту других евреев, с которыми он сталкивался в детстве, а принятые деньги нарушат логику дарообмена.

Еще один мотив активизма памяти о Холокосте – это так называемое мемори-диссидентство, или поддержка разных немейнстримных нарративов о ВОВ. Во время полевой работы нам встретились лишь два активиста, которых можно было бы охарактеризовать как мемори-диссидентов, однако это явление, как мне кажется, заслуживает упоминания. «Диссидентский» мотив не проговаривается самими активистами. После интервью с двумя ростовскими активистами памяти о Холокосте стало

понятно, что их вовлеченность в тему Холокоста сочетается с интересом к другим немейнстримным и оппозиционным нарративам о войне.

Первый из них, В., узнал о своих еврейских корнях, будучи студентом, и уже в гораздо более зрелом возрасте выяснил, что его прабабушка погибла на Змиёвской балке. Когда начался конфликт по поводу таблички на мемориале в Змиёвской балке¹⁰, он включился в него на стороне еврейской общины – посещал все судебные заседания и намеревался выступить в суде за сохранение надписи о Холокосте. В. регулярно поминает жертв ростовского Холокоста, посещая мемориал в годовщины расстрела и 27 января. Он делает это не как член еврейской общины, а в индивидуальном порядке. Обнаружение еврейских корней не стало основой для новой идентичности В., или, точнее, не отвратило его от прежней: на момент интервью он идентифицировал себя как «русского националиста» и коммуниста. (В скобках замечу, что наличие нескольких разных и даже противоречащих друг другу идентичностей характеризует, по Роберту Парку, «маргинального человека» [Park 1928].) В истории войны для него значим не только Холокост, но и другие маргинальные для официального нарратива сюжеты. В интервью с нами он упомянул частный музей казачества в станице Еланской и дал понять, что относится к музею сочувственно, а также заметил, что у разных групп, продвигающих разные трактовки ВОВ, есть «своя правда» [Инф. 13].

Второй активист памяти о Холокосте, А., имеет совсем иные идейные предпочтения: во время интервью он цитировал Солженицына, Галича и других авторов, важных для позднесоветской диссидентской культуры. Однако он так же, как и В., эмоционально вовлечен в историю ростовского Холокоста и так же толерантен к другим немейнстримным нарративам о ВОВ. Не имея еврейских корней, он участвует в конфликтах вокруг Змиёвской балки на стороне еврейской общины, а также регулярно поминает жертв ростовского Холокоста, делая это в индивидуальном порядке [Инф. 14]. Как и В., он сочувственно относится к оппозиционному музею казачества в Еланской.

Об этом музее следует сказать отдельно. Он был открыт в 2007 г. казачом и предпринимателем Владимиром Мелиховым. Экспозиция подробно освещает преступления советской власти и сопротивление казачества. Музей неоднократно становился объектом нападков со стороны властей, главная причина которых – мемориал атаману Краснову, установленный на территории музея. Во время Гражданской войны Краснов был лидером антибольшевистского казачьего сопротивления, а во время Второй мировой сотрудничал с немцами, возглавляя Отдел по делам ка-

¹⁰ Конфликтующие стороны выясняли, должна ли эта табличка сообщать о «мирных советских гражданах» или о жертвах Холокоста. Подробнее см.: Rebrova 2020, 128–137; Кирзюк 2024.

зачества в составе вермахта. Очевидно, что мемориализация такого персонажа противоречит официальному нарративу о ВОВ. Под давлением властей Мелихов изменил атрибуцию памятника; теперь официально это «памятник казаку», но портретное сходство с Красновым никуда не исчезло и по-прежнему заметно многим посетителям [Курилла 2022, 126–127; Миллер 2023, 322–323].

На первый взгляд кажется, что сочувственное отношение к мемориализации казаков-коллаборационистов несовместимо с активизмом памяти о Холокосте. Однако виктимный нарратив о казаках и нарратив о Холокосте имеют нечто общее: оба они маргинализированы в рамках официального российского нарратива о ВОВ, хотя и по разным причинам.

Чтобы объяснить, каким образом один и тот же человек может поддерживать столь плохо сочетающиеся друг с другом нарративы о прошлом, можно обратиться к концепции «стигматизированного» знания Майкла Баркана. Этим термином Баркан обозначает идеи, которые игнорируются или отрицаются официальными институтами в лице научного сообщества, представителей власти и мейнстримных медиа: теории заговора, рассказы об НЛО, альтернативная история, псевдомедицинские теории и т. п. Он заметил, что носители одной формы стигматизированного знания склонны доверять и другим теориям, которые находятся в оппозиции к мейнстриму. Так, поклонник теорий заговора будет с большой вероятностью питать симпатию к альтернативной истории, а приверженец одной альтернативной версии исторического события будет соглашаться и с другой альтернативной версией того же события даже в том случае, если эти две версии противоречат друг другу. Для него важно не столько конкретное наполнение той или иной теории, сколько факт ее стигматизации со стороны официальных институтов [Barkun 2015].

По-видимому, симпатии мемори-диссидентов к разным «стигматизированным» нарративам о значимых событиях прошлого устроены таким же образом: факт стигматизации этих нарративов в рамках официальной концепции памяти о ВОВ оказывается более значимым, чем противоречия между ними. Возвращаясь к активистам В. и А., можно сказать, что по крайней мере одним из мотивов их вовлеченности в коммеморацию Холокоста является оппозиционность по отношению к официальному нарративу о войне; этот мотив настолько важен, что противоречия между разными альтернативными нарративами оказываются несущественными.

Заключение

Российские активисты памяти о Холокосте не объединены общей этнической, социальной или идейно-политической принадлежностью.

Объединяющая многих активистов черта – «отделенность» от местного сообщества. Учитывая методологические ограничения данного исследования, трудно понять, насколько эта характеристика распространена среди российских активистов памяти о Холокосте. Можно с уверенностью сказать, что она отличает и объединяет активистов, действующих не от имени организаций и не располагающих административным ресурсом для своей деятельности.

Вывод об «отделенности» активистов памяти о Холокосте согласуется с положениями социальной теории о фигуре чужака/маргинала – он мыслится как носитель космополитического начала и агент перемен, – а также с наблюдениями социологов об отличительных чертах политических активистов. «Отделенность» или, в иной терминологии, «маргинальность», вообще является фактором предрасположенности к локальному активизму, будь то активизм мемориальный, городской или политический. Локальный активизм начинается с проблематизации некоторого сложившегося положения вещей и часто предполагает нестандартный, не «нормальный» для местного сообщества образ действий, чему «отделенность» способствует. В случае коммеморации Холокоста активизм предполагает выход за рамки советско-российской культуры памяти, где забота о мемориализации Холокоста и публичная коммеморация его жертв не являются нормой, и открытость к нормам чужой («космополитичной») культуры. Именно «чужаки» обладают важной для такого активизма критической дистанцией по отношению к автохтонной культуре памяти и оказываются восприимчивыми к чужой культуре.

Мотивы, которыми руководствуются активисты памяти о Холокосте, не исчерпываются чувством долга перед мертвыми. В отдельных случаях мотивами становится стремление вернуть или получить некоторый нематериальный дар и стремление противостоять официальному мейнстримному нарративу о войне (мемори-диссент).

Список информантов

- Инф. 1 – Сергей Н., 1950 г. р., Ставропольский край.
- Инф. 2 – Александр Р., 1946 г. р., Ставропольский край.
- Инф. 3 – Павел Н., 1949 г. р., Ставропольский край.
- Инф. 4 – Павел М., 1954 г. р., Ставропольский край.
- Инф. 5 – Анатолий К., 1950 г. р., Ставропольский край.
- Инф. 6 – Ольга К., 1957 г. р., Вологодская область.
- Инф. 7 – Александра С., 1991 г. р., Санкт-Петербург.
- Инф. 8 – Нина Б., 1952 г. р., Новозыбков.
- Инф. 9 – Татьяна Е., ок. 1960 г. р., Псков.
- Инф. 10 – Галина В., 1961 г. р., Новозыбков.

Инф. 11 – Владимир С., 1958 г. р., Ставропольский край.

Инф. 12 – Шамса М., 1935 г. р., Кабардино-Балкарская Республика.

Инф. 13 – В., 1959 г. р., Ростов-на-Дону.

Инф. 14 – А., 1957 г. р., Ростов-на-Дону.

Источники и литература

Баньковская 2002 – *Баньковская С. П.* Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности // Отечественные записки. 2002. № 6. С. 457–467.

Кирзюк 2024 – *Кирзюк А. А.* Змиёвская балка (Ростов-на-Дону): память о Холокосте в конкуренции жертв // Фольклор и антропология города. 2024. Т. VI. № 1/2. С. 14–38.

Клеман, Мирясова, Демидов 2010 – *Клеман К., Мирясова О., Демидов А.* От обывателей к активистам. Зарождающиеся социальные движения в современной России. М.: Три квадрата, 2010. 688 с.

Курилла 2022 – *Курилла И. И.* Битва за прошлое: как политика меняет историю. М.: Альпина Паблишер, 2022. 232 с.

Курочкин 2020 – *Курочкин Е. В.* Расстрелы еврейских беженцев в Александровском районе Ростовской области в период оккупации: источники, методика и проблемы исследования // Великая Отечественная война в истории и памяти народов Юга России: события, участники, символы. Мат-лы всерос. науч. конференции (Ростов-н/Д, 10–11 сентября 2020). Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2020. С. 409–417.

Мельникова 2018 – *Мельникова Е. М.* Руками народа: следопытское движение 1960–1980-х гг. в СССР // Антропологический форум. 2018. № 37. С. 19–53.

Миллер 2023 – *Миллер А. И.* Политика памяти в южных регионах России (Ростовская область, Краснодарский и Ставропольский края) // Политика памяти в России – региональное измерение / под ред. А. И. Миллера, О. Ю. Малиновой, Д. В. Ефременко. М.: ИНИОН РАН, 2023. С. 298–334.

Нижжентайтис 2012 – *Нижжентайтис А.* Модели памяти и культурных воспоминаний: Польша, Литва, Россия, Германия // Слово.ру: Балтийский акцент. 2012. № 3. С. 17–32.

Николаев 2010 – *Николаев В. Г.* Человек маргинальный // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 354–372.

Носенко-Штейн 2013 – *Носенко-Штейн Е. Э.* «Передайте об этом детям вашим, а их дети следующему роду»: Культурная память у российских евреев в наши дни. М.: ИВ РАН; МБА, 2013. 575 с.

- Петрова 2024 – *Петрова Д. В.* Потребление новостей в сельской местности: (не)доверие и стратегии верификации информации // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2024. № 4. С. 91–114.
- Подольский 2019 – *Подольский А. Е.* Культура памяти о жертвах Холокоста в современной Украине: тенденции и перспективы // Сохранение памяти о Холокосте на постсоветском пространстве. Международная конференция, 21–22 ноября 2019 г. Тель-Авив. Р. 153–167.
- Романовский 1998 – *Романовский Д.* Холокост глазами евреев – его жертв: на примере Восточной Белоруссии и Северо-Западной России // Вестник Еврейского ун-та в Москве. 1998. № 1(17). С. 84–119.
- Хальбвакс 2007 – *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
- Abel et al. 2019 – *Abel M., Umanath Sh., Fairfield F., Takahashi M., Roediger H., Wertsch J.* Collective Memories across 11 Nations for World War II: Similarities and Differences Regarding the Most Important Events // Journal of Applied Research in Memory and Cognition. 2019. No. (8). P. 178–188.
- Barkun 2015 – *Barkun M.* Conspiracy Theories as Stigmatized Knowledge // Diogenes. 2015. Vol. 62 (3-4). P. 114–120.
- Desbois 2008 – *Desbois P.* The Holocaust by Bullets. A Priest's Journey to Uncover the Truth Behind the Murder of 1.5 Million Jews. London: Palgrave Macmillan, 2008. 233 p.
- Gutman, Wüstenberg – *Gutman Y., Wüstenberg J., eds.* The Routledge Handbook of Memory Activism. London, 2023. 558 p.
- Levy, Sznajder 2002 – *Levy D., Sznajder N.* Memory unbound: The Holocaust and the formation of cosmopolitan memory // European Journal of Social Theory. 2002. Vol. 5. No. 1. P. 87–106.
- Park 1928 – *Park R.* Human Migration and the Marginal Man // American Journal of Sociology. 1928. Vol. 33. No. 6. P. 881–893.
- Rebrova 2020 – *Rebrova I.* Re-constructing grassroots holocaust memory: The case of the North Caucasus. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2020. 369 p.
- Tec 1986 – *Tec N.* When Light Pierced the Darkness. Christian Rescue of Jews in Nazi-occupied Poland. NY, Oxford: Oxford University Press, 1986. 262 p.
- Zeltser 2019 – *Zeltser A.* Unwelcome memory: Holocaust monuments in the Soviet Union. Jerusalem: Yad Vashem, 2019. 372 p.

Russian Holocaust Memory Activists: Some Shared Characteristics and Motives*

Anna Kirziuk

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Moscow, Russia

Cand. Sci. (Philosophy)

Laboratory of Theoretical Folklore Studies, Institute of Social Sciences

ORCID: 0000-0001-8853-0003

Abstract. The article focuses on the Holocaust memory activists in today's Russia. The article is based on 20 interviews with the Holocaust memory activists conducted in the former Nazi-occupied territories (North Caucasus, Kalmykia, Bryansk and Pskov regions) in 2020–2023. Despite the growing interest of memory studies to the topic of memorial activism, memory activists themselves – their motives, their social and biographical characteristics – have not yet become the object of special studies. Russian Holocaust remembrance activists do not belong to the same ethnic group or share common political views. The only characteristic that unites many activists is their “separateness” from a local community: despite different social and ethnic backgrounds, many activists are “strangers” to a local community in one way or another. This “separateness” is related to both the nature of local activism as such and the status of the Holocaust in the Soviet-Russian memory culture. There, maintaining the memory of the Holocaust's victims does not seem the most natural activity. Often the trigger for activism is an encounter with a different, “cosmopolitan” memory culture, in which the Holocaust is regarded as one of the most important events of the Second World War with moral imperative to remember the Holocaust's victims. The article also highlights and analyzes the activism's explicit and implicit motives.

Keywords: memorial activism, memory of the Holocaust in Russia, “cosmopolitan” memory, memory culture, “separateness”.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.05

To cite: Kirziuk A. A. Russian Holocaust Memory Activists: Some Shared Characteristics and Motives // Judaic-Slavic Journal. 2024. № 11–12 (2024). С. 108–132.

Received: 24.09.2024. *Accepted:* 01.10.2024.

* The study was conducted within the framework of the Scholarship program of the Research Center of the Jewish Museum and Tolerance Center Private Cultural Institution (Moscow) with the financial support of A. Klyachin.

References

- Abel, M., Umanath, Sh., Fairfield, F., Takahashi, M., Roediger, H., Wertsch, J., 2019, Collective Memories across 11 Nations for World War II: Similarities and Differences Regarding the Most Important Events. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 8, 178–188.
- Ban'kovskaia, S., 2002, Chuzhaki i granitsy: k poniatiuu sotsial'noi marginal'nosti [Strangers and Borders: on the Concept of Social Marginality]. *Otechestvennye zapiski*, 6, 457–467.
- Barkun, M., 2015. Conspiracy Theories as Stigmatized Knowledge. *Diogenes*, 62 (3–4), 114–120.
- Clément, K., Miriasova, O., Demidov, A., 2010, *Ot obyvatelei k aktivistam. Zarozhdaiuschiesia sotsial'nye dvizheniia v sovremennoi Rossii* [From Ordinary People to Activists. Emerging Social Movements in Modern Russia]. Moscow: Tri kvadrata, 688.
- Desbois, P., 2008. *The Holocaust by Bullets. A Priest's journey to Uncover the Truth Behind the Murder of 1.5 Million Jews*. London, Palgrave Macmillan, 233.
- Gutman, Y., and J. Wüstenberg, 2023, *The Routledge Handbook of Memory Activism*. London, Routledge, 558.
- Halbwachs, M., 2007, *Sotsial'nye ramki pamiati* [Social Frames of the Memory]. Moscow, Novoe izdatel'stvo, 348.
- Kirziuk, A. 2024, Zmievskaia balka (Rostov-na-Donu): pamiat' o Kholokoste v konkurentsii zhertv [Zmiyovskaya balka (Rostov-on-Don): Memory of the Holocaust and Competition of Victims]. *Fol'klor i antropologiya goroda*, VI (1/2), 14–38.
- Kurilla, I., 2022, *Bitva za proshloe: kak politika meniaet istoriiu* [The Battle for the Past: How Politics Changes History]. Moscow, Alpina Publisher, 232.
- Kurochkin, E., 2020, Rasstrely evreiskikh bezhentsev v Aleksandrovskom raione Rostovskoi obl. v period okkupatsii: istochniki, metodika i problemy issledovaniia [Executions of Jewish Refugees in the Aleksandrovsky District of the Rostov Region During the Occupation: Sources, Methods and Research Problems]. *Velikaia Otechestvennaia voina v istorii i pamiati narodov Iuga Rossii: sobytiia, uchastniki, simvoly*. Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii (Rostov-na-Donu, 10–11 sent. 2020). Rostov-on-Don: Southern science center of the Russian Academy of Sciences. 409–417.
- Levy, D., Sznajder, N., 2002, Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory. *European Journal of Social Theory*. 5 (1), 87–106.
- Mel'nikova, E., 2018, Rukami naroda: sledopytskoe dvizhenie 1960–1980 v SSSR [By the People's Hands: the Sledopyt Movement in the USSR of the 1960–1980s]. *Antropologicheskii forum*, 37, 19–53.
- Miller, A., 2023, Politika pamiati v iuzhnykh regionakh Rossii (Rostovskaia oblast', Krasnodarskii i Stavropol'skii kraia) [Memory Politics in the Southern Regions of Russia (Rostov Region, Krasnodar and Stavropol

- Regions)]. *Politika pamiati v Rossii – regional'noe izmerenie* [The Politics of Memory in Russia – Regional Dimension], eds. A. Miller, O. Malinova, D. Efremenko, 298–334. Moscow, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, 471.
- Nikolaev, V., 2010, Chelovek marginal'nyi [Magrinal Man]. *Voprosy sotsial'noi teorii*, IV, 354–372.
- Nikzhentaitis, A., 2012, Modeli pamiati i kul'turnykh vospominanii: Pol'sha, Litva, Rossiia, Germaia [Memory and Cultural Memories Models: Poland, Lithuania, Russia, Germany]. Slovo.ru: Baltic Accent, 3, 17–32.
- Nosenko-Shtein, E., 2013, “Peredaite ob etom detiam vashim, a ikh deti sleduiushchemu rodu”. *Kul'turnaia pamiat' u rossiiskikh evreev v nashi dni* [Tell This to Your Children, and Their Children to the Next Generation. Cultural Memory Among Russian Jews Today]. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 575.
- Park, R., 1928, Human Migration and the Marginal Man. *American Journal of Sociology*, 33 (6) May, 881–893.
- Petrova, D., 2024, Potreblenie novostei v sel'skoi mestnosti: (ne)doverye i strategii verifikatsii informatsii [News Consumption in Rural Area: (Dis)trust and Verification Strategies]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny*, 4, 91–114.
- Podolskii, A., 2020, Kultura pamiati o zhertvakh Kholokosta v sovremennoi Ukraine: tendentsii i perspektivy [Memory Culture of the Victims of the Holocaust in Modern Ukraine: Trends and Prospects]. *Sokhranenie pamiati o Kholokoste na postsovetском prostranstve. Mezhdunarodnaia konferentsiia, 21–22 November, 2019, Tel-Aviv*. 153–167.
- Rebrova, I., 2020, *Re-constructing grassroots holocaust memory: The case of the North Caucasus*. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 369.
- Romanovskii, D., 1998, Kholokost glazami evreev – ego zhertv: na primere Vostochnoi Belorussii i Severo-Zapadnoi Rossii [The Holocaust Through the Eyes of Jewish Victims: the Example of Eastern Belarus and Northwestern Russia]. *Vestnik evreiskogo universiteta v Moskve*, 1 (17), 84–119.
- Tec, N., 2020, *When Light Pierced the Darkness. Christian Rescue of Jews in Nazi-occupied Poland*. NY, Oxford: Oxford University Press, 262.
- Zeltser, A., 2019, *Unwelcome memory: Holocaust monuments in the Soviet Union*. Jerusalem: Yad Vashem, 372.

Анастасия Кровицкая

НИУ Высшая школа экономики, Москва, Россия

Аспирант 1 курса

ORCID: 0000-0002-9756-5408

Аспирантская школа по коммуникациям и медиа

Дмитрий Попов

НИУ Высшая школа экономики, Москва, Россия

Аспирант 1 курса

ORCID: 0009-0009-6037-1763

Аспирантская школа по международным отношениям и зарубежным региональным исследованиям

Анна Кравченко

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

Аспирант 1 курса

ORCID: 0009-0005-7349-1183

Факультет международных отношений, программа «История международных отношений и внешней политики»

Екатерина Харламова

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

Аспирант 1 курса

ORCID: 0009-0006-4495-983X

Факультет международных отношений, программа «Международные отношения, глобальные и региональные исследования»

Мария Лапшина

Университет Гейдельберга, Гейдельберг, Германия

Магистрант 1 курса

ORCID: 0009-0005-3404-1737

Факультет экономики и социальных наук

Репрезентация Холокоста в СМИ стран Центрально-Восточной и Северной Европы во втором десятилетии XXI века

Аннотация. Представленное в статье исследование посвящено репрезентации памяти о Холокосте в медиа Центрально-Восточной и Северной Европы во втором десятилетии XXI века (на примере Германии, Австрии, Польши, Литвы, Латвии, Эстонии, Швеции, Дании, Норвегии). В соответствии с гипотезой авторов, в каждом из этих государств существует особая память о Второй мировой войне, которая встраивается в национальные нарративы, но сочетается с глобальной памятью о Холокосте (механизм, ранее

описанный Д. Леви и Н. Шнайдером). Сравнение образа Холокоста в различных публикациях СМИ позволило выяснить общие интерпретации и национальную специфику нарратива о трагедии, уточнить его значение для разных социальных групп. Целью исследования стало выявление особенностей сочетания глобальной и локальной памяти о Холокосте в Центрально-Восточной и Северной Европе в 2010-е гг. Источниками исследования являются отобранные по ключевым словам материалы СМИ 2011, 2018 и 2020 гг. Методологическую основу работы составляет концепция «мест памяти» П. Нора и развивающая ее концепция «общих мест памяти» в интерпретации Р. Трабы, через призму которой можно рассматривать память о Холокосте в различных национальных контекстах, а также дискурс-анализ (в соответствии с подходом Э. Лаклау и Ш. Муфф). В результате исследования было определено, что память о Холокосте играет большую роль для национальных нарративов. Она встраивается в цепочки эквивалентности с другими событиями локальной и всемирной истории, сопоставляется с геноцидами других народов. Через дискурс о Холокосте происходит формирование представлений о Второй мировой войне и праворадикальных движениях. При этом в публикациях проявляется и глобальная память о Холокосте, противодействие его релятивизации. Эта последняя тенденция связана прежде всего с деятельностью переживших Холокост граждан самих рассматриваемых в работе стран.

Ключевые слова: Холокост, исследования памяти, «места памяти», Германия, Польша, Австрия, страны Балтии, Северная Европа.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.08

Для цитирования: Кровицкая А. В., Попов Д. И., и др. Репрезентация Холокоста в СМИ стран Центрально-Восточной и Северной Европы во втором десятилетии XXI века // *Judaic-Slavic Journal*. № 11–12 (2024). С. 133–186.

Статья поступила: 09.09.2024. *Принята к публикации:* 18.09.2024.

В центре возникающих на рубеже XX–XXI вв. дискуссий о глобальной культуре памяти оказался концепт травмы. Холокост изначально мог быть единственным местом памяти, претендующим на статус общеевропейского и даже глобального, как отмечали Д. Леви и Н. Шнайдер [Levy, Sznajder 2006]. Однако он стал использоваться национальными политиками памяти, в которых трагедия Холокоста встраивается в события национальной истории, чем подчеркивается уникальность последней. Формируются различные способы коммеморации Холокоста со своими целями, о чем писала А. Ассман [Ассман 2017]. Эта тенденция привела к «размыванию» Холокоста как уникальной основы идентичности Изра-

или и еврейского народа и появлению новых нарративов о геноцидах. Особенно очевидно это в странах бывшей Югославии и Руанде. Одновременно обостряются дебаты по поводу национальных нарративов и их связи с Холокостом: от законодательных запретов на обвинение того или иного народа в соучастии в Холокосте до признания ответственности за подобное соучастие. Все эти процессы создали широкое поле репрезентаций Холокоста и сопоставляемых с ним событий в современном медиапространстве Европы, где сосуществуют доминирующие и маргинальные дискурсы. В связи с этим компаративистское исследование памяти о Холокосте на примерах стран разных регионов Европы представляется особенно актуальным.

Настоящее коллективное исследование посвящено способам репрезентации памяти о Холокосте в СМИ Центрально-Восточной и Северной Европы во втором десятилетии XXI в. Для исследования были выбраны Германия, Австрия, Польша, Литва, Латвия, Эстония, Швеция, Дания и Норвегия. Такой выбор связан, с одной стороны, со стремлением представить опыт разных стран – как непосредственно участвовавших во Второй мировой войне в качестве союзников или противоборствующих сторон, так и тех, что в меньшей степени были затронуты этим противостоянием. С другой стороны, этот выбор продиктован возможностями и специализацией участников проекта, необходимостью знания национальных языков. В каждой из выбранных стран существует особая память о событиях Второй мировой войны. Она встраивается в национальные нарративы, но сочетается с глобальной памятью о Холокосте. Это явление Д. Леви и Н. Шнайдер описали как «столкновение глобальных интерпретаций и локальных чувств» [Levy, Sznajder 2006]. Сравнение образа Холокоста в разных СМИ позволило определить эти общие интерпретации и национальную специфику нарратива о трагедии.

Цель исследования – выявление особенностей сочетания глобальной и локальной памяти о Холокосте в СМИ Центрально-Восточной и Северной Европы на протяжении одного десятилетия (2010–2020 гг.). Были отобраны ведущие СМИ на национальных языках, отражающие доминирующие политические течения в выбранных странах: в Австрии (*Kronen Zeitung*, *Die Kleine Zeitung*, *Der Standard*), Германии (*Zeit*, *Bild*, *Spiegel*), Литве (*Delfi*, *15min*, *Lietuvos rytas*), Латвии (*Delfi*, *Jauns*, *Mixnews*), Эстонии (*Delfi*, *Postimees*, «МК-Эстония»), Польше (*Gazeta Wyborcza*, *Rzeczpospolita*, *Gazeta Polska*, *W Sieci*, *Do Rzeczy*), Швеции (*Aftonbladet*, *Expressen*), Дании (*BT*, *Ekstra Bladet*) и Норвегии (*VG*, *Nettavisen*, *Ny Tid*). В онлайн-версиях этих периодических изданий были отобраны публикации за 2011, 2018 и 2020 гг. с упоминанием Холокоста в различных контекстах. Указанные даты были выбраны для того, чтобы зафиксировать нарративы, формирующиеся в СМИ в рамках юбилейных дат (85-летие прихода нацистов к власти в Германии и 80-летие Хрустальной ночи в 2018 г.; 75-летие

освобождения концлагеря Аушвиц и окончания Второй мировой войны в 2020 г.) и вне юбилейных дат, связанных с историей Второй мировой войны и Холокоста (2011 и 2020 гг. – соответственно начало и конец десятилетия), а также репрезентации Холокоста в европейских СМИ в период пандемии COVID-19 (2020 г.).

Работа основана на концепции мест памяти французского историка Пьера Нора, изучавшего коллективную память и идентичность французов [Нора 1999, 29]. Он ввел в научный оборот это новое понятие, которое, в частности, дополнило концепцию коллективной памяти. Нора предполагал, что у социальных групп (у Нора это соответственно французская нация) существует общая память о своем прошлом, которая важна для идентификации в настоящем. Местом памяти в понимании исследователя могут быть как географические объекты, так и нематериальные: образы, события и герои истории. Нора выделил материальное, символическое и функциональное воплощение мест памяти [Нора 1999, 40], без них тот или иной образ прошлого не будет играть роль места памяти (например архив как таковой может не быть значим, зато революционный календарь, сочетающий свое материальное представление, символ эпохи и особую функцию «не быть настоящим календарем», оказывается важным местом памяти о временах Французской революции) [Нора 1999, 42].

Холокост, как и другие исторические события, является нематериальным местом памяти, но может воплощаться в виде сохранившихся объектов, связанных с ним (концентрационные лагеря и здания гетто, предметы одежды и быта, фотографии). Он также включает символическое воплощение (как символ определенной эпохи, географического пространства) и функциональное (объединяет и разделяет страны и народы как жертв и преступников, является уникальным событием, которое не должно повториться, или сопоставляется с другими геноцидами).

Возможность рассмотрения памяти о Холокосте в рамках разных национальных нарративов приводит нас к концепции общих мест памяти, предложенной польским историком Робертом Трабой. Он развил идеи П. Нора и показал, как одинаковые образы истории (Грюнвальдская битва или Вторая мировая война), которые соотносятся с прошлым и поляков, и немцев, включаются в разные национальные нарративы. В исследовании было показано, как тесно переплетаются польский и немецкий нарративы [Траба, Нahn 2017, 11]. Существует множество общих образов, событий и сюжетов, значимых для обеих наций: Аушвиц, Ялта, Версаль, Одер и Нейсе, тевтонские рыцари. В случае некоторых из них даже названия их в той или другой стране отражают разные интерпретации (ср. «возвращенные земли» для поляков и «потерянный Хаймат» для немцев). Этой идее вполне соответствует то, что в разных языках Холокост имеет разные названия. При этом иные образы могут оказать-

ся одинаково значимы для разных государств, эти общие места памяти становятся частью единого нарратива, а не элементами конкурирующих интерпретаций. Так, при обозначении Холокоста как глобального места памяти, к которому обращаются в разных странах в схожем контексте для схожих целей, может формироваться общий нарратив, однако уникальные особенности коммеморации Холокоста в каждой из стран этому препятствуют.

В качестве метода исследования источников в работе используется дискурс-анализ в соответствии с подходом Э. Лаклау и Ш. Муфф. Этот подход подразумевает представление реальности как социально сконструированной в виде дискурсов, устойчивых паттернов, которые можно вычленивать из различных текстов – высказываний политических деятелей, публикаций СМИ, произведений искусства, где они артикулируются и фиксируются. Так, дискурс представляет собой «структурированную целостность, являющуюся результатом артикуляционных практик», которые и необходимо вычленивать из текстов [Laclau, Mouffe 1985, 105]. При этом исследователи отмечали постоянную изменчивость дискурсов и их столкновение, поэтому важным становится выявление доминирующего дискурса и его значения на определенном этапе с помощью узловых точек – слов, на которых он фиксируется [Laclau, Mouffe 1985, 112]. Кроме того, в рамках артикуляции может происходить выстраивание связей различных образов, которые тем самым приобретают особенное значение. Так, Холокост может сопоставляться с иными примерами массового убийства людей, представляться равным им; через опыт Холокоста могут описываться другие подобные сюжеты или, наоборот, выстраивание этих связей преподносится как неприемлемое, чтобы подчеркнуть исключительность Холокоста.

Обзор литературы

Исследование памяти о Холокосте в Германии тесно связано с так называемым спором историков – спором об активной памяти или забвении [Рулинский 2013, 46–47]. Д. Леви и Дж. К. Олик изучили эту дихотомию на примере принятия внешнеполитических решений в 1980-е гг.: с одной стороны, у Германии были «особенные» отношения с Израилем как с главным союзником на Ближнем Востоке, с другой – канцлер Гельмут Шмидт считал необходимым для «нормализации» немецкой внешней политики продажу вооружений Саудовской Аравии. Предположительно именно это является демонстрацией того, что Германия проводит политику, обусловленную рациональным экономическим интересом (в отличие от исторической политика раскаяния, свидетельством чего было бы сотрудничество только с Израилем) [Olick 1997, 921–922].

Спор среди историков завершился, однако тема активной памяти о Холокосте как уникальном преступлении в истории человечества возобладала в общественном дискурсе Германии, сегодня исследователи говорят о «споре историков 2.0» среди политиков и журналистов [Rothberg 2022, 1317–1318]. Это является результатом роста миграции представителей других культур и народов в Германию. С интеграцией новых этнических и социальных групп в немецкое общество его конфигурация меняется. Из-за попыток изменить представление о Холокосте как о геноциде, который нельзя сравнивать с другими преступлениями и о котором нужно активно помнить, тема приобретает новое значение [Rothberg 2022, 1319]. Попытки сравнения Холокоста в немецких СМИ с самыми разными историческими событиями – такими как геноцид армян, палестинская накба, геноцид нама и гереро, геноцид езидов, колониализм и т. д. – стали активно изучаться в последние несколько лет [Кровицкая 2023].

По мнению некоторых исследователей, опросы и изучение статистики преступности показывают рост антисемитизма в Германии, в результате чего страдает и память о Холокосте [Arnold 2021, 869]. Дискурс о Холокосте может конструироваться не только новыми отрицаниями Холокоста, но и стремлениями разных мигрирующих групп, интегрирующихся в немецкое общество, ограничить себя от темы памяти о Холокосте, чтобы вопрос вины был исключительно немецким вопросом [Grabowski 2022, 62]. На этой почве вместе с политической памятью меняется и память о Холокосте в произведениях массовой культуры [Buchenhorst 2021, 100–101].

Память о Холокосте в Австрии изучалась в контексте общей характеристики австрийской политики памяти [Sporrer 2006] и репрезентации в исторических музеях [Meuer 2014], а также в системе образования – на примере австрийских школ в сравнении с Германией и Великобританией [Mitnik 2017]. Известны также и другие сравнительные исследования: работы об образе Холокоста в медиатебетах в Австрии и Великобритании [Wodak 2015] и дискуссиях о монументах в память о Холокосте в Австрии и Германии [Thünemann 2005]. В рассматриваемом отношении Австрия встраивается прежде всего в западноевропейский контекст.

На шведском материале написана монография Й. Ноймана и П. Рудберга [Neuman, Rudberg 2021], которая посвящена прежде всего формированию памяти о Холокосте в первые послевоенные десятилетия с акцентом на государственную политику памяти. Известна также монография П. Рудберга [Rudberg 2017] о действиях самих евреев во Вторую мировую войну, однако последующая коммеморация в ней не рассматривается. Затрагивались также такие сложные сюжеты, как изучение Холокоста в школах, где учатся в том числе палестинские дети [Adwan, Mattsson, Johansson 2021], сочетание памяти о Холокосте и действиях Швеции во

Вторую мировую войну [Rudberg 2023], о трудностях создания мемориалов [Schult 2016]. Наконец, интересным кажется сравнение памяти о Холокосте в Швеции и Польше на примере разных локальных сообществ в статье Б. Тернквист-Плевы [Törnquist-Plewa 2021].

В меньшей степени разработана память о Холокосте в Дании и Норвегии, однако датский материал изучался в контексте Скандинавии вообще [Lammers 2011], а норвежскому посвящена докторская диссертация Й. Рейтана по истории коммеморативных практик о Холокосте [Reitan 2016]. Однако публикации СМИ не были еще материалом подобных исследований памяти о Холокосте в скандинавских странах.

Исследования по репрезентации Холокоста в польской академической среде фрагментарны и редко отождествляются с реально проводимой польским правительством политикой. Большинство работ сосредоточены на оценке событий, необходимости сохранения памяти о них в культуре страны. Среди подобных исследований можно выделить статью М. Мачюдзинской-Камчицкой о репрезентации Холокоста в современном искусстве. Автор анализирует фильмы о Холокосте с точки зрения оценки, которую получают события Холокоста в польской культуре. Фильмы о концлагерях, по мнению автора, действительно способствуют сохранению памяти о трагедии и становятся инструментом для того, чтобы защитить ее первоначальный вид, сделать объективной, оградить от влияния той или иной политической силы [Maciudzińska-Kamczyńska 2011].

Вопросам памяти о Холокосте в контексте политического курса консервативной партии «Право и справедливость» уделяет внимание в своей диссертации С. Садлик. Автор поднимает следующие вопросы: о чем поляки в связи с Холокостом хотят помнить, а о чем забыть; что думают граждане Польши о событиях в Едвабне; как курс консервативной партии влияет на восприятие поляками геноцида евреев. Исследование носит комплексный характер и помогает в оценке подхода консервативного политического фланга к вопросам о политике памяти [Sadlik 2023]. Вопрос репрезентации Холокоста в СМИ Польши не находит отражения в работах на польском и английском языках, что, учитывая живые дискуссии в польском общественно-политическом дискурсе по данной проблематике, подчеркивает важность оценки польского подхода к вопросам сохранения памяти.

В Эстонии и Латвии тема Холокоста в основном поднимается в контексте геноцида евреев или цыган. Фокус внимания при этом не сдвигается на эстонцев или латышей [Doyle Stevick 2007]. В Литве ситуация обстоит иначе. В различных группах литовского общества память о Холокосте воспринимается по-разному. С. Сужеделис отметил, что большая часть населения Литвы вспоминает о Холокосте «в удобные общепринятые даты», воспринимает это как «рядовой исторический факт» и не отделяет трагедию евреев от трагедии других жертв Второй мировой

войны, например самих литовцев [Sužiedėlis 2002]. Это продолжает такую советскую традицию, как возведение мемориалов «жертвам фашизма» (без привязки к национальности) в местах массовых убийств евреев. Сама эта практика после распада СССР не раз осуждалась балтийскими историками, политиками и общественными деятелями, чему посвящено исследование М. Е. Мегема [Мегем 2022]. Исследователь называет политику памяти Литвы о Холокосте неэффективной, а З. Бауман и вовсе говорит о возникновении эффекта адиафоризации Холокоста [Бауман 2010]. Интересно, что параллельно с этим историки уделяют большое внимание памяти погибших евреев, населявших Вильнюс, отмечая, что еврейское население именно этого города Литвы во время Холокоста пострадало больше всего [Lipphardt 2004]. Важно, что в научном дискурсе стран Балтии Холокост во многом затмевается исследованиями о советском прошлом Литвы, Латвии и Эстонии, в которых трагедию евреев во время Второй мировой войны сравнивают с тяжелым опытом литовцев, латышей и эстонцев в период советизации и сталинских репрессий [Виткус 2014].

Таким образом, несмотря на интерес исследователей к разным сюжетам, связанным с памятью о Холокосте в выбранных странах, комплексное сравнительное исследование о репрезентации Холокоста в медиапространстве стран Северной и Центрально-Восточной Европы еще не было предпринято. Представленная работа восполняет этот пробел и, кроме того, дополняет существующие исследования о Холокосте в отдельных рассматриваемых странах.

Германия

Дискурс о Холокосте в Германии играет важную роль в сближении истории и памяти. Историки описывают события прошлого и тем самым могут участвовать в конструировании дискурса коллективной вины определенной группы [Ассман 2014, 79–80]. В таком случае наследие восприятия Холокоста связано с поиском ответа на вопрос, может ли история выполнять «моральную» функцию, или она только подчинена цели «фиксации» пережитого. Именно с этим и был связан в Германии «спор историков», положивший начало широкому обсуждению в прессе и литературе отношения немцев к Холокосту и к нацистскому прошлому в целом. Тема памяти о Холокосте стала актуальна для массовой культуры и СМИ Западной Германии предположительно лишь в 1970–1980-е гг., когда Германия заняла одно из лидирующих мест в европейской политике и экономике, что, по мнению исследователей, не могло быть благосклонно принято государствами, пострадавшими от нацистских преступлений [Рулинский 2013, 47].

Одни немецкие историки (принято считать, что они в основном разделяли идеи Э. Нольте) призывали признать, что нацистские преступления не являются уникальным явлением в истории человечества. Так они стремились снизить значение памяти о Холокосте. В то же время другая группа во главе с Ю. Хабермасом полагала, что дискуссия должна вестись о наследии преступлений именно национал-социализма, поскольку он зародился в Германии, а не в какой-либо другой стране. «Спор историков» в Германии был посвящен дихотомии забвения и памяти, а от выбора немцев буквально зависело политическое и национальное развитие Германии [Рулинский 2013, 46–47]. Тема активной памяти о жертвах и тема коллективной вины немцев за преступления в период Холокоста получила распространение благодаря исторической политике немецкого правительства и СМИ.

Несмотря на то, что в среде самих историков спор разрешен, ключевые вопросы дискуссии до сих пор продолжают обсуждать политики и журналисты. Защитники памяти о нацистских преступлениях постоянно спорят с теми, кто стремится принизить значение зверств нацистского режима или вовсе отрицает Холокост. В частности, тема забвения была вновь поднята немецкими националистами в контексте миграционного кризиса и, затем, пандемии коронавируса [So geht es weiter... 2020], в результате чего порицаемые националистами действия демократического правительства по решению текущих политических вопросов сравниваются с геноцидом миллионов евреев. Таким образом, новое восприятие Холокоста в немецком обществе конструируется его отрицателями, которые радикализируют позицию, противоречащую правительству по актуальным вопросам политической повестки. Именно эти обстоятельства стали причиной включения Германии в представленное в работе сопоставление: важным кажется проанализировать отражение «спора историков» в 2010-е гг.

Для изучения репрезентации памяти о Холокосте в медиапространстве благодаря анализу отчетов о тираже, охвате и количестве подписчиков немецких газет и журналов в 2022 г., которые были подготовлены немецким аудиторским обществом в области общественных коммуникаций (Информационное сообщество по оценке тиража СМИ, Informationsgemeinschaft zur Feststellung der Verbreitung von Werbeträgern e.V.) [Informationsgemeinschaft...], были определены 5 газет и журналов. Они представляют разные точки зрения в «споре историков».

Были отобраны следующие издания: Bild (консервативная газета), Die Zeit (центристская), Der Spiegel (леволиберальная), Tageszeitung (крайне левая) и Compact (крайне правая). В представленных идеологических группах это самые крупные по тиражу и количеству подписчиков газеты, статьи в которых могут быть доступны бесплатно. Поскольку общее число публикаций о Холокосте, которые необходимо было бы рассмо-

треть, превышало три тысячи, а работа с каждой статьей предполагала определение тематической группы и выделение дискурсивных отрывков для этого, было принято решение ограничить выборку. Из нее были исключены материалы Tageszeitung как самой маленькой по тиражу и количеству подписчиков газеты, а также материалы газеты Compact – в онлайн-архиве издания представлены только статьи за 2020 г., при этом доступ к половине из них возможен только по подписке. Эти факторы крайне усложняли работу. Итоговую выборку составили только материалы изданий Die Zeit, Der Spiegel и Bild.

В газете Die Zeit и журнале Der Spiegel всего было собрано 1340 статей за 2011, 2018 и 2020 гг. с упоминанием Холокоста (слово Holocaust или другое название – Shoah, Шоа). Из каждого текста были извлечены дискурсивные отрывки с упоминанием Холокоста, а также те фрагменты, которые предшествуют им и следуют за ними (это необходимо для определения контекста).

В результате обработки 1340 статей было отобрано 1008 уникальных текстов с дискурсивными отрывками о Холокосте в разных контекстах. 332 статьи были исключены из общей базы, поскольку они либо полностью копировали другие тексты, либо не имели никакого упоминания Холокоста (статья могла попасть в выборку из-за стороннего текста на онлайн-странице), либо были написаны на английском языке, либо не имели значения для собственно общественного дискурса (например, если Холокост упоминался без какого-либо контекста).

Отобранные 1008 публикаций были разделены на следующие тематические группы: «Судебные разбирательства», «Сравнение Холокоста с каким-либо событием», «Альтернатива для Германии», «Антимасочники» (публикации о противниках коронавирусных ограничений), «Общественные дебаты», «Политика государства» (имеется в виду немецкое правительство), «Международные отношения», «Оправдание Холокоста или тех, кто его оправдывает», «Воплощение в культуре», «Образование», «Личные истории», «Отрицание Холокоста или обвинение в этом», «История» (имеется в виду отсылка к историческим событиям), «Нападение на людей», «Политика социальных сетей», «Джордж Сорос и Виктор Орбан», «Дональд Трамп», «Особенная память немцев», «Высмеивание Холокоста, принижение», «Проблемы памяти в будущем» (имеются в виду вопросы сохранения памяти для потомков), «Память поляков», «Иран», «Католическая церковь», «Другое». Одна публикация могла входить одновременно в несколько групп.

Наибольший интерес с точки зрения исследования представляют тематические группы, объединяющие публикации, где Холокост сравнивается с чем-либо, где это сопоставление прямо или косвенно осуждается; где отрицание или высмеивание Холокоста какой-либо организацией или каким-либо человеком используется автором публикации для создания

негативного образа этой организации или человека; где образ Холокоста используется автором не только как объяснение особенной судьбы евреев и жителей Израиля, но и как важное место памяти в истории Германии, которое должно конструировать особенную память немцев, причем такая память вины немцев подразумевает как искупление, так и постоянное противопоставление с целью создать что-то прогрессивное и новое.

Авторы *Die Zeit* и *Der Spiegel* акцентировали внимание на высказываниях политиков, общественных деятелей и журналистов в Германии и других странах, когда Холокост сравнивался со многими преступлениями против этнических или религиозных групп, что, по их мнению, принижает значение памяти о Холокосте. Это может быть апартеид, гонения на цыган или истребление коренных индейцев в Америке колонистами.

Он даже пишет, что Израиль хуже, чем предыдущий режим апартеида в Южной Африке. Представитель федерального правительства по вопросам еврейской жизни в Германии и борьбы с антисемитизмом, согласно его официальному названию, обвиняет Мбембе в преуменьшении значения Холокоста, поскольку он использует его для сравнения [Eimermacher 2020].

Это процесс. Изучая историю Холокоста и судьбы народов синти и рома, мы узнали, что это процесс взаимодействия поколений, который также не может происходить в одностороннем порядке. Нужно работать с людьми, которые пережили Холокост или пережили нечто подобное, с потомками людей, которые пострадали от колониализма и, конечно же, придерживаются другой точки зрения [Mangold 2020].

Однако любое такое сравнение будет сопровождаться негативной реакцией автора публикации или представителей еврейской общины и утверждением, что Холокост является уникальным глобальным местом памяти, которое нельзя сравнивать с другими событиями, что немцы совершили еще более страшные преступления против евреев, чем обсуждаемые в тексте. Холокост также может сравниваться с «бездействием» в отношении изменения климата:

В социальных сетях Радтке назвал изменение климата климатическим холокостом: Многие политики говорят, что это не должно повториться. Но что вы делаете с климатическим холокостом, который в настоящее время уносит жизни миллионов людей и животных? [Tom Radtke... 2020]).

Сопоставление Холокоста и климатического кризиса приобретает новое значение в академической среде в связи с возможной «нормализацией» такого сравнения некоторыми исследователями [Tollerton 2024, 17–18].

В рамках данной тематической группы достаточно часто образ Холокоста использовался в общественном дискурсе разными социальными сообществами для того, чтобы заявить о себе и предстать жертвами в глазах других. Наиболее распространенные примеры такого паттерна – это противники абортот (ср. «Остановите детоубийство в утробе матери на территории клиники. Тогда: Холокост – сегодня: Babusaust» [Hofmann 2020]) и противники ограничительных мер в период пандемии коронавируса:

Протестующая женщина назвала себя “Covidjud” на табличке, в равной степени преуменьшая и используя Холокост, как правильно написал в социальной сети глава Государственной канцелярии Тюрингии Бенджамин Хофф [Machowecz 2020].

Для противников ограничений, введенных в связи с пандемией COVID-19, была выделена отдельная тематическая группа «Антимасочники», поскольку такого рода материалы оказались многочисленны. Чаще всего сравнения, аналогичные приведенному выше, также сопровождались негативной оценкой. Кроме того, это могли быть публикации новостного типа. Следует также заметить, что «Антимасочники» выделены в отдельную группу еще по той причине, что обычно в таких публикациях присутствовал и мотив обвинения в отрицании Холокоста.

Одной из самых больших тематических групп является группа «Отрицание Холокоста». С ней связаны большинство групп, поскольку сюда включались различные примеры отрицания трагедии.

Süddeutsche Zeitung опубликовала карикатуру с антисемитскими стереотипами. Председатель АдГ Александр Гауланд преуменьшал значение Гитлера и нацистов – и, следовательно, Холокоста – как птичьего помета. В увеличении числа подобных инцидентов можно усмотреть одну из самых больших проблем этой страны [Theile 2018].

Сюда входит любое высказывание представителя партии, отрицающее, высмеивающее или даже оправдывающее Холокост, а также любое напоминание о таких высказываниях в негативном для партии ключе. В результате в леволиберальной и центристской прессе выстраивался образ партии «Альтернатива для Германии» как партии политиков, отрицающих или даже оправдывающих Холокост («Партия, в которой антисемиты чувствуют себя комфортно, к тому же имеется множество свидетельств антиеврейского рессентимента в партии» [Steffen 2018]).

В отрицании Холокоста также обвинялось правительство Ирана, поэтому соответствующие публикации также были выделены в отдельную тематическую группу.

Любопытно собрание дискурсивных отрывков о премьер-министре Венгрии Викторе Орбане и о его идеологическом противнике Джордже Соросе. Дело в том, что миллиардер и филантроп Д. Сорос регулярно упоминается как человек, который пережил ужасы Холокоста, в то время как В. Орбан в публикациях представлен его идеологическим противником и отрицающим значимость памяти о Холокосте. Бизнесмен Сорос предстает как идеальный борец за демократию, поскольку он был свидетелем преступлений в годы Холокоста, а Орбан – как главный враг демократии (тем более он предположительно препятствует деятельности организаций Сороса на территории Венгрии):

Наш основатель – венгерско-американский филантроп, переживший Холокост Джордж Сорос, который стремится внести свой вклад в создание более справедливого мира. Я знаю по собственному опыту, что не всем это нравится. В Венгрии я стал свидетелем того, как абсурдные мифы о заговоре становились все более распространенными и тем самым подготовили почву для нашего последующего политического преследования [Buldioski 2020].

Интерес также представляет группа «Особенная память немцев». Она включает дискурсивные отрывки из статей, где автор пытается воззвать к совести немцев, чтобы они никогда не забывали о преступлениях прошлого и это никогда не повторилось.

Нелюбовь – вот что это такое. Это то, чем мы являемся. Лишенное любви общество болтунов. Безразличное скопление людей, которое позволяет 9 ноября 2020 года в центре своей страны той части населения, которая лишена культуры, делать все возможное, чтобы «топтать ногами» память миллионов жертв Холокоста, или, выражаясь менее поэтично, убийства сограждан согражданами, – все это не имеет ничего общего с празднованием 9 ноября 2020 года в их стране [Kiyak 2020].

Так, статьи из группы подчеркивают особенную ответственность именно немцев, их авторы искренне возмущаются результатами опросов или исследований (например, о желании немцев подвести черту под вопросом памяти и двигаться дальше).

Ты еврей считается оскорблением на школьных дворах, над еврейскими учениками издеваются. А в Бундестаге тем временем заседает «Альтернатива для Германии» (АдГ), видный правый деятель которой Бьорн Хеке недавно назвал мемориал жертвам Холокоста в Берлине памятником позора. Германия становится все более антисемитской? Цифры, похоже, этого не подтверждают [Welche Erfahrungen... 2018].

Авторы таких публикаций полагают, что немцы не должны забывать о своих прошлых преступлениях и обязаны пытаться сделать этот мир лучше («Нам нужна культура памяти о Холокосте, которая затрагивает человека эмоционально, а не заставляет защищаться. Она должна соединить старое с настоящим» [Funk 2018]). Такого рода материалы также дополняют публикации групп «Личные истории» и «Проблемы памяти в будущем».

В результате можно было выделить следующие значимые дискурсивные отрывки в леволиберальной и центристской немецкой прессе в рассматриваемый период: недопустимость сравнения Холокоста с каким-либо другим преступлением против человечества, поскольку это может умалить значение памяти о Холокосте; недопустимость использования образа Холокоста какой-либо группой в целях представления себя жертвой; использование обвинения в отрицании Холокоста для очернения идеологического оппонента; память о Холокосте и борьба с его отрицанием как символ демократических идеалов; воззвания к совести немцев, которые не должны никогда забывать о преступлениях прошлого и обязаны стремиться к демократическому прогрессу. По сравнению с дискурсом 2011 г., миграционный кризис, пандемия коронавируса и изменение климата сильно изменили политическую повестку дня в Германии в 2018 и 2020 гг.: протест против правительства стал сильнее из-за увеличения количества не согласных с проводимой политикой или не поддерживающих ее, считающих ее бессмысленной. Тем самым противники правительства стали чаще обращаться к теме Холокоста, чтобы представить себя в качестве жертв. Идейные отрицатели Холокоста воспользовались этим моментом, чтобы заявить о себе и прямо или косвенно возобновить приостановившийся «спор историков» уже среди политиков и журналистов. Обсуждение в леволиберальной прессе сравнений происходящих кризисов с Холокостом и использования темы памяти о Холокосте для определения «своих» и «чужих» конструируют алармистский дискурс о Холокосте в 2018 и 2020 гг.

Bild – ежедневная газета с самым большим тиражом в Германии. Газета The Guardian в 2020 г. писала о ней: «...доступная на вокзалах, в супермаркетах, пекарнях, киосках, на фабриках, пляжных курортах Португалии, в интернете и везде, где немцы покупают вещи, газета Bild, словно большая жаба, восседает на немецкой жизни» [Meaneу 2020]. В целом цифровое приложение Bild.de является самым посещаемым новостным сайтом в Германии [Анализ рейтинга сайтов 2024]. Большой тираж и популярность издания стали вескими причинами для включения газеты Bild в выборку.

Для анализа по ключевому слову Holocaust в заголовках было отображено 91 информационное сообщение (24 материала за 2011 г., 39 – за 2018 г. и 28 – за 2020 г.). Тематический анализ статей показал, что общей для

трех выбранных лет была тема немецкой вины и сохранения памяти для будущих поколений.

Название «Аушвиц» как никакое другое символизирует преступления, совершенные немцами против миллионов людей. Они заставляют нас, немцев, чувствовать отвращение и стыд. Поэтому мы несем историческую ответственность, независимую от индивидуальной вины. Мы никогда не должны допустить повторения подобных преступлений. И мы должны сохранить память. Потому что знание произошедшего ужаса, знание того, что люди были способны сделать с другими людьми, является напоминанием и обязательством для нынешнего и будущих поколений... [Die Rede von Bundespräsident 2011].

Этот дискурс в своих публичных выступлениях транслируют немецкие политики.

Председатель парламента Берлина Вальтер Момпер, Социал-демократической партии Германии (СДПГ) почтил память жертв Холокоста в четверг в начале заседания Палаты представителей. Их страдания никогда не должны быть забыты, подчеркнул Момпер, в речи по случаю Международного дня памяти жертв Холокоста. «Память о прошлом должна стать ориентиром для будущих действий», – предупредил политик СДПГ [Momper erinnert... 2011].

Героями статей чаще всего выступают свидетели Холокоста, которые рассказывают свои истории в рамках коммеморативных мероприятий в Бундестаге, образовательных и культурных учреждениях Германии, а также журналистам немецких СМИ (ср. «Вальтер Франкенштейн сейчас живет в доме престарелых в Стокгольме и приехал в Берлин, чтобы рассказать свою историю в рамках серии мероприятий Еврейского музея “Свидетель рассказывает”» [Mit Angst hätte ich... 2018]). Как правило, жертвы Холокоста в своих речах позитивно оценивают нынешний политический курс Германии и отдельные его аспекты. Так, свидетельница Холокоста Анита Ласкер-Уоллфиш в своем выступлении в Бундестаге по случаю Международного дня памяти жертв Холокоста в 2018 г. позитивно отзывалась о немецкой миграционной политике в отношении беженцев, противопоставляя ее положению беженцев в национал-социалистической Германии XX в.:

Пережившая Холокост также высоко оценила политику в отношении беженцев. «Тогда границы для нас были наглухо закрыты», – сказала Ласкер-Уоллфиш, которая вместе со своей сестрой пыталась бежать от нацистского режима по поддельным документам. Сегодня Германия открыла свои гра-

ницы «невероятно щедрым, смелым и человеческим жестом», сказала Ласкер-Уоллфиш» [Holocaust-Überlebende spricht... 2018].

В частности, в немецких СМИ встречаются истории об интеграции жертв Холокоста в современное немецкое общество (ср. «Спустя 79 лет после того, как нацисты изгнали его, Фред Амрам (85 лет) вернул себе немецкое гражданство» (06.10.2018, Bild) [Holocaust-Überlebende wird... 2018].

Темой, встречающейся в публикациях за все три рассматриваемые года, стала борьба с отрицателями Холокоста. В выборке за 2011, 2018 и 2020 гг. есть статьи об Урсуле Хавербек – отрицающей Холокост немецкой пенсионерке, неоднократно приговоренной к тюремному заключению. В каждый из рассматриваемых периодов есть публикации о судебных разбирательствах или публичных скандалах вокруг высказываний, отрицающих или умаляющих значение Холокоста. Так, в 2011 г. это серия статей о католическом епископе Ричарде Уильямсоне, приговоренном к штрафу в 6500 евро за интервью, в котором есть высказывания, отрицающие Холокост [6500 Euro Strafe... 2011]. В 2018 г. в центре внимания общественности был суд над депутатом парламента земли Баден-Вюртемберг Вольфгангом Гедеоном («Берлинский окружной суд обосновал свое решение тем, что Гедeon поставил под сомнение отдельные аспекты Холокоста, такие как количество жертв и квалифицировал его как военные преступления, а не преступления против человечности» [AfD-Abgeordneter darf... 2018]). В 2020 г. журналисты Bild писали о судебном процессе над Штефаном Баллитом, который совершил теракт в синагоге города Галле 9 октября 2019 г.:

Убийца-неонацист Штефан Баллит (28 лет) использовал свое последнее слово в суде только для одного: ненависти и подстрекательства в течение примерно четырех минут. Его заявление, как и прежде, отражало его устрашающее мировоззрение. Он путано говорил о гражданской войне, выступал с расистскими и антисемитскими подстрекательствами и отрицал Холокост [Halle-Attentäter... 2020].

Алармистские настроения в связи с ростом антисемитизма в Германии и в мире также стали темой многих статей за выбранные три года. В 2011 г. в Bild публиковались новостные сообщения вроде «Полиция предотвратила возможную демонстрацию правых экстремистов у мемориала Холокоста в Берлине» [Polizei vertreibt Rechte... 2011], сообщение о осквернении мемориала жертвам Холокоста в Крефельде [Rollende Holocaust-Schau... 2011]. Однако если в 2011 г. подобные сообщения были скорее исключением, чем правилом, и среди заголовков статей были такие, как «Германия усвоила уроки прошлого» [Deutschland hat die Lehren... 2011], «Впервые после Холокоста появилась рукоположенная

рабанит» [Erst nach Holocaust... 2011], «Свободный университет Берлина поддерживает греков в исследовании Холокоста» [FU unterschützt Griechen... 2011] и т. п., то в 2018 г. заголовки и содержание статей стали носить иной характер: «Настоящая интеграция требует проработки темы Холокоста» [Echte Integration braucht... 2018], «Пока Берлин вспоминает жертв Холокоста, политики партии “Альтернатива для Германии” издеваются» [Während Berlin... 2018], «Немецкое государство не должно терпеть ненависть к евреям» [Der deutsche Staat... 2018], «Убийство 85-летнего свидетеля Холокоста шокировало Францию» [Mord an Holocaust-Überlebender... 2018].

Более того, обеспокоенность подъемом антисемитских настроений в статьях за 2018 и 2020 гг. часто выражали именно свидетели Холокоста. Bild опубликовал интервью свидетеля Холокоста Саломона Переля, которое он давал изданию Spiegel и выражал свое беспокойство успехом партии «Альтернатива для Германии» на региональных выборах:

Это меня подстегивает. Нечто подобное я испытал в детстве в Веймарской республике, и все начинается снова так же. Поскольку я выжил, у меня есть что рассказать из своего собственного опыта; моя история может помочь молодежи быть более устойчивой к растущему неонацизму [Der Aufstieg der AfD... 2018].

Переживший Холокост Натан Гроссманн из Мюнхена высказал опасения в безопасности:

Каждый четверг днем Натан Гроссманн (92 года) ходит в Еврейский центр на Санкт-Як в Мюнхене, чтобы забрать свою газету. 92-летний мужчина не осмеливается заказать доставку «Jüdische Allgemeine» к себе домой. «Я боюсь, что люди будут нападать на меня или осуждать меня, потому что я еврей», – рассказал Bild еврей польского происхождения [Ich habe Angst... 2020].

Общей для 2018 и 2020 гг. также стала дискуссия вокруг блокировки публикаций, отрицающих Холокост в Facebook*. Если статьи за 2018 г. отражали позицию основателя социальной сети Марка Цукерберга; изначально он выступал против удаления постов отрицателя Холокоста на своей платформе, за что его критиковали представители еврейских организаций («Антидиффамационная лига, которая выступает против дискриминации евреев и клеветы, также заявила, что у Facebook* есть “моральное и этическое обязательство” не публиковать на своей платформе посты отрицателей Холокоста» [Beiträge von Holocaust-Leugberin... 2018], то в 2020 г. Цукерберг объявил о новой политике Facebook* – удаление публикаций, отрицающих Холокост или искажающих сведения о геноциде евреев («Основатель и руководитель Марк Цукерберг (36 лет)

назвал причиной рост антисемитизма. Балансирование между свободой слова и ущербом, которое наносит отрицание или релятивизация геноцида евреев, беспокоило его, признал Цукерберг в своем посте в Facebook в понедельник» [Facebook verbannt... 2020].

Знаменательным инфоповодом стал польский закон о Холокосте. Информационные сообщения с критикой закона со стороны немецких, израильских и американских политиков публиковались в Bild в феврале 2018 г., когда закон находился на рассмотрении и принимался польским сеймом («Законопроект уже подвергся резкой критике на международном уровне. Премьер-министр Израиля Биньямин Нетаньяху заявил о фальсификации истории. Госдепартамент США призвал Польшу пересмотреть законопроект, поскольку он может ограничить свободу слова и науки» [Polens Präsident unterschreibt... 2018]).

Для выборки 2020 г. характерно обилие материалов о коммеморативных мероприятиях в честь юбилейных дат, таких как День памяти жертв Холокоста 27 января и День освобождения от национал-социализма 8 мая:

Бундестаг вспомнил жертв национал-социализма. Поводом является 75-летие освобождения советскими войсками немецкого концентрационного лагеря и лагеря смерти Аушвиц [Bundestag erinnert... 2020]

Мы даже не знали, что война закончилась. Вдруг в нашем лагере появились русские и сказали: «Вы свободны, идите домой». 75 лет спустя Шейнди Миллер-Эренвальд (90 лет) вспоминает день своего освобождения, 8 мая 1945 года [Was mit uns passiert ist... 2020].

Несмотря на то, что многие статьи в Bild за 2020 г. были посвящены пандемии COVID-19, здесь, в отличие от остальных СМИ из немецкоязычной выборки, Холокост в контексте пандемии не упоминался.

Таким образом, можно сделать предварительный вывод о том, что в консервативных немецких СМИ основной темой является ответственность немцев за преступления Холокоста, которая выражается в осуждении отрицателей Холокоста и популяризации коммеморативных мероприятий. При этом журналисты леволиберальных изданий дискурс о Холокосте конструируют за счет сравнений с другими событиями. В результате само понятие «Холокост» расширяется за счет новых смыслов и восприятий («Vabusaust», «климатический холокост» и др.), с чем связан алармизм в СМИ, симпатизирующих исторической политике правительства Германии в рассматриваемые годы.

Наконец, к концу второго десятилетия XXI в. в немецких леволиберальных, центристских и консервативных СМИ отмечается тенденция усиления алармистских настроений в связи с ростом антисемитизма. Во

многим это подкрепляется отчетами Федеральной ассоциации исследовательских и информационных центров антисемитизма (Bundesverband Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus (RIAS)), появившейся в Берлине в 2015 г. под названием Отдел регистрации и обзора информации по антисемитизму, Берлин (RIAS Berlin) и вышедшей на федеральный уровень в октябре 2018 г. с центральным офисом в Берлине. Согласно отчету за 2018 г., было зафиксировано 1083 антисемитских инцидента в Берлине, что на 14% больше, чем в 2017 г. [Antisemitische Vorfälle 2018]. В Берлине в 2020 г. было вновь задокументировано более тысячи антисемитских инцидентов – 1004 случая, что на 13,3% больше, чем в 2019 г. (886 зафиксированных случаев) [Antisemitische Vorfälle 2020]. Выбранные нами периоды – 2011, 2018 и 2020 гг. – позволили проанализировать реакцию немецких СМИ на рост антисемитских настроений в обществе. Фокус СМИ на освещении судебных дел в отношении отрицателей Холокоста, критике заявлений политиков ультраправой партии «Альтернатива для Германии», в которых прослеживается релятивизация Холокоста, и осуждению антисемитских инцидентов в Германии и за ее пределами подтверждает этот тезис.

Австрия

В Австрии, где особая важность памяти о Холокосте обусловлена историческим прошлым, тема геноцида еврейского народа часто вызывает эмоциональные реакции. Это проявляется в общественно-политических дискуссиях и в информационном поле. СМИ оказывают значительное влияние на формирование восприятия Холокоста в обществе, поэтому анализ их публикаций представляется нам важным в контексте понимания основных нарративов о Холокосте в австрийском медиапространстве.

Основной задачей данной части исследования стало проведение дискурс-анализа публикаций в трех ведущих австрийских медиа: Kronen Zeitung (правопопулистское издание), Kleine Zeitung (консервативное) и Der Standard (леволиберальное). Были выявлены основные контексты и тематические группы, в рамках которых наиболее часто упоминается Холокост. Кроме того, на основе проведенного дискурс-анализа были выявлены паттерны использования понятия «Холокост» в австрийском общественно-политическом дискурсе.

Прежде всего выделяются тематические группы, в контексте которых понятие Холокоста употреблялось наиболее часто. Одной из таких тематических групп стали разнообразные сравнения с Холокостом и их критика. Например, сравнение с австрийской миграционной поли-

тикой, в контексте которой нынешнее положение беженцев в Австрии сопоставляется с положением евреев во времена нацистской Германии.

Сегодня люди вынуждены бежать от насилия в Европу и Австрию, но правительство делает это невозможным [Alev Korun vergleicht... 2018].

Она вызвала волну возмущения, когда сравнила политику убежища правительства с систематическим уничтожением евреев национал-социалистами» [Grüne vergleicht Asylpolitik... 2018].

Ряд примеров демонстрирует, что Холокост используется в качестве точки отсчета для оценки различных ситуаций, связанных с нарушением прав человека или событий, которые потенциально могут привести к таким нарушениям. При этом в публикациях отмечается, что подобные сравнения часто вызывают осуждение как со стороны еврейских общин в Европе и Америке, так и со стороны Государства Израиль («Память и значение Холокоста принижают, когда его используют для дискредитации любого человека или организации, с которыми кто-то не согласен» [US-Rabbiner kritisieren... 2011]).

Понятие Холокоста часто упоминается в контексте политики памяти. Сюда можно отнести строительство и открытие различных мемориалов и памятников, политические визиты с целью сохранения памяти о жертвах Холокоста, случаи отрицания Холокоста и конфликты, возникающие на почве различной интерпретации исторических событий.

Частым контекстом для использования понятия Холокоста также стал антисемитизм и его проявления в обществе. Зачастую это осуждение роста антисемитских настроений в Европе и дискуссии о произведениях, в которых затрагивается тема Холокоста.

В отдельную тематическую группу можно выделить культурные события в Австрии, среди которых премьеры спектаклей и фильмов, публикации книг, посвященных Холокосту. Эти культурные произведения привлекают внимание австрийских СМИ, которые часто инициируют дискуссии на тему «Является ли это проявлением антисемитизма?» Особенно часто встречались обсуждения турецкого фильма «Долина волков. Палестина»:

Расистские, антисемитские и преднамеренно жестокие фильмы, такие как «Долина волков» [Tal der Wölfe... 2011].

Фильм откровенно прославляет насилие и пронизан духом антисемитизма, фильм разжигает старые предрассудки о всемирном еврейском заговоре [Bischof Michael Bünker... 2011].

Сюжет фильма – месть палестинцев израильским разведчикам, убившим лидеров гуманитарных организаций. Такая репрезентация израильтян («В течение 85 минут зрители станут свидетелями того, как израильские евреи убивают бесчисленное количество палестинских женщин и детей» [Масенка 2011]), сформированная в рамках специфического дискурса, разительно отличающегося от европейского, вызвала возмущение в израильском обществе и дискуссии среди австрийской общественности. Многие СМИ задавались вопросом о допустимости показа такого фильма в Австрии, особенно в свете того, что многие европейские страны отказались от его проката.

Интересно и обсуждение критики в отношении различных культурных явлений, связанных с Холокостом. Так, в СМИ обсуждалась критика одного из «челленджей» в TikTok*: по правилам пользователи должны одеться как жертвы Холокоста. Осуждению подверглись переодевшиеся в костюмы нацистов на карнавале в Испании («Предосудительном и отвратительном спектакле, который банализирует Холокост на карнавале <...> и высмеивает шесть миллионов евреев, убитых нацистами» [Karnevalsparade mit Nazis... 2020]).

Интересной тематической группой являются публикации, посвященные историям людей, связанных с Холокостом. Примечательно, что это не только истории тех, кто пережил Холокост, но и тех, кто принимал участие в преступлениях нацистского режима или отрицал Холокост («Херрманн был убежденным национал-социалистом и продолжал оставаться частью нацистского движения даже после 1945 года» [ÖVP-Sekretär... 2011]). Характерно отличие в оценке этих личностей: борцы с нацистским режимом и пережившие Холокост люди описываются как борцы за справедливость и хранители памяти о Холокосте, подчеркивается их вклад в осуждение преступлений нацистского режима; связанные с нацистским режимом подвергаются осуждению, критике.

Особое внимание в австрийских СМИ уделяется значимым событиям и памятникам, связанным с Холокостом. Журналисты акцентируют внимание на проблемах, возникающих при строительстве и финансировании мемориалов, подчеркивая важность сохранения исторической памяти для Австрии и отношения общества к событиям Холокоста. Значительное число материалов посвящено Польше и ее политике памяти. Польша нередко подвергается критике за нежелание признавать ошибки прошлого. Следует отметить, что в 2011 г. упоминания Холокоста в основном были связаны с обсуждением исторической памяти. В 2018 и 2020 гг. сравнения Холокоста с современными политическими и социальными явлениями (миграционным кризисом, экологическими проблемами) стали более частыми. В 2020 г. Холокост сопоставляется с пандемией коронавируса и обсуждается в связи с ограничениями, связанными с ней, а также действиями авторитарных режимов, затрагивающих права чело-

века. Такие изменения могут говорить о бóльшей политизации темы и ее использовании в риторике, направленной на критику политических решений как Австрийской Республики, так и других стран.

Также можно обратить внимание на различия в репрезентации Холокоста в зависимости от политической ориентации СМИ. Так, лево-либеральное издание *Der Standard* акцентирует внимание на правах человека и осуждении любых форм антисемитизма, включая культурные явления или фильмы. Консервативное издание *Kleine Zeitung* часто упоминает Холокост в контексте сохранения исторической памяти, избегает прямой политизации темы. Правопопулистское издание *Kronen Zeitung* зачастую упоминает Холокост в контексте критики политических оппонентов, использующих Холокост в современных политических дискуссиях: подобные сравнения являются неуместными и умаляют значение исторической трагедии. Так, в одной из статей издание осуждает использование термина «климатический Холокост» молодым левым активистом в дискуссиях об экологических проблемах («Такое уравнивание, такая релятивизация и инструментализация Холокоста совершенно абсурдны, шокируют и непростительны» [Junger Linker empört mit Klima-Holocaust 2020]).

Нарратив о Холокосте в австрийских СМИ появляется преимущественно в сочетании с сюжетами, отражающими локальную память. С течением времени растет политизация темы Холокоста: в 2011 г. акцент делался на исторической памяти, а в 2018 и 2020 гг. тема все чаще использовалась для обсуждения современных событий, таких как миграционные кризисы, пандемия коронавируса и экологические катастрофы. Важно отметить, что упоминание Холокоста в таких контекстах часто вызывает критику как внутри австрийского общества, так и со стороны международных акторов. Эти изменения подчеркивают тенденцию активизации использования локальной памяти о Холокосте для осмысления и интерпретации текущих событий.

Польша

Память о Холокосте и связанных с ним трагических событиях жива в польском обществе и политическом дискурсе. Более того, эта память редко выражается в нейтральных заголовках и формализованных репортажах о годовщинах и памятных датах. Она становится предметом жарких споров, противостояния политических сил, инструментом управления мнением электората и мотивом для принятия новых законопроектов, связанных с событиями прошлого и деятельностью польского Института национальной памяти (*Instytut Pamięci Narodowej*).

Для польского общества и руководства страны проблема сохранения и правильной репрезентации событий Второй мировой войны и Холокоста имеет особую важность ввиду развитой, институционализированной политики памяти, большого внимания общественности к данным событиям. Именно поэтому правительство Польши в последние годы стремится к выстраиванию «правильного» образа страны и граждан Польши во времена Холокоста. Примером для демонстрации этой политики может служить закон 2018 г. о введении уголовной ответственности за распространение идей о причастности поляков к преступлениям Холокоста и обвинений в адрес польского народа [Польский закон о Холокосте... 2018]. В сравнении с другими странами, которые больше внимания уделяют степени признания ответственности за трагические события, в польском общественно-политическом дискурсе преобладают публикации о помощи и поддержке евреев со стороны поляков. Нарративы, отсылающие к концепции двойной оккупации и жертвенности польского народа в военные времена, также встречаются чаще, чем отдельные публикации о кооперации поляков с режимом нацистской Германии.

Для того чтобы представить комплексный взгляд на процессы репрезентации Холокоста в СМИ Польши, были отобраны наиболее популярные электронные новостные издания разного толка и разной политической ориентации, от леволиберальных до правоконсервативных, с религиозным уклоном, изданий. Всего было выбрано 5 ключевых СМИ: Rzeczpospolita (умеренно консервативная, по самоутверждению – независимая от любых политических сил); Gazeta Polska (консервативная, продвигается членами и сторонниками партии «Право и справедливость»); Gazeta Wyborcza (леволиберальная); W Sieci (радикально консервативная); Do Rzeczy (издание позиционирует себя как центристское, с католическим уклоном).

В 2011, 2018, 2022 гг. в указанных изданиях опубликовали 385 новостей, статей, репортажей по интересующей нас теме. Переходя непосредственно к анализу новостной повестки и преобладающих подходов разных изданий к репрезентации Холокоста, стоит отметить, что есть как общие для всех СМИ тенденции, так и частные. Как правило, различия в трактовке отдельных событий, новых законов, связанных с памятью о Холокосте и подходах правительства к политике памяти, зависят от политической ориентации того или иного издания.

Либеральная Gazeta Wyborcza в указанные периоды выпустила наибольшее количество материалов по обозначенной проблематике. При этом явно преобладают идеи о важности проработки «травмы» и поиска истины в вопросе участия поляков в геноциде евреев. Издание активно апеллирует к поиску исторической справедливости и недопустимости замалчивания истории, которая может казаться неприглядной для современной и демократичной европейской страны [Michalik 2018]. Упо-

минаются и погромы в Едвабне, в которых, как доказано в публикациях, принимали участие поляки; большое внимание уделяется диалогу польского правительства с властями Израиля и Германии по урегулированию исторических споров [Wielowieyska 2011].

Новый закон 2018 г. и историческая политика консервативной партии «Право и справедливость» чаще встречает критические оценки [Mikołajewski 2018], поскольку затрудняет этот диалог и становится очередной преградой в поиске исторической правды [Czuchnowski, Flieger 2018]. Большое внимание уделяется также отдельным сюжетам жизни узников концлагерей [Rutkiewicz 2018], интервью [Saraczyńska 2018], культурной поддержке по сохранению памяти о Холокосте (обзор новых фильмов, книг, комментарии выживших узников, открытие памятников). Критикой встречается и любая деятельность националистических движений в Польше [Bukłaha, Sulowski, Orłowski 2018], высказывания их сторонников о недопустимости приравнивания участия поляков к действиям нацистской Германии и поддержка закона 2018 г. Отсутствие представителей польского правительства на памятных мероприятиях расценивается как дипломатическое поражение Польши. Вместе с тем публикуются и комментарии Института национальной памяти: «Польский народ не может принять феномен антиполонизма, который унижает польское достоинство и национальную память. Польского лагеря смерти не было, и никакой ответственности польского государства за немецкие преступления во время Второй мировой войны быть не может» [Flieger 2018]. Правда, отсылки к деятельности Института национальной памяти носят скорее репортажный характер, подчеркивается, что такая политика приводит к дипломатическому кризису Польши с Израилем и Украиной.

Издание *Do Rzeczy* фокусируется главным образом на концепции противостояния Польши военных времен «оккупационным режимам» СССР и Германии. Ключевым сюжетом становится требование о выплате репараций со стороны Германии и признание Польши, польского народа жертвами «жестокой захватнической политики» [Prof. Żerko... 2020]. Попытки же соотнести поляков с немцами и «обличить» спорные исторические эпизоды ассоциируются с тенденциями к популяризации «антиполонизма», которые выгодны для разжигания ненависти и активизации споров между соседними странами [Ziemkiewicz... 2020]. Часто освещаются и сюжеты, связанные с реальной помощью поляков евреям: например выдача поддельных паспортов, позволяющих евреям уехать, и укрывание поляками евреев в своих домах [Powstała inicjatywa... 2020]. Издание часто сосредоточивает свое внимание на сюжетах, связанных с подвигами рядовых поляков, упоминаются и комментарии общественно-политических деятелей, исследователей о концепции и самой идее строительства музея польских евреев «Полин» в Варшаве: «Музей

Полин был создан на деньги польского налогоплательщика» [Michalkiewicz... 2018].

Консервативное издание *Gazeta Polska* за обозначенный хронологический период выпустило всего 3 статьи, посвященные событиям Холокоста. Ключевым сюжетом становится неучастие польской стороны в мероприятиях, приуроченных к годовщине памяти жертв. Главной причиной обозначена «прокремлевская» политика отдельных организаторов и интересы России и Германии в контексте потенциальной изоляции Польши от процессов урегулирования исторических споров [Żydowska karta Kremla... 2020].

Консервативная газета *W Sieci* также выпустила только 3 материала по указанной тематике, делая акцент на влиянии других стран, преимущественно России и Германии на процессы «переписывания истории». В контексте анализа законопроекта 2018 г. Холокост соотносится с другими геноцидами и политикой тоталитарных режимов:

Уникальность уничтожения евреев трудно отрицать. Правда, в истории человечества были массовые преступления, унесшие больше жертв, например преступления советских или китайских коммунистов. Отрицание совместной ответственности поляков за уничтожение евреев является отрицанием одной из ключевых догм «религии» Холокоста [Holocaust jako... 2018].

Издание *Rzeczpospolita*, претендующее на более центристские позиции, особое внимание уделяет проблеме признания вины и ответственности за Холокост Германии. Упоминаются необходимость строительства памятника жертвам оккупации Польши в Германии [Bielecki 2020], выплаты репараций пострадавшим, в том числе гражданам Польши [Niemcy... 2020]. Под заголовком «Российская игра в ложь» приводятся и комментарии российской стороны о необходимости признания ответственности со стороны поляков за преступления, совершенные в ходе войны, в том числе за погромы против еврейского населения [Żarun 2020]. Упоминается и чрезмерная политизация, «избирательность» в вопросах исторической справедливости «Яд-Вашема» [Amerykański Komitet Żydowski... 2020].

Можно указать ряд нарративов, общих для всех изданий. Широко освещаются сюжеты, связанные с дипломатической поддержкой евреев польским руководством, помощью рядовых поляков еврейскому населению (например подвиги Яна Карского).

В правоконсервативных СМИ складывается иная картина. Публикации по теме крайне немногочисленны. В них прежде всего защита польского подхода к событиям Холокоста, отказ от отождествления преступлений немцев на территории Польши с преступлениями самих поляков против еврейского населения.

Неоднозначную оценку получил Форум памяти жертв Холокоста 23 января 2020 г. в Яд Вашем, на который пригласили президентов России и Германии, вице-президента США, президента Франции. Мероприятие было саботировано польской стороной из-за «фальсификации истории» и недостаточной оценки вклада поляков в борьбу с нацизмом. Если лево-либеральные СМИ отождествляли фактор неучастия Польши в памятных событиях с дипломатическим поражением и неправильной политикой властей, то правоконсервативные медиа, в защиту проводимой политики, расценивали это событие как своего рода протест Польши против «ложной истории», которая в конкретной политической игре выгодна России, Германии, Израилю, но не совпадает с польским подходом к вопросам памяти.

Страны Балтии

В процессе исследования было проанализировано 538 публикаций из крупнейших онлайн-изданий стран Балтии (Литва: Delfi.lt, 15min, Lietuvos rytas; Латвия: Delfi.lv, Jauns, Mixnews; Эстония: Delfi.ee, Postimees, «МК-Эстония») за 2011, 2018 и 2020 гг.

Самым читаемым медиа региона является Delfi. Примечательно, что это единственное СМИ, которое имеет независимые друг от друга редакции в Литве, Латвии и Эстонии и существует на трех различных доменах (lv, lt, ee – соответственно). В каждой из стран материалы на сайт готовят местные журналисты, посвящая тексты актуальным для страны инфоповодам. Публикации переводятся на 6 языков (литовский, латышский, эстонский, а также русский, польский и английский), чтобы увеличить охват аудитории. В сумме аудитория СМИ составляет примерно по 1 млн читателей в месяц на каждом из трех доменов. Учредителем медиа является эстонская компания MicroLink.

Стоит отметить, что не во всех медиа тема Холокоста оказалась частой. Что особенно интересно, количество публикаций, посвященных данной теме, не зависело от популярности СМИ. Наибольшее количество новостей, упоминающих Холокост, пришлось на литовское издание 15min, принадлежащее эстонской медиакомпанию Postimees Group. В сумме за 2011, 2018 и 2020 гг. было опубликовано 224 материала (то есть почти половина эмпирической базы). Новости на портале выходят только на литовском языке, а аудитория СМИ составляет около 1,3 млн уникальных пользователей в месяц, что значительно выше, чем у Delfi.lt.

Среди СМИ Эстонии наибольшее количество материалов, посвященных Холокосту, было опубликовано в Postimees (101 текст) – самом популярном эстонском онлайн-издании [Главные новостные сайты Эстонии], ежедневная аудитория которого составляет более 600 тысяч пользова-

телей [SimilarWeb]. Для увеличения охвата тексты публикуют на 3 языках (эстонском, русском и английском). По данным SimilarWeb, новости Postimees читают не только в Эстонии, но и в Финляндии, Норвегии, Латвии, США, и других странах мира [SimilarWeb].

Реже всего к теме Холокоста обращались латышские СМИ. Наибольшее количество публикаций, связанных с этой темой, было у Delfi.lv – всего 29 за три года, в сумме 78 текстов от трех медиа. Для сравнения: в Литве суммарно было найдено 310 публикаций, а в Эстонии – 150. При этом для Delfi такое количество публикаций о Холокосте в данном СМИ – стандартное явление. В среднем за год на каждом домене издания выходило около 10 публикаций (преимущественно в январе), приуроченных в основном ко Дню памяти жертв Холокоста.

Вместе с тем именно материалы, посвященные данной теме, регулярно публиковались в литовских, латышских и эстонских СМИ. Тексты о местах памяти Холокоста встречались во всех девяти медиа и в каждый из рассматриваемых периодов. Публикации были посвящены памяти жертв Холокоста [29. janvāra jubilāri... 2018]; возложению цветов лидерами государств [Japņņijos premjeras... 2018] и общественными деятелями [Lātis mālestatakse... 2011]; открытию новых памятников, мемориалов, выставок (например Батарейной тюрьмы, памятнику на Еврейском кладбище в Таллине, выставке жертв Холокоста в Музее жертв геноцида в Вильнюсе [Genocido aukų muziejuje... 2011], рассказу об истории этих мест и их значении для евреев [Музею Рижского гетто... 2011]). Стоит обратить внимание на то, что чаще всего тексты были выдержаны в нейтральном стиле. Однако время от времени журналисты добавляли экспрессии, включая яркие цитаты экспертов:

«С каждым годом число переживших Холокост и живущих среди нас уменьшается. Через несколько десятилетий не останется уже никого. Мы должны приложить все усилия, чтобы сохранить их воспоминания и почтить память погибших...», – сказал Аави Добрыш, член Совета еврейской общины [В Ласнамяэ почтили память... 2020].

Немаловажную роль в балтийских СМИ сыграли публикации об антисемитизме. В основном они были посвящены осуждению провокаций, которые организовывали неонацистские группировки (например, марша эсэсовцев [Молодые евреи Эстонии... 2011], пикетов националистов [Эстонское Национальное движение... 2011], осквернения памятников и мемориалов [Kreekas soditi... 2011; В Калеви-Лийва вандалы... 2018].

Наряду с этим публиковались и материалы о том, что Эстония недостаточно борется с расизмом и ксенофобией в стране [Еврокомиссия начала производство... 2020]. Еврокомиссия упрекала Эстонию в том, что страна не ввела уголовную ответственность граждан за публичные

оправдания, отрицание преступлений и Холокоста, совершаемые с целью призвать к насилию или разжечь ненависть. В противовес в медиа обсуждался польский закон о Холокосте 2018 г., его противоречивость и категоричность [Ukrainos lyderis... 2018].

Помимо этого СМИ поднимали проблемы нарастающего антисемитизма в Европе. В частности, это касалось курьезных ситуаций: «Фох извинилась перед евреями за опрос о смерти Христа» [Фох извинилась... 2011].

Тем не менее встречались и случаи, когда известная личность целенаправленно выражала свои консервативные взгляды. При этом журналисты одинаково активно освещали подобные события, происходившие как внутри стран Балтии, так и за их пределами. Так, на Каннском кинофестивале датского режиссера Ларса фон Триера объявили «персоной нон грата» в связи с тем, что на пресс-конференции он назвал себя нацистом, выразил симпатию к Гитлеру и к нацистской эстетике.

«Я горд тем, что меня объявили персоной нон грата. Кажется, такое происходит впервые в истории кино. Я никого не желал обидеть. Просто я такой, какой я есть, я не могу изменить свою сущность. Что ж теперь делать? Может быть, Петеру Аальбеку, моему продюсеру, вывезти меня на всеобщее обозрение в клетке?» – сказал фон Триер [Суровый датский юмор... 2011].

Холокост упоминался также в связи с расследованиями, касающимися бывших нацистов. Наибольший резонанс получила новость о прекращении в Эстонии в 2011 г. уголовного дела над предполагаемым нацистом Михаилом Горшковым, который мог быть причастен к убийству 3000 евреев в белорусском городе Слуцке во время Второй мировой войны. СМИ активно цитировали главу Центра Симона Визенталя Эфраима Зуроффа. Спикер не раз высказывался весьма красноречиво: «Если руководители Эстонского военного общества считают убийство евреев “нормальным”, то их место в психушке» [Центр Симона Визенталя... 2011], «Если все виновны в геноциде, то никто не виновен в подобных преступлениях» [Wiesenthali keskus... 2011].

Часты публикации о переосмыслении прошлого: истории Холокоста, Второй мировой войны, нацизма и еврейского общества [Saksamaa jagab... 2011]. По этому поводу высказывались политики, историки и деятели культуры. В таких публикациях факты смешивались с мнением о них. С одной стороны – яркие заголовки и цитаты в СМИ, с другой – манипуляция общественным мнением, которая еще более размывает память о прошлом: «Министры иностранных дел 10 стран: окончание Второй мировой не принесло свободу всей Европе» [Министры иностранных дел 10 стран... 2010]; «СССР – государство террористов». Сергей Метлев – про

эстонский садик и борьбу с коммунизмом» [СССР – государство террористов... 2020].

При этом в СМИ часто упрекали Кремль в попытках переписать историю. Для публикаций характерно восприятие русских как угрозы. Подобная риторика стала складываться в 2020 г. [Kremlis nikns par Zelenska... 2020]. Именно поэтому столь важное значение приобретают интервью с бывшими узниками концлагерей, которые могли поделиться своей историей, рассказать о личном опыте («В мае 44 года в лагере родился третий ребенок. Его сразу же задушил унтершарфюрер Бар» [Узники крови... 2020]), а также истории о тех, кто евреев спасал («В Польше в возрасте 110 лет умерла монахиня, спасавшая евреев в Вильнюсе во время Холокоста» [Lenkijoje sulaukusi... 2018]).

Встречались также и рецензии на фильмы [5 причин посмотреть фильм... 2018], спектакли [Немецкий театр разделит... 2018] и книги [Šiomet pasirodys pirmoji... 2011], посвященные Холокосту. При этом на первый план вставали драма и попытка показать ужасы Второй мировой войны через искусство.

В СМИ стран Балтии Холокост также используется в качестве абстрактного устрашающего образа. С приближением 2020 г. все чаще стали появляться публикации, посвященные миграционной политике государств и европейской интеграции. Там Холокост предстает в роли наглядного напоминания европейцам о последствиях отказа тем, кто нуждается в убежище прямо сейчас [Merkel hoiatas... 2020].

Также образ Холокоста активно стал использоваться в Эстонии во время эпидемии COVID-19. В таких публикациях активно манипулировали образом прошлого. При этом в них не было сравнения коронавируса с геноцидом. Эстонские журналисты, рассказывая об антиваксерах, упоминали об их активной жизненной позиции, в частности отрицании Холокоста или неонацистских взглядах.

Ярчайшим примером стало освещение деятельности британского любителя теорий заговоров Дэвида Айка. Бывший футболист, спортивный комментатор, член «Зеленой партии Англии и Уэльса» и автор десятка книг утверждал, что миром управляют инопланетяне-рептилоиды при помощи Луны и колец Сатурна, сеть 5G оставит людей без кислорода, публично отрицал существование COVID-19, Холокоста, обвинял в экономическом кризисе евреев. В СМИ Айка представляли в качестве «городского сумасшедшего», слова которого не следует воспринимать всерьез [Facebook* закрыл рот... 2020]. При этом у конспиролога множество поддерживающих его неонацистские взгляды последователей по всему миру. Это также описывалось журналистами в комическом ключе.

Стоит отметить, что многие материалы были нацелены на эмоциональное восприятие. Таков, например, заголовок Delfi: «Один из последних выживших в Освенциме умер от коронавируса» [Один из последних

выживших... 2020]. Отметим, что лишь эстонские СМИ (из всех балтийских) в 2020 г. использовали травмирующий образ прошлого в качестве стимула к вакцинированию.

Таким образом, геноцид евреев упоминается как в контексте рассказов о бывших узниках концлагерей (в частности, об истории их мучителей и спасителей), в публикациях о местах памяти, при освещении ужасов Второй мировой войны через искусство, при переосмыслении прошлого или переписывании истории, так и в текстах о коронавирусе и росте антисемитизма в современном мире.

В результате репрезентация образа Холокоста в СМИ стран Балтии имеет градацию по степени искренности: от тяжелых воспоминаний людей в дни памяти до намеренного использования устрашающего образа прошлого для достижения конкретной цели в настоящем. При этом значительных различий между публикациями изданий разной политической направленности не было обнаружено, поскольку в отношении памяти о Холокосте в странах Балтии сложился консенсус, различия заметны скорее между публикациями разных государств в связи с национальной спецификой коммеморации.

Страны Скандинавии

Для исследования репрезентации памяти о Холокосте в скандинавском медиапространстве из шведских СМИ были выбраны два крупнейших издания – Aftonbladet и Expressen, которые отражают левоцентристскую и правоцентристскую повестки, доминирующие в шведском обществе и соотносящиеся с курсом правительств социал-демократов и правоцентристской коалиции во главе с Умеренной коалиционной партией. По данным шведского аналитического центра по изучению медиа Kantar Sifo [Räckvidd digitalt...], именно эти два издания лидируют по количеству уникальных пользователей (5,8 и 4,9 миллиона в месяц), заметно опережая по данному показателю другие СМИ. Важно, что названные СМИ принадлежат разным медиахолдингам – Schibsted и Bonnier AB, владеющим также и другими североевропейскими изданиями.

Среди норвежских СМИ было выбрано издание VG – крупнейшее по цифровому охвату, принадлежащее, как и шведское издание Aftonbladet, холдингу Schibsted, но при этом позиционирующее себя как центристское. В дополнение к нему были отобраны два менее популярных, но с более выраженной политической повесткой издания – либеральное Nettavisen и социалистическое Ny Tid, в которых публикации по большей части бесплатные (в отличие от других более крупных медиа).

Среди СМИ Дании были выбраны издания BT и Ekstra Bladet (правоцентристское и левоцентристское). По количеству просмотров за неделю

(366 и 277 тысяч соответственно [Ranking of national daily newspapers... 2023]) они несколько уступают трем крупнейшим датским медиа – Politiken (486), Jyllands-Posten (345) и Berlingske (312), но при этом их материалы преимущественно бесплатны и они принадлежат тем же медиахолдингам – Berlingske Media и JP/Politikens Hus, поэтому можно предположить, что политическая ориентация их схожа.

В рамках исследования было изучено и обработано 572 статьи: 355 статей на шведском языке (175 статей Aftonbladet и 180 статей Expressen), 111 статей на норвежском языке (27 статей VG, 60 статей Nettavisen и 24 статьи Ny Tid) и 106 статей на датском языке (65 статей BT и 41 статья Ekstra Bladet), что указывает на большее внимание к теме Холокоста в Швеции, хотя эта страна была в меньшей степени затронута событиями Второй мировой войны. Это обстоятельство может быть объяснено тем, что шведское общество, как общество страны, в меньшей степени вовлеченной в события Второй мировой войны, может легче рефлексировать на рассматриваемые темы.

Поводом к обращению к памяти о Холокосте становились для многих публикаций одни и те же события. В каждом из изданий присутствуют публикации, посвященные Дню памяти жертв Холокоста, но при этом особое внимание в них уделяется действиям национальных правительств: рассматривается, как руководство стран осуществляет коммеморативные практики. При этом не меньшее внимание уделяется событиям в других странах – в частности, принятие закона о Холокосте в Польше, теракт в американском Питтсбурге, убийство пережившей Холокост французской гражданки Мирей Кноль, а из исторических событий – Хрустальная ночь в Германии, 80-ю годовщину которой вспоминали в 2018 г. Это подчеркивает глобальный характер Холокоста как места памяти. Однако в рассматриваемых публикациях отсутствует попытка выстроить общий нарратив с Германией, Польшей или США.

Вместе с тем существует специфика обращения к памяти о Холокосте в каждой из скандинавских стран. С одной стороны, проанализированные публикации связаны с событиями, происходившими непосредственно в Швеции, Норвегии и Дании, что встраивает память о Холокосте в локальный контекст, текущую политическую и общественную жизнь (например, издание норвежской книги по истории Холокоста в Норвегии, суд над норвежским правым экстремистом Ф. Манхаусом, обращение к истории Холокоста во время парламентских выборов в Швеции 2018 г. и антисемитские высказывания шведского преподавателя Х. Зафара). С другой стороны, связь памяти о Холокосте с терактом А. Брейвика в Норвегии представили прежде всего шведские СМИ, а не норвежские, а в датских СМИ гораздо большее распространение получили публикации о событиях, произошедших за пределами страны.

Важно отметить, что при упоминании Холокоста используется именно это название на национальных языках (в случае Швеции это шведскоязычный термин *Förintelsen*, который иногда получает более широкую трактовку, что дает возможность шведским авторам легче соотносить его с другими подобными событиями; в Дании и Норвегии – *Holocaust*). Чаще всего оно написано с прописной буквы, но в шведских СМИ часто встречается и написание со строчной (когда использовано в расширительном значении). Редко используется слово *Shoah*, однако сразу дается пояснение о том, что это название Холокоста на иврите, особенности наименования не раскрываются [Lantz 2018].

Наиболее важной частью публикаций стало сопоставление Холокоста с другими массовыми убийствами. Однако в текстах политических деятелей в контексте празднования памятных дат подчеркивается уникальность Холокоста («Ничто не сравнится с тем, что задумала нацистская Германия» [Jessen 2020]), «Холокост уникален в своем воплощении зла» (28.01.2011, *Expressen* [Olsson 2011]), «Что отличает Холокост от большинства других геноцидов, так это, помимо количества жертв, систематичность убийств» (27.01.2020, *Aftonbladet*) [Nilsson 2020]. Часто в СМИ также осуждают попытки неудачных сравнений (наименование Холокостом разгромного футбольного матча [Brenning 2011], уподобление абортам и изменениям климата, при этом в датских СМИ вполне искренне рассказана история о «Холокосте коров» на одной из ферм [Veganere våger... 2018]). Как неправомерное воспринимается уподобление Холокосту иных кризисов современности: беженцы в Европе, положение коренных северных народов, жертвы сексуализированного насилия.

При этом для разных изданий характерно расширение трактовки Холокоста, причем не только включение в него разных категорий жертв, помимо евреев (прежде всего цыган, инвалидов, политических и религиозных диссидентов, представителей ЛГБТ-сообщества*, которые все вместе обозначаются врагами нацистской Германии), но и активное выстраивание цепочек эквивалентности с другими событиями, не столько национальной, сколько мировой истории: «Холокост, Руанда и Хорватия – три примера, когда католическая церковь не справилась со своей ответственностью» [Ingvarsson 2011], «Сальвадор, Хиросима, Ливан, Холокост» [Strindlöv 2020], «Босния была своего рода холокостом» (26.05.2011, *BT*) [Mladic' anholdelse skal... 2011]).

Наиболее часто Холокост сопоставляется с массовыми убийствами цыган, причем встречаются два противоположных дискурса, оба в более либеральных изданиях. С одной стороны, это стремление закрепить за цыганами статус жертв Холокоста наравне с евреями – так, о цыганах говорится в контексте Международного дня памяти жертв Холокоста:

Есть причины помнить о судьбе рома в нынешний Международный день памяти жертв Холокоста [Pallas 2020].

Цыгане... подвергались... самой ужасной попытке истребить целые человеческие группы, которые когда-либо видел мир: Холокосту [Braaten 2011]).

С другой стороны, в ряде публикаций встречается термин «Пораймос», который называется «цыганским Холокостом» (и для него, как подчеркивается, существует своя памятная дата) – он представлен наравне с Холокостом [Arvidson 2018], но не как одно место памяти, в связи с чем различают «антисемитизм и антицыганизм» [Stanelius 2020].

В либеральном дискурсе присутствует сопоставление Холокоста с геноцидами других эпох – в отношении армян, ассирийцев, греков. Авторы публикаций хотят подчеркнуть, что существуют и другие подобные сюжеты, которые также необходимо помнить.

Ключевой вопрос либералов касается просвещения школьников о геноциде Сейфо. Геноцид более полутора миллионов ассирийцев, сирийцев, халдеев, армян и понтийских греков является важным историческим событием в современной истории Ближнего Востока, таким же, как Холокост в современной истории Европы [Ohlsson, Maraha, Wästberg 2018].

Точно так же, как самоочевидно учить о страданиях евреев в Холокост, самоочевидно учить о Сейфо [Lega, Hagman 2018]).

К этому можно отнести сопоставление Холокоста в левом дискурсе с апартеидом и рабством («Холокост и апартеид являются двумя худшими явлениями прошлого века» [Strand 2020]), колониальной политикой (ср. термин «викторианский Холокост» [Kroglund 2018]), но это ограничивается отдельными упоминаниями. Все это включается в дискурс о защите прав человека и о борьбе с притеснениями, но при этом приводит и к релятивизации Холокоста в североевропейской медиасреде. В меньшей степени это соотносится с убийством мусульман, но и эти события называют «Холокостом № 2» [Nilson 2011]. Израиль в подобных публикациях обвиняют в том, что он делает то же самое, что и Гитлер [Ekström 2011]. Тем не менее этот дискурс не получает распространения даже в левых изданиях, в большей степени он характерен для 2011 г., но при этом впоследствии не критикуется.

Несколько более распространенным, но противоречивым является дискурс о жертвах коммунизма. В связи с этим могла быть показательной история Рауля Валленберга, шведского праведника народов мира, который часто упоминается в СМИ Швеции. Однако он представлен прежде всего как человек, спасавший венгерских евреев, а не как пострадав-

ший от НКВД. Тем самым выстраивается общий образ врага – нацистов и коммунистов – и общий образ пострадавших от них жертв. При этом обращение к коммунистическому террору часто служит инструментом для умаления значения Холокоста – он подается как меньшая трагедия.

Коммунизм принес больше жертв, чем Холокост, но вы не можете оценить геноцид по количеству человеческих жизней, поскольку каждая человеческая жизнь стоит столько же много» (04.02.2020, Aftonbladet) [Hökmark 2020].

Мы ничего не слышим об истреблении евреев в России во время Второй мировой войны. Там в ГУЛАГе было убито более 30 млн человек, но единственное, что мы знаем о 6 млн убитых в Аушвице, Биркенау и Бухенвальде (11.03.2011, Nettavisen) [Rud 2011]).

Впрочем, коммунистические репрессии в одной датской публикации, наоборот, подаются как спасение части евреев от Холокоста, поскольку они были выселены с территории, которая впоследствии попала под нацистскую оккупацию:

Как и многие другие семьи того времени, их выслают в Сибирь, и хотя быть депортированными, неизвестно за что, конечно, страшно, но это парадоксальным образом спасло им жизнь» (27.01.2020, Ekstra Bladet) [Busk 2020]).

Важным для североевропейских авторов становится вопрос ответственности за Холокост, возлагаемой прежде всего на Германию и нацистское руководство. При этом Холокост артикулируется и как часть более широких антисемитских действий в Западной и Восточной Европе, однако основная ответственность закрепляется за другими странами, а не за Северной Европой. В этом плане особенно важным становится образ восточноевропейских стран, которые часто противопоставляются Европе Западной и Северной: как в случае с австрийскими СМИ, они представляются как государства, где память о Холокосте недостаточно проработана, замалчивается, не признается ответственность за преступления («Есть такие страны, как Венгрия и Польша, например, где в настоящее время переписывается история Холокоста» (15.04.2020, Aftonbladet) [Stanelius 2020]).

В противовес этому в Северной Европе, когда память о Холокосте встраивается в национальный нарратив, наоборот, пытаются показать связь политики стран с нацистской Германией. Так, в Швеции рассказывается об особых паспортах для евреев, шведских эсэсовцах, а в Норвегии – об антисемитизме среди героев Сопrotивления, депортации норвежских евреев в Германию. Таким образом формируются собственные национальные места памяти, связанные с Холокостом в самих северо-

европейских странах. Наконец, в публикации датской Ekstra Bladet даже прямо признается ответственность Дании:

Вы не можете рассматривать это в отрыве от истории Дании и Европы. История Европы – это история преследований евреев. Это длилось много сотен лет. Большинство датчан знают историю антисемитизма. Его кульминация приходится на 1930–1940-х годы, когда произошла систематическая резня, геноцид, Холокост [Mette F. er imod forbud... 2020]).

Такого рода высказывания сходны с доминирующим сейчас в Западной Европе дискурсом вины за колониальное прошлое, признанием собственной ответственности. Этот жест важен североевропейским государствам для уточнения своей идентичности, противопоставления современных режимов прошлым, поиска «другого» в прошлом.

Наконец, в отношении Северной Европы более актуальным становится выстраивание цепочки эквивалентности преступников того времени с современными праворадикальными движениями – прежде всего в Швеции в отношении «Шведских демократов», которые до 2022 г. никогда не входили в правящую коалицию и которых другие политические силы стремились изолировать. Вместе с тем уже в 2018 г. в публикациях правоцентристской Expressen приводятся и аргументы самих «Шведских демократов», сравнивающих себя с жертвами Холокоста («Шведские демократы преследуются как евреи» [Ericson 2018]) и обвиняющих правивших в период Второй мировой социал-демократов в сотрудничестве с Третьим рейхом и соучастии в его преступлениях. В Дании и Норвегии парламентские правые партии – «Датская народная партия» и «Партия прогресса» – в антисемитской риторике и релятивизации Холокоста не обвиняются, поскольку, в отличие от «Шведских демократов», они уже стали к 2010-м гг. системными силами и не ассоциируются с неонацистскими группировками. При этом чаще среди отрицателей Холокоста называют праворадикальные партии других стран («Альтернатива для Германии», «Национальный фронт», «Австрийская партия свободы», «Золотая заря», «Фламандский блок»), а также руководство Ирана (президент страны М. Ахмадинежад) и Палестины (М. Аббас).

Таким образом, как и в случае с другими странами, в североевропейских СМИ память о Холокосте встраивается в национальный контекст, прежде всего политические дискуссии о правых партиях. В то же время большое внимание в публикациях уделяется событиям в других государствах, в том числе чтобы противопоставить регион иным странам, в частности Центрально-Восточной Европы, понять через этого «другого» себя.

При этом принципиальных отличий в репрезентации Холокоста между изданиями разной политической направленности обнаружено

не было, что объясняется сохранением консенсуса между правоцентристскими и левоцентристскими силами. Исключением можно считать более левое норвежское медиа Ny Tid, в котором память о Холокосте в большей степени сопоставляется с колониальными практиками, важными для левого дискурса. Кроме того, выстраивание цепочек эквивалентности с другими событиями мировой истории и акцент на других жертвах Холокоста (например цыганах) характерны прежде всего для либеральных изданий.

Выводы

Анализ выбранных СМИ стран Центрально-Восточной и Северной Европы во втором десятилетии XXI в. был проведен на основе публикаций, доступных в онлайн-формате в связи с ограниченным доступом к архивам печатных версий СМИ. Важно также отметить, что в случае с некоторыми изданиями пришлось ограничиться материалами, изданными в один или два из указанных годов из-за проблем с доступом к онлайн-архиву издания. Эти факторы могут повлиять на корректность общих выводов, однако использование качественного метода позволяет нам говорить о репрезентативности выборки.

Анализ медиа стран Центрально-Восточной и Северной Европы показал, что тема Холокоста актуальна для рассматриваемого периода. Как правило, Холокост упоминался в связи с годовщинами (Хрустальная ночь в Германии, 75-летие освобождения концентрационного лагеря Аушвиц), международными и национальными памятными датами (Международный день памяти жертв Холокоста, День освобождения от национал-социализма в Германии и т. п.).

Если в 2011 г. упоминания Холокоста в европейских СМИ в основном были связаны с его коммеморацией по случаю той или иной годовщины, то в 2018 и 2020 гг. более часты стали сравнения Холокоста с современными политическими и социальными явлениями. Например, в немецких и австрийских СМИ миграционная политика современных Австрии и Германии сравнивалась с положением еврейских беженцев от нацизма, а также с бездействиями в отношении изменений климата. В 2020 г. во многих европейских изданиях о Холокосте упоминали также в связи с пандемией COVID-19 и ограничительными мерами, которые воспринимались как дискриминационные и сопоставлялись с положением евреев в годы Холокоста. Следует отметить общие инфоповоды европейских СМИ: польский закон о Холокосте, принятый Польским сеймом в 2018 г.; новые тюремные сроки Урсулы Хавербек, систематически отрицающей Холокост; убийство пережившей Холокост французской гражданки Мирей Кноль; теракт в американском Питтсбурге. Это подчеркивает гло-

бальный характер Холокоста как места памяти, при этом в публикациях отсутствует попытка выстроить общий европейский нарратив.

Часто образы Холокоста появляются в статьях о политической борьбе в европейских странах. Например, в шведских СМИ упоминается обращение к истории Холокоста во время парламентских выборов в Швеции 2018 г. : стремление представить «Шведских демократов» неонацистами, отрицающими Холокост, и ответные обвинения праворадикалов в адрес социал-демократов, якобы сотрудничавших с нацистской Германией и ответственных за Холокост.

Как правило, различия в трактовке отдельных событий, новых законов, связанных с памятью о Холокосте, и подходах правительства к политике памяти зависит от политической ориентации того или иного издания. Если для леволиберальных и центристских европейских СМИ важным становится вопрос ответственности за Холокост, то в консервативных и правых СМИ фокус сделан на переоценке статуса Холокоста в современной политике памяти европейских государств. Более того, леволиберальным и центристским СМИ свойственно трактовать Холокост в широком контексте, включая в него и других жертв, помимо евреев, и связывая с дискурсом о правах человека. Также в европейских СМИ встречаются сравнения Холокоста с конфликтами, в ходе которых пострадали определенные этнические или религиозные группы, однако зачастую эти сравнения вызывают негативную реакцию со стороны еврейских организаций.

Специфика обращения к памяти о Холокосте в каждой из стран в зависимости от политической направленности СМИ во многом схожа. Так, для немецких консервативных изданий ключевой темой стала ответственность немцев за преступления Холокоста. В статьях консервативных СМИ Германии осуждают отрицателей Холокоста и популяризируют мероприятия, посвященные памяти жертв Холокоста. При этом журналисты леволиберальных немецких изданий конструируют дискурс о Холокосте за счет сравнений с другими историческими или актуальными событиями. Аналогичные тенденции наблюдаются и в австрийских консервативных и леволиберальных СМИ. Подобная ситуация характерна и для польского медиаландшафта: журналисты леволиберальных СМИ критикуют польских политиков за игнорирование связанных с Холокостом памятных мероприятий международного уровня, характеризуют ситуацию как дипломатическое поражение, а правоконсервативные СМИ расценивают подобные жесты как протест Польши против «ложной истории», которая в конкретной политической игре выгодна России, Германии, Израилю, но не совпадает с польским подходом к вопросам памяти, транслируемым польским Институтом национальной памяти.

В СМИ стран Балтии и Северной Европы принципиальных отличий в репрезентации Холокоста между изданиями разной политической на-

правленности обнаружено не было, что объясняется консенсусом между правоцентристскими и левоцентристскими силами по большинству внутриполитических вопросов. Исключением можно считать более левое норвежское медиа Ny Tid, в котором память о Холокосте в большей степени сопоставляется с колониальными практиками, важными для левого дискурса, однако оно нацелено на более узкую аудиторию. При этом иногда событие в той стране, где оно произошло, не представлялось как связанное с памятью о Холокосте: так, связь теракта Брейвика в Норвегии с эпохой Второй мировой войны подчеркивалась не в норвежских, а прежде всего в шведских СМИ. Это указывает на сложность картины памяти о Холокосте в исследуемых регионах и необходимость ее дальнейшего изучения на примере иных стран, в другие периоды, особенно в условиях, когда обращение к трагедии Холокоста становится более частым.

Источники

- 5 причин посмотреть фильм «Собибор» // МК-Эстония. 25.06.2018. <https://www.mke.ee/component/k2/5-prichin-posmotret-film-sobibor> www.mke.ee/component/k2/5-prichin-posmotret-film-sobibor (дата обращения: 07.08.2024).
- В Калеви-Лийва вандалы осквернили памятник жертвам Холокоста // МК-Эстония. 23.08.2018. <https://www.mke.ee/component/k2/v-kalevi-lijva-vandaly-oskvernili-pamyatnik-zhertvam-kholokosta> (дата обращения: 07.08.2024).
- В Ласнамяэ почтили память жертв Холокоста // Postimees. 27.01.2020. <https://rus.postimees.ee/6882877/v-lasnamyae-pochtili-pamyat-zhertv-holokosta> (дата обращения: 07.08.2024).
- Главные новостные сайты Эстонии // Все СМИ онлайн. <https://vsesmi.online/estoniya/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Еврейская община Эстонии назвала осквернение мемориала провокацией // Postimees. 22.08.2018. <https://rus.postimees.ee/6138963/evreyskaya-obshchina-estonii-nazvala-oskvernenie-memoriala-provokaciey> (дата обращения: 07.08.2024).
- Еврокомиссия начала производство против Эстонии в связи с разжиганием ненависти // Postimees. 30.10.2020. <https://rus.postimees.ee/7098428/evrokomissiya-nachala-proizvodstvo-protiv-estonii-v-svyazi-s-razzhiganiem-nenavisti> (дата обращения: 07.08.2024).
- Министры иностранных дел 10 стран: окончание Второй мировой не принесло свободу всей Европе // Delfi. 08.05.2020. <https://rus.delfi.ee/statja/89799633/ministry-inostrannyh-del-10-stran-okonchanie-vtoroy-mirovoy-ne-prineslo-svobodu-vsey-evrope> (дата обращения: 07.08.2024).
- Молодые евреи Эстонии пожаловались представителю Госдепа США на марши эсэсовцев // Delfi. 08.12.2011. <https://rus.delfi.ee/statja/62959076/molodye-evrei->

estonii-pozhalovalis-predstavatelyu-gosdepa-ssha-na-marshi-esesovcev (дата обращения: 07.08.2024).

Музею Рижского гетто и Холокоста исполнился год // Delfi. 22.09.2011. <https://rus.delfi.lv/57860/latvia/40776205/muzeju-rizhskogo-getto-i-holokosta-ispolnilya-god> (дата обращения: 07.08.2024).

Немецкий театр разделит зрителей на нацистов и евреев // Postimees. 18.04.2018. <https://rus.postimees.ee/4474769/nemeckiy-teatr-razdelit-zriteley-na-nacistov-i-evreev> (дата обращения: 07.08.2024).

Один из последних выживших в Освенциме умер от коронавируса // Delfi. 27.04.2020. <https://rus.delfi.ee/artikkel/89684075> (дата обращения: 07.08.2024).

Польский закон о Холокосте и отрицании преступлений УПА вступает в силу // ТАСС. 01.03.2018. <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4996976> (дата обращения: 07.08.2024).

Рейтинг топ веб-сайтов. Топ-Новости и публикации самых посещаемых сайтов (Германия) // SimiliarWeb. <https://www.similarweb.com/ru/top-websites/germany/news-and-media/> (дата обращения: 07.08.2024).

СССР – государство террористов. Сергей Метлев – про эстонский садик и борьбу с коммунизмом // Delfi. 21.11.2020. <https://rus.delfi.ee/statija/91684157/sssr-gosudarstvo-terroristov-sergey-metlev-pro-estonskiy-sadik-i-borbu-s-kommunizmom> (дата обращения: 07.08.2024).

Суровый датский юмор фон Триера: Я горжусь тем, что объявлен в Каннах персоной нон грата // Postimees. 20.05.2011. <https://rus.postimees.ee/444020/surovuuy-datskiy-yumor-fon-triera-ya-gorzhus-tem-chto-obyavlen-v-kannah-personou-non-grata> (дата обращения: 07.08.2024).

Узники крови: история Холокоста в Эстонии // МК-Эстония. 26.01.2020. <https://www.mke.ee/sobytiya/uzniki-krovi-istoriya-kholokosta-v-estonii> (дата обращения: 07.08.2024).

Центр Симона Визенталя: если руководители Эстонского военного общества считают убийство евреев «нормальным», то их место в психушке // Postimees. 12.07.2011. <https://rus.postimees.ee/495692/centr-simona-vizentalya-esli-rukovoditeli-estonskogo-voennogo-obshchestva-schitayut-ubiystvo-evreev-normalnym-to-ih-mesto-v-psihushke> (дата обращения: 07.08.2024).

Эстонское Национальное движение 9 мая проведет пикет перед Посольством РФ // Delfi. 06.05.2011. <https://rus.delfi.ee/statija/45428835/estonskoe-nacionalnoe-dvizhenie-9-maya-provedet-piket-pered-posolstvom-rf> (дата обращения: 07.08.2024).

29. janvāra jubilāri un notikumi Latvijā un pasaulē. // Jauns. 29.01.2018. <https://jauns.lv/raksts/izklaide/789-29-janvara-jubilari-un-notikumi-latvija-un-pasaule> (дата обращения 07.08.2024).

6500 Euro Strafe für Holocaust-Leugner Williamson // Bild. 11.07.2011. <https://m.bild.de/regional/muenchen/geldstrafe-fuer-holocaustleugner-williamson-18801068.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).

- AfD-Abgeordneter darf Holocaustleugner genannt werden // Bild. 16.01.2018. <https://www.bild.de/politik/inland/antisemitismus/gedeon-darf-holocaustleugner-genannt-werden-54497706.bild.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Alev Korun vergleicht Asylpolitik mit Holocaust // Kleine Zeitung. 11.11.2018. https://www.kleinezeitung.at/politik/innenpolitik/5551935/Fruehere-GruenenAbgeordnete_Alev-Korun-vergleicht-Asylpolitik-mit (дата обращения: 07.08.2024).
- Amerykański Komitet Żydowski komentuje list Yad Vashem // Rzeczpospolita. 04.02.2020. <https://www.rp.pl/polityka/art902171-amerykanski-komitet-zydowski-komentuje-list-yad-vashem> (дата обращения: 07.08.2024).
- Antisemitische Vorfälle 2018 // Report Antisemitism. https://report-antisemitism.de/documents/Antisemitische-Vorfaelle-2020_Jahresbericht_RIAS-Berlin.pdf (дата обращения: 07.08.2024).
- Antisemitische Vorfälle in Berlin 2020 // Report Antisemitism. https://report-antisemitism.de/documents/Antisemitische-Vorfaelle-2020_Jahresbericht_RIAS-Berlin.pdf (дата обращения: 07.08.2024).
- Arvidson 2018 – Arvidson E. Papusa, 84, är redo att möta Akilov: “Han kan dra åt helvete” // Expressen. 05.04.2018. <https://www.expressen.se/nyheter/qs/papusa-84-ar-redo-att-mota-akilov-han-kan-dra-at-helvete/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Beiträge von Holocaust-Leugnerin nicht löschen // Bild. 19.07.2018 <https://m.bild.de/digital/internet/facebook/zuckerberg-holocaust-leugner-nicht-loeschen-56362244.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Bielecki 2020 – Bielecki J. Jacek Czaputowicz: Premier stroną w sporze z Ziobrą // Rzeczpospolita. 30.08.2020. <https://www.rp.pl/polityka/art552381-jacek-czaputowicz-premier-strona-w-sporze-z-ziobra> (дата обращения: 07.08.2024).
- Bischof Michael Bünker gegen Filmstart // Der Standard. 27.01.2011. <https://www.derstandard.at/story/1295570961755/kritik-bischof-michael-buenker-gegen-filmstart> (дата обращения: 07.08.2024).
- Braaten 2011 – Braaten H. V. Et felles ansvar å bekjempe rasisme // Nettavisen. 20.10.2011. <https://www.nettavisen.no/meninger/et-felles-ansvar-a-bekjempe-rasisme/s/12-95-3423079253> (accessed: дата обращения: 07.08.2024).
- Brenning 2011 – Brenning P. Jämför matchen med förintelsen // Aftonbladet. 29.08.2011. <https://www.aftonbladet.se/sportbladet/fofboll/a/0ELapj/jamfor-matchen-med-forintelsen> (accessed: дата обращения: 07.08.2024).
- Bukłaha, Sulowski, Orłowski 2018 – Bukłaha Z., Sulowski K., Orłowski M. Narodowcy pod Pałacem Prezydenckim. “Zdejmij jarmużkę, podpisz ustawę” i “Żydzi chcą okraść Polskę” // Gazeta Wyborcza. 05.02.2018. https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,22987085,dwie-demonstracje-pod-palacem-prezydenckim-narodowcy-z-wielkim.html?_ga=2.40627554.1533306436.1680945271-283359055.1679168812 (дата обращения: 07.08.2024).
- Buldioski 2020 – Buldioski G. Nehmt die Gefahr ernst! // Die Zeit. 21.11.2020. <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-11/corona-proteste->

- verschwoerungstheorien-ungarn-viktor-orban-open-society-foundation (дата обращения: 07.08.2024).
- Bundestag erinnert an Opfer des Holocausts // Bild. 29.01.2020. <https://m.bild.de/politik/inland/politik-inland/holocaust-gedenkstunde-bundestag-erinnert-an-opfer-des-ns-regimes-67632142.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Busk 2020 – Busk E. Deler rørende billede: Kun tre børn overlevede // Ekstra Bladet. 27.01.2020. <https://ekstrabladet.dk/nyheder/samfund/deler-roerende-billede-kun-tre-boern-overlevede/7976729> (дата обращения: 07.08.2024).
- Czuchnowski, Flieger 2018 – Czuchnowski W., Flieger E. Pedagogzy bezwstydu. Tak IPN zmienia historię Polski // Gazeta Wyborcza. 03.02.2018. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,22973285,pedagogzy-bezwstydu-tak-ipn-zmienia-historie-polski.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Der Aufstieg der AfD spornt mich an // Bild. 16.09.2018. <https://m.bild.de/politik/inland/politik-inland/holocaust-ueberlebender-salomon-perel-der-aufstieg-der-afd-spornt-mich-an-57284180.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Der deutsche Staat darf keinen Judenhass dulden // Bild. 01.05.2018. <https://m.bild.de/regional/berlin/holocaust/ueberlebende-beklagen-was-in-deutschland-passiert-55569432.bildMobile.htm> (дата обращения: 07.08.2024).
- Deutschland hat die Lehren der Vergangenheit verstanden // Bild. 27.01.2011. <https://m.bild.de/politik/2011/christian-wulff/lehren-der-vergangenheit-15705568.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Die Rede von Bundespräsident Christian Wulff im Wortlaut // Bild. 27.01.2011. <https://m.bild.de/politik/2011/christian-wulff/wulff-rede-im-wortlaut-15715690.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Echte Integration braucht Holocaust-Aufarbeitung // Bild. 31.01.2018. <https://m.bild.de/politik/ausland/holocaust/und-die-arabisch-islamische-welt-54653352.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Eimermacher 2020 – Eimermacher. M. Die Doppelmoral macht mir Sorgen // Die Zeit. 06.05.2020. <https://www.zeit.de/2020/20/eva-illouz-entlassung-felix-klein-antisemitismus-beauftragter-bundesregierung> (дата обращения: 07.08.2024).
- Ekström 2011 – Ekström A. Vårdelös värdegrund // Expressen. 04.11.2011. <https://www.expressen.se/kultur/vardelos-vardegrund/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Ericson 2018 – Ericson P. “SD förföljda som judarna” – 90-talets Bert tillbaka // Aftonbladet. 05.11.2018. <https://www.aftonbladet.se/ledare/a/a29VeM/sd-forfoljda-som-judarna-90-talets-bert-tillbaka> (дата обращения: 07.08.2024).
- Erst nach Holocaust ordinierte Rabbinerin eingeführt // Bild. 27.03.2011. <https://m.bild.de/regional/bremen/rabbinerin-alina-treiger-wird-ins-amt-eingefuehrt-17109074.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Facebook verbannt Holocaust-Leugner // Bild. 12.10.2020. <https://m.bild.de/politik/ausland/politik-ausland/facebook-verbannt-holocaust-leugner-angesichts-der-lage-der-welt-73378308.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).

- Facebook закрыл рот известному конспирологу // Postimees, 02.05.2020. <https://rus.postimees.ee/6963819/facebook-zakryl-rot-izvestnomu-konspirologu> (дата обращения: 07.08.2024).
- Flieger 2018 – Flieger E. Kolegium IPN: “Państwo polskie nie może akceptować zjawiska antypolonizmu” // Gazeta Wyborcza. 28.02.2018. <https://wyborcza.pl/7,75398,23079917,kolegium-ipn-niezbedna-jest-dlugofalowa-promocja-prawdy.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Fox извинилась перед евреями за опрос о смерти Христа // Postimees. 30.12.2011. <https://rus.postimees.ee/686078/fox-izvinilas-pered-evreyami-za-opros-o-smerti-hrista> (дата обращения: 07.08.2024).
- FU unterschützt Griechen bei Holocaust-Forschung // Bild. 04.10.2011. <https://m.bild.de/regional/berlin/fu-unterstuetzt-griechen-bei-holocaustforschung-20288292.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Funk 2018 – Funk M. Erinnern kann auch cool sein // Die Zeit. 26.01.2018. <https://www.zeit.de/freitext/2018/01/26/holocaust-ns-zeit-erinnerungskultur/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Genocido aukų muziejuje Vilniuje atidaryta ekspozicija // Lietuvos rytas. 20.11.2011. <https://www.lrytas.lt/kultura/meno-pulsas/2011/10/20/news/genocido-auku-muziejuje-vilniuje-atidaryta-ekspozicija-holokausto-aukoms-5462335> (дата обращения: 07.08.2024).
- Grüne vergleicht Asylpolitik mit dem Holocaust // Kronen Zeitung. 27.11.2018. <https://www.krone.at/1830391> (дата обращения: 07.08.2024).
- Halle-Attentäter leugnet Holocaust // Bild. 09.12.2020. <https://m.bild.de/regional/sachsen-anhalt/sachsen-anhalt-news/prozess-balliet-halle-attentaeter-hetzte-das-letzte-mal-vor-gericht-74381968.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Hofmann 2020 – Hofmann R. Was darf man in Deutschland sagen? // Die Zeit. 30.08.2020. <https://www.zeit.de/2020/36/meinungsfreiheit-verbotene-aussagen-urteil-gerichte-behoerden> (дата обращения: 07.08.2024).
- Hökmark 2020 – Hökmark G. Det är att relativisera antisemitismen // Aftonbladet. 04.02.2020. <https://www.aftonbladet.se/debatt/a/wPLIQG/det-ar-att-relativisera-antisemitismen> (дата обращения: 07.08.2024).
- Holocaust-Überlebende spricht im Bundestag // Bild. 31.01.2018. <https://m.bild.de/politik/inland/bundestag/holocaust-gedenkstunde-im-bundestag-54653704.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Holocaust-Überlebende wird wieder Deutscher // Bild. 06.10.2018. <https://www.bild.de/politik/inland/politik-inland/geste-der-versehnung-holocaust-ueberlebender-erhaelt-deutschen-pass-zurueck-57683908.bild.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Holokaust jako “religia zastępcza” // W Sieci. 12.02.2018. <https://www.sieciprawdy.pl/sieci-holokaust-jako-religia-zastepcza-pnews-3496.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Ich habe Angst, dass Menschen mich angreifen // Bild. 27.01.2020. <https://m.bild.de/regional/muenchen/muenchen-aktuell/holocaust-ueberlebender-ich-habe-angst-vor-angriffen-67583342.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).

- Informationsgemeinschaft zur Feststellung der Verbreitung von Werbeträgern e.V. Ausweisung. <https://www.ivw.de/print/ausweisung> (дата обращения: 07.08.2024).
- Ingvarsson 2011 – Ingvarsson S. Ej att lita på // Expressen. 05.07.2011. <https://www.expressen.se/kultur/ej-att-lita-pa/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Japonijos premjeras Kaune pagerbs žydus gelbėjusio diplomato atminimą // 15min. 14.01.2018. <https://www.15min.lt/naujiena/aktualu/lietuva/japonijos-premjeras-kaune-pagerbs-zydus-gelbejusio-diplomato-atminima-56-910324> (дата обращения: 07.08.2024).
- Jessen 2020 – Jessen C. Nazi-bødlerne i dødslejren var helt normale // Ekstra Bladet. 26.01.2020. <https://ekstrabladet.dk/nyheder/samfund/nazi-boedlerne-i-doedslejren-var-helt-normale/7960532> (дата обращения: 07.08.2024).
- Karnevalsparade mit Nazis und KZ-Häftlingen // Kleine Zeitung. 26.02.2020. https://www.kleinezeitung.at/international/5775007/Spanien_Karnevalsparade-mit-Nazis-und-KZHaeflingen (дата обращения: 07.08.2024).
- Kiyak 2020 – Kiyak M. Es ist so hässlich gerade, dieses Land // Die Zeit. 11.11.2020. <https://www.zeit.de/kultur/2020-11/demonstration-pegida-pogromnacht-erlaubnis-9-november-corona-leugner-hakenkreuz> (дата обращения: 07.08.2024).
- Kreekas soditi holokaustiohvrite memoriaali // Postimees. 20.06.2011. <https://maailm.postimees.ee/476120/kreekas-soditi-holokaustiohvrite-memoriaali> (дата обращения: 07.08.2024).
- Kremlis nikns par Zelenska izteikumiem saistībā ar Padomju Savienības slepeno vienošanos ar nacistisko Vāciju // Jauns. 28.01.2020. <https://jauns.lv/raksts/arzemes/368913-kremlis-nikns-par-zelenska-izteikumiem-saistiba-ar-padomju-savienibas-slepeno-vienosanos-ar-nacistisko-vasiju> (дата обращения: 07.08.2024).
- Kritik an Tiktok-Trend: Nutzer verkleiden sich als Holocaust-Opfer // Der Standard. 27.08.2020. <https://www.derstandard.de/story/2000119619725/kritik-an-tiktok-trend-nutzer-verkleiden-sich-als-holocaust-opfer> (дата обращения: 07.08.2024).
- Kroglund 2018 – Kroglund A. P. En stille form for folkemord // Ny Tid. 01.03.2018. <https://www.nytid.no/en-stille-form-for-folkemord/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Lantz 2018 – Lantz N. Att resa tillbaka till Förintelsen // Expressen. 27.01.2018. <https://www.expressen.se/kultur/ide/att-resa-tillbaka-till-forintelsen/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Lātis mālestatakse tuhandeid hukatud juute // Postimees. 27.11.2011. <https://maailm.postimees.ee/648585/latis-malestatakse-tuhandeid-hukatud-juute> (дата обращения: 07.08.2024).
- Lega, Hagman 2018 – Lega D., Hagman H. Res ett minnesmonument över Seyfo i Göteborg // Expressen. 31.05.2018. <https://www.expressen.se/gt/debatt-gt/res-ett-minnesmonument-over-seyfo-i-goteborg/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Lenkijoje sulaukusi 110 metų mirė vienuolė, per Holokaustą Vilniuje gelbėjusi žydus // 15min. 22.11.2018. <https://www.15min.lt/naujiena/aktualu/lietuva/>

- lenkijoje-sulaukusi-110-metu-mire-vienuole-per-holokausta-vilniuje-gelbejusi-zydus-56-1063742 (дата обращения: 07.08.2024).
- Macenka 2011 – Macenka U. Was Arges, mit Türken und Israelis und so // Der Standard. 27.01.2011. <https://www.derstandard.at/story/1295571098999/tal-der-woelfe-premiere-was-arges-mit-tuerken-und-israelis-und-so> (дата обращения: 07.08.2024).
- Machowecz 2020 – Machowecz M. Wer jetzt auf Sachsen zeigt, macht es sich zu einfach // Die Zeit. 9.11.2020. <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-11/leipzig-demonstration-corona-massnahmen-querdenken-neonazis-ostdeutschland> (дата обращения: 07.08.2024).
- Mangold 2020 – Mangold I. Wir haben die Welt ausgenutzt // Die Zeit. 04.03.2020. <https://www.zeit.de/2020/11/humboldt-forum-kolonialkunst-debatte-museen> (дата обращения: 07.08.2024).
- Meaney 2020 – Meaney T. Bild, Merkel and the culture wars: the inside story of Germany's biggest tabloid // Guardian. 16.07.2020. <https://web.archive.org/web/20200818174352/https://www.theguardian.com/world/2020/jul/16/bild-zeitung-tabloid-julian-reichert-angela-merkel-germany> (дата обращения: 07.08.2024).
- Merkel hoiatas holokausti mälestuspäeval antisemitismi tõusu eest // Postimees. 28.01.2020 <https://maailm.postimees.ee/4389845/merkel-hoiatas-holokausti-malestuspaeval-antisemitismi-tousu-eest> (дата обращения: 07.08.2024).
- Mette F. er imod forbud mod omskæring grundet jødeforfølgelse // BT. 10.09.2020. <https://www.bt.dk/politik/mette-f-er-imod-forbud-mod-omskaering-grundet-joedeforfoelgelse> (дата обращения: 07.08.2024).
- Michalik 2018 – Michalik M. Walka z polityką wstydu czy nikczemność i głupota? // Gazeta Wyborcza. 09.07.2018. <https://wyborcza.pl/7,95891,23652152,walka-z-polityka-wstydu-czy-nikczemnosc-i-glupota.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Michalkiewicz: Muzeum POLIN jest ośrodkiem antypolskiej propagandy // Do Rzeczy. 26.06.2018. <https://dorzeczy.pl/kraj/68664/michalkiewicz-polin-jest-osrodkiem-antypolskiej-propagandy.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Mikołajewski 2018 – Mikołajewski J. Obsesja goni obsesję. I ten koszmarne język. I te złe twarze, jak z Boscha. I ta telewizja // Gazeta Wyborcza. 24.03.2018. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,23182377,obsesja-goni-obsesje-i-ten-koszmarne-jezyk-i-te-zle-twarze.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Mit Angst hätte ich keine Chance gehabt // Bild. 02.02.2018. <https://m.bild.de/regional/berlin/holocaust/ueberlebender-walter-frankenstein-zeitzeugenbericht-54679074.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Mladic' anholdelse skal føre til sandheden // BT. 26.05.2011. <https://www.bt.dk/udland/mladic-anholdelse-skal-foere-til-sandheden> (дата обращения: 07.08.2024).
- Momper erinnert an Opfer des Hlocaust // Bild. 27.01.2011. <https://www.bild.de/regional/berlin/momper-erinnert-an-opfer-des-holocaust-15714496.bild.html> (дата обращения: 07.08.2024).

- Mord an Holocaust-Überlebender (85) erschüttert Frankreich // Bild. 27.03.2018. <https://www.bild.de/politik/ausland/headlines/holocaust-ueberlebende-ermordet-55218308.bild.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Niemcy: 662 mln dolarów dla ocalałych na walkę z pandemią // Rzeczpospolita. 14.10.2020. <https://www.rp.pl/swiat/art8792361-niemcy-662-mln-dolarow-dla-ocalalych-na-walke-z-pandemia> (дата обращения: 07.08.2024).
- Nilson 2011 – Nilson U. Vi har nått en punkt då alla ansträngningar måste göras för att förhindra katastrof // Expressen. 15.11.2011. <https://www.expressen.se/kronikor/ulf-nilson/ulf-nilson-vi-har-natt-en-punkt-da-alla-anstrangningar-maste-goras-for-att-forh/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Nilsson 2020 – Nilsson J. Auschwitz – mänsklighetens moraliska nollpunkt // Aftonbladet. 27.01.2020. <https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/3JgzVA/auschwitz--mansklighetens-moraliska-nollpunkt> (дата обращения: 07.08.2024).
- Ohlsson, Maraha, Wästberg 2018 – Ohlsson B., Maraha N., Wästberg O. Hög tid att undervisa om illdåd i islams namn // Aftonbladet. 30.07.2018. <https://www.aftonbladet.se/debatt/a/On7o2l/hog-tid-att-undervisa-om-illdad-i-islams-namn> (дата обращения: 07.08.2024).
- Olsson 2011 – Olsson P. J. Inte vilken dag som helst // Expressen. 28.01.2011. <https://www.expressen.se/kvp/ledare/peter-j-olsson-inte-vilken-dag-som-helst/> (дата обращения: 07.08.2024).
- ÖVP-Sekretär würdigt prominenten Altnazi // Der Standard. 28.02.2011. <https://www.derstandard.at/story/1297819170265/oevp-sekretaer-wuerdigt-prominenten-altnazi> (дата обращения: 07.08.2024).
- Pallas 2020 – Pallas H. På koncentrationslägret byggde man en grisfarm // Expressen. 27.01.2020. <https://www.expressen.se/kultur/ide/pa-koncentrationslagret-byggde-man-en-grisfarm/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Polen beschließt umstrittenes Holocaust-Gesetz // Kronen Zeitung. 01.02.2018. <https://www.krone.at/1628745> (дата обращения: 07.08.2024).
- Polen entschärft umstrittenes Holocaust-Gesetz // Kronen Zeitung. 27.06.2018. <https://www.krone.at/1730433> (дата обращения: 07.08.2024).
- Polens Präsident unterschreibt umstrittenes Holocaust-Gesetz // Bild. 07.02.2018. <https://m.bild.de/politik/ausland/polen/senat-stimmt-holocaust-gesetz-zu-54661108.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Polizei vertreibt Rechte von Holocaust-Mahnmal // Bild. 17.04.2011. <https://m.bild.de/regional/berlin/polizei-vertreibt-rechte-von-holocaustmahnmal-17470686.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Powstała inicjatywa upamiętnienia “Grupy Ładosia”. Kumoch: Obserwuję to z wielką dumą! // Do Rzeczy. 05.12.2020. <https://dorzeczy.pl/kraj/163770/grupa-ocalalych-z-holocaustu-chce-ulic-ladosia-i-rokickiego-w-stolicy.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Prof. Żerko: Niemcy powinni zadośćuczynić za swoje zbrodnie // Do Rzeczy. 07.12.2020. <https://dorzeczy.pl/kraj/163969/prof-zerko-niemcy-powinni-zadoscuczynic-za-swoje-zbrodnie.html> (дата обращения: 07.08.2024).

- Räckvidd digitalt // ORVESTO Internet. Kantar. <https://www.kantarsifo.se/rapporter-undersokningar/rackviddsmatningar/orvesto-internet> (дата обращения: 07.08.2024).
- Ranking of national daily newspapers in Denmark from 2018 to 2022, by number of weekly readers // Statista. 29.08.2023. <https://www.statista.com/statistics/595926/ranking-of-national-daily-newspapers-in-denmark-by-number-of-readers/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Riva 2020 – Riva M. de la. Simon Wiesenthal, streitbarer Forscher und Bewahrer der Erinnerung // Der Standard. 05.01.2020. <https://www.derstandard.at/story/2000113286881/simon-wiesenthal-streitbarer-forscher-und-bewahrer-der-erinnerung> (дата обращения: 07.08.2024).
- Rollende Holocaust-Schau beschmiert // Bild. 22.03.2011. <https://m.bild.de/regional/duesseldorf/rollende-holocaustschau-beschmiert-16998814.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Rud 2011 – Rud T. Holocaust har aldri skjedd // Nettavisen. 11.03.2011. <https://www.nettavisen.no/nyheter/holocaust-har-aldri-skjedd/s/12-95-3109240> (дата обращения: 07.08.2024).
- Rutkiewicz 2018 – Rutkiewicz P. Dożyjemy czasów, gdy na powrót będziemy ludźmi... Dziecięce gazetki w getcie łódzkim // Gazeta Wyborcza. 09.11.2018. https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,44788,24145699,dozyc-czasow-gdy-na-powrot-bedziemy-ludzmi-dzieciece-gazetki.html?_ga=2.6276851.1302337865.1680422259-283359055.1679168812 (дата обращения: 07.08.2024).
- Saksamaa jagab holokaustihvitele veel pool miljardit eurot // Postimees. 06.12.2011 <https://maailm.postimees.ee/476120/kreekas-soditi-holokaustihvite-memoriaali> (дата обращения: 07.08.2024).
- Saraczyńska 2018 – Saraczyńska A. Po Holokaufcie polscy Żydzi masowo wyjeżdżali na Dolny Śląsk, gdzie czuli się najbezpieczniej // Gazeta Wyborcza. 15.03.2018. https://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/7,142076,23140855,zydzi-po-wojnie-masowo-zasiedlili-dolny-slask-tu-czuli-sie.html?_ga=2.48963174.1533306436.1680945271-283359055.1679168812 (дата обращения: 07.08.2024).
- Šiomet pasirodys pirmoji išsami knyga apie holokaustą Lietuvoje // 15min. 03.01.2011 https://www.15min.lt/naujiena/aktualu/istorija/siomet-pasirodys-pirmoji-issami-knyga-apie-holokausta-lietuvoje-582-131642?utm_medium=copied&utm_medium=copied (дата обращения: 07.08.2024).
- SimilarWeb. <https://www.similarweb.com/ru/website/> (дата обращения: 07.08.2024)
- So geht es weiter mit den “Querdenkern” // Der Spiegel. 09.12.2020. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/querdenken-im-visier-des-verfassungsschutzes-so-geht-es-jetzt-weiter-a-23d44f62-71ba-4d6c-aed6-a6cc567c33d0> (дата обращения: 07.08.2024).
- Stanelius 2020 – Stanelius P. Nytt museum tillägnas minnet av Förintelsen // Aftonbladet. 15.04.2020. <https://www.aftonbladet.se/nojesbladet/a/8m8KaW/nytt-museum-tillagnas-minnet-av-forintelsen> (дата обращения: 07.08.2024).

- Stanelius 2020 – Stanelius P. Nytt museum tillägnas minnet av Förintelsen // Aftonbladet. 15.04.2020. <https://www.aftonbladet.se/nojesbladet/a/8m8KaW/nytt-museum-tillagnas-minnet-av-forintelsen> (дата обращения: 07.08.2024).
- Steffen 2018 – Steffen T. Juden und die AfD, geht das zusammen? // Die Zeit. 7.10.2018. <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2018-10/antisemitismus-juden-muslimelislamophobie-widerspruch-afd> (дата обращения: 07.08.2024).
- Strand 2020 – Strand N. Sørafrikansk identitet // Ny Tid. 04.04.2020. <https://www.nytid.no/santu-mofokeng-sorafrikansk-identitet/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Strindlöv 2020 – Strindlöv J. Överlevaren Max: Min bror fördes bort inför mina ögon // Expressen. 13.06.2020. <https://www.expressen.se/kultur/bocker/maktens-blick-sveper-in-over-krigets-offer/> (дата обращения: 07.08.2024).
- Tal der Wölfe startet trotz Protesten in Österreich // Der Standard. 26.01.2011. <https://www.derstandard.at/story/1295570717348/tal-der-woelfe-startet-trotz-protesten-in-oesterreich> (дата обращения: 07.08.2024).
- Theile 2018 – Theile M. Was kann dieser Mann gegen Judenfeindlichkeit tun? // Die Zeit. 15.06.2018. <https://www.zeit.de/2018/25/felix-klein-antisemitismusbeauftragter-> (дата обращения: 07.08.2024).
- Tom Radtke will Linkspartei nicht verlassen // Die Zeit. 30.01.2020. <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2020-01/die-linke-holocaust-relativierung-vergleich-tom-radtke-politiker-klimawandel-vergleich> (дата обращения: 07.08.2024)
- Ukrainos lyderis kritikuoja kontroversišką Lenkijos įstatymą // 15min. 01.02.2018. https://www.15min.lt/naujiena/aktualu/pasaulis/ukrainos-lyderis-kritikuoja-kontroversiska-lenkijos-istatyma-57-919736?utm_medium=copied (дата обращения: 07.08.2024).
- US-Rabbiner kritisieren Nazi-Vergleiche im Sender Fox News // Der Standard. 27.01.2011. <https://www.derstandard.at/story/1295571037112/offener-brief-us-rabbiner-kritisieren-nazi-vergleiche-im-sender-fox-news> (дата обращения: 07.08.2024).
- Veganere våger ved Århus Slagtehus: – Det er køernes holocaust // BT. 10.06.2018. <https://www.bt.dk/danmark/veganere-vaager-ved-aarhus-slagtehus-det-er-koeernes-holocaust> (дата обращения: 07.08.2024).
- Während Berlin erinnert, verhöhnt AfD-Politiker Opfer // Bild. 08.11.2018. <https://m.bild.de/regional/berlin/berlin-aktuell/eklat-um-nazi-symbol-bei-afd-politiker-waehrend-holocaust-gedenken-58314796.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Was mit uns passiert ist, darf nie wieder geschehen // Bild. 08.05.2020. <https://m.bild.de/news/2020/news/exklusive-bild-doku-sheindis-tagebuch-67465180.bildMobile.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Welche Erfahrungen haben Sie mit Antisemitismus gemacht? // Die Zeit. 27.04.2018. <https://www.zeit.de/gesellschaft/2018-04/leserumfrage-antisemitismus-erfahrungen> (дата обращения: 07.08.2024).
- Wielowieyska 2011 – Wielowieyska D. PiS nie chce się już wdzięczyc do Rydzyka // Gazeta Wyborcza. 11.07.2011. <https://wyborcza.pl/7,75968,9924945,pis-nie-chce-sie-juz-wdzieczyc-do-rydzyka.html> (дата обращения: 07.08.2024).

- Wiesenthali keskus otsib Eestist taas natsikurjategijaid // Postimees. 14.12.2011. <https://maailm.postimees.ee/669440/wiesenthali-keskus-otsib-eestist-taas-natsikurjategijaid> (дата обращения: 07.08.2024).
- Żaryn 2020 – Żaryn S. Rosyjska gra w kłamstwa // Rzeczpospolita. 14.05.2020. <https://www.rp.pl/opinie-polityczno-spoleczne/art8941861-stanislaw-zaryn-rosyjska-gra-w-klamstwa> (дата обращения: 07.08.2024).
- Ziemkiewicz: Na antypolonizmie robi się fantastyczny biznes // Do Rzeczy. 16.08.2020. <https://dorzeczy.pl/kraj/150610/ziemkiewicz-na-antypolonizmie-robisie-fantastyczny-biznes.html> (дата обращения: 07.08.2024).
- Żydowska karta Kremla. Kim jest Mosze Kantor // Gazeta Polska. 21.01.2020. <https://www.gazetapolska.pl/21434-zydowska-karta-kremla-kim-jest-mosze-kantor> (дата обращения: 7.08.2024).

Литература

- Ассман 2014 – Ассман А. Длинная тень прошлого. Материальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
- Ассман 2017 – Ассман А. Существует ли глобальная память о Холокосте? Расширение и границы нового сообщества памяти // Историческая экспертиза. 2017. № 4. С. 9–30.
- Бауман 2010 – Бауман З. Актуальность Холокоста. М.: Европа, 2010. 316 с.
- Виткус 2014 – Виткус Г. Холокост как фактор политики воспоминания: о новых проблемах восприятия Холокоста в современной Литве // Труды по еврейской истории и культуре: Материалы XXI Международной ежегодной конференции по иудаике. М.: Пробел-2000, 2014. С. 243–260.
- Кровицкая 2023 – Кровицкая А. Холокост и другие геноциды в медийном дискурсе России и Германии // Россия в глобальном мире: новые вызовы и возможности: Сборник работ XI международной студенческой научной конференции. СПб.: Издательство Скифия-принт, 2023. С. 525–536.
- Мегем 2022 – Мегем М. Е. Снести нельзя оставить: ключевые тенденции политики памяти стран Балтии в отношении советских памятников на местах массового насилия // Балтийский регион. 2022. Т. 14, № 4. С. 128–145.
- Нора 1999 – Нора П. Франция – память. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. 333 с.
- Рулинский 2013 – Рулинский В. В. Спор историков в Германии: проблема ответственности за нацистские преступления // Вестник славянских культур. 2013. Т. 27. № 1. С. 46–56.
- Adwan, Mattsson, Johansson 2021 – Adwan S., Mattsson C., Johansson T. Holocaust Education and the Palestinian Cause: Young Palestinian People in Sweden, and Their Perceptions of Holocaust Education // Intercultural Education. 2021. Vol. 32. No. 1. P. 17–31.

- Arnold 2021 – Arnold S. Anti-Muslim Racism, Post-Migration, and Holocaust Memory: Contours of Antisemitism in Germany Today // *Social Research: An International Quarterly*. 2021. Vol. 88. No. 4. P. 867–893.
- Buchenhorst 2021 – Buchenhorst R. Invoking the «Yolocaust»? // *German Politics and Society*. 2021. Vol. 39. No. 4. P. 92–111.
- Stevick 2007 – Stevick D. The Politics of the Holocaust in Estonia: Historical Memory and Social Divisions in Estonian Education // *Reimagining Civic Education: How Diverse societies Societies form Democratic Citizens*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007. P. 217–244.
- Grabowski 2022 – Grabowski J. The New Wave of Holocaust Revisionism // *South Central Review*. 2022. Vol. 39. No. 2–3. P. 60–65.
- Heuman, Rudberg 2021 – Heuman J., Rudberg P. Early Holocaust Memory in Sweden. Archives, Testimonies, and Reflections. Cham: Springer, 2021. 334 p.
- Laclau, Mouffe 1985 – Laclau E., Mouffe C. *Hegemony and Socialist strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London, 1985. Verso, 1985. 197 p.
- Lammers 2021 – Lammers K. C. The Holocaust and Collective Memory in Scandinavia: The Danish Case // *Scandinavian Journal of History*. 2011. Vol. 36. No. 5. P. 570–586.
- Levy, Sznajder 2006 – Levy D., Sznajder N. *The Holocaust and Memory in the Global Age*. Philadelphia: Temple University Press, 2006. 240 p.
- Lipphardt 2004 – Lipphardt A. Post-Holocaust Reconstruction of Vilno, “The Most Yiddish City in the World”, in New York, Israel, and Vilnius // *Ab imperio*. 2004. No. 4. P. 167–192.
- Meyer 2014 – Meyer B. U. *Difficult Displays: Holocaust Representations in History Museums in Hungary, Austria and Italy after 1990*. Vancouver: University of British Columbia, 2014. 347 p.
- Maciudzińska-Kamczycka 2011 – Maciudzińska-Kamczycka M. „I will survive” – reprezentacja Holocaustu w sztuce współczesnej // *Images. The International Journal of European Film, Performing Arts and Audiovisual Communication*. 2011. Vol. 9. No. 17–18. P. 83–105.
- Mittnik 2017 – Mittnik P. *Holocaust-Darstellung in Schulbüchern: deutsche, österreichische und englische Schulbücher im Vergleich*. Frankfurt am Main: Wochenschau Verlag, 2017.
- Olick, Levy 1997 – Olick J.R., Levy D. Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics // *American Sociological Review*. 1997. Vol. 62. No. 6. pp. 921-933.
- Reitan 2016 – Reitan J. *Møter med Holocaust: Norske perspektiver på tilintetgjørelsens historiekultur*. Trondheim: NTNU, 2016. 73 s.
- Rothberg 2022 – Rothberg M. Lived multidirectionality: «Historikerstreit 2.0» and the Politics of Holocaust Memory // *Memory Studies*. 2022. Vol. 15 No. 6. Pp. 1316–1329.
- Rudberg 2017 – Rudberg P. *The Swedish Jews and the Holocaust*. London: Routledge, 2017. 236 p.

- Rudberg 2023 – Rudberg P. Sweden, the War, and the Holocaust in Post-war Memory // *Memories of the Second World War in Neutral Europe, 1945–2023*. London: Routledge, 2023. P. 169–182.
- Sadlik 2023 – Sadlik S. Reprezentacje postaw i działań Polaków wobec Żydów w czasie Zagłady w narracjach „polityki historycznej” Prawa i Sprawiedliwości a opinie współczesnych Polaków. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2023. 188 s.
- Schult 2016 – Schult T. Gestaltning och etablering av Förintelseminnet i Sverige // *Nordisk judaistik-Scandinavian Jewish Studies*. 2016. No. 2. S. 3–21.
- Sporrer 2006 – Sporrer M. Verspätete Erinnerungspolitik in Österreich // *Research on German Studies in Dokkyo University*. 2006. No. 56. S. 147–168.
- Sužiedėlis 2002 – Sužiedėlis S. Holokaustas – šoa ir visuomenės atvirumas istorijai // *Akiračiai*. 2002. No. 6. P. 5.
- Thünemann 2005 – Thünemann H. Holocaust-Rezeption und Geschichtskultur. Zentrale Holocaust-Denkmäler in der Kontroverse. Ein deutsch-österreichischer Vergleich. Idstein: Schulz-Kirchner Verlag, 2005.
- Tollerton 2024 – Tollerton D. «Never Right to Make Comparisons?»? Holocaust Memory, Climate Crisis, and the Debate over Appropriate Discourse // *Holocaust Studies*. 2024. Pp. 1–22.
- Traba, Hahn 2017 – Traba R., Hahn H. H. Wyubrażenia przeszłości. Polsko-niemieckie miejsca pamięci. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2017. 501 s.
- Törnquist-Plewa 2021 – Törnquist-Plewa B. In Search of Transnational and Transcultural Memories of the Holocaust: Examples from Sweden and Poland // *S: IMON Shoah: Intervention. Methods. Documentation*. 2021. Vol. 8. No. 3. P. 65–83.
- Wodak 2015 – Wodak R. Saying the Unsayable: Denying the Holocaust in Media Debates in Austria and the UK // *Journal of Language Aggression and Conflict*. 2015. Vol. 3. No. 1. P. 13–40.

The Representation of the Holocaust in the Media of the Central and Eastern European and Nordic Countries in the Second Decade of the XXI Century

Anastassiya Krovitskaya

HSE University, Moscow, Russia

PhD student

ORCID: 0000-0002-9756-5408

Doctoral School of Communication and Media

Dmitrii Popov

HSE University, Moscow, Russia

PhD student

ORCID: 0009-0009-6037-1763

Doctoral School of International Relations and Regional Studies

Anna Kravchenko

Saint Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia

PhD student

ORCID: 0009-0005-7349-1183

Faculty of International Relations, PhD Program History of International Relations and Foreign Policy

Ekaterina Kharlamova

Saint Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia

PhD student

ORCID: 0009-0006-4495-983X

Faculty of International Relations, PhD Program International Relations, Global and Regional Studies

Mariia Lapshina

Heidelberg University, Heidelberg, Germany

Master student

ORCID: 0009-0005-3404-1737

Faculty of Economics and Social Sciences

Abstract. The collective research deals with the representation of the Holocaust memory in the media of Central-Eastern and Northern Europe in the second decade of the XXI century on the example of Germany, Austria, Poland, Lithuania, Latvia, Estonia, Sweden, Denmark, and Norway. Each of these states, the article argues, is characterized by its own distinct memory of the Second World War, embedded in a national narrative, but also combined with the global significance of the Holocaust (as proposed in earlier research by D. Levy and N. Sznajder). Comparing the image of the Holocaust in such sources as media publications could determine the general interpretation and national specifics of the tragedy's narrative, as well as clarify its significance for various social groups. The research objective is to identify the peculiarities of the combination of global and local Holocaust memories in Central-Eastern and Northern Europe in the 2010s. The sources of the study were articles in the most widespread media in the countries, selected by keywords in 2011, 2018 and 2020. The methodological basis of the work is the concept of "«Lieux de Mémoire»" by P. Nora and its development – "«common Lieux de Mémoire»" in the interpretation of R. Traba. Through the prism of these concepts, the memory of the Holocaust can be considered in various national contexts, as well as through discourse analysis in accordance with the approach of E. Laclau and S. Mouffe. The research concludes that the Holocaust memory plays a noticeably large role in national nar-

ratives. The Holocaust memory is embedded in chains of equivalence with other events of local and world history, and compared to genocides of other peoples. The discourse on the Holocaust impacts the formation of ideas on the Second World War and right-wing radical movements. At the same time, the publications also reflect the global memory of the Holocaust and the opposition to its relativization. This tendency is associated with the activities of the Holocaust survivors among the citizens of the countries surveyed in the study.

Keywords: Holocaust, Memory Studies, «Lieux de Mémoire», Germany, Poland, Austria, Baltic States, Nordic Countries.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.08

To cite: Krovitskaya A. V., Popov D. I. The Representation of the Holocaust in the Media of the Central and Eastern European and Nordic Countries in the Second Decade of the XXI Century, *Judaic-Slavic Journal*. № No. 11–12 (2024). P. 133–186.

Received: 09.09.2024. *Accepted:* 18.09.2024.

References:

- Adwan, S., Mattsson, C., Johansson, T., 2021, Holocaust education and the Palestinian cause: young Palestinian people in Sweden, and their perceptions of Holocaust education, *Intercultural Education*, 32 (1), 17–31.
- Arnold, S. 2021, Anti-Muslim Racism, Post-Migration, and Holocaust Memory: Contours of Antisemitism in Germany Today, *Social Research: An International Quarterly*, 88 (4), 867–893.
- Assman, A., 2014, *Dlinnaya ten' proshlogo. Material'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [The long shadow of the past. Material culture and historical politics]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 328.
- Assman, A., 2017, Sushchestvuet li global'naya pamyat' o Holokoste? Rasshirenie i granicy novogo soobshchestva pamyati [Is there a global memory of the Holocaust? Expansion and boundaries of the new memory community], *Istoricheskaya ekspertiza*, 4, 9–30.
- Bauman, Z., 2010, Aktual'nost' Holokosta [The relevance of the Holocaust], Moscow, Evropa, 316.
- Buchenhorst, R., 2021, Invoking the «Yolocaust»? *German Politics and Society*, 39 (4), 92–111.
- Doyle Stevick, E., 2007, The politics of the Holocaust in Estonia: Historical memory and social divisions in Estonian education. *Reimagining civic education: How diverse societies form democratic citizens*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 217–244.

- Grabowski, J., 2022, The New Wave of Holocaust Revisionism, *South Central Review*, 39 (2–3), 60–65.
- Heuman, J., Rudberg, P., 2021, *Early Holocaust Memory in Sweden. Archives, Testimonies, and Reflections*. Cham, Springer, 334.
- Krovickaya, A., 2023 Holokost i drugie genocidy v medijnom diskurse Rossii i Germanii [The Holocaust and other genocides in the media discourse of Russia and Germany]. *Rossiya v global'nom mire: novye vyzovy i vozmozhnosti: Sbornik rabot XI mezhdunarodnoj studencheskoj nauchnoj konferencii* [Russia in the Global World: New Challenges and Opportunities: Proceedings of the XI International Student Scientific Conference], Saint Petersburg, Izdatel'stvo Skifiya-print, 525–536.
- Laclau, E., Mouffe, C., 1985, *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London, Verso, 197.
- Lammers, K. C., 2021, The Holocaust and collective memory in Scandinavia: The Danish case, *Scandinavian Journal of History*, 36 (5), 570–586.
- Levy, D., Sznajder, N., 2006, *The Holocaust and Memory in the Global Age*. Philadelphia, Temple University Press, 240.
- Lipphardt, A., 2004, Post-Holocaust Reconstruction of Vilno, “The Most Yiddish City in the World”, in New York, Israel, and Vilnius, *Ab imperio*, 4, 167–192.
- Maciudzińska-Kamczycka, M., 2011, „I will survive” – reprezentacja Holocaustu w sztuce współczesnej [“I will survive” – representation of the Holocaust in contemporary art], *Images. The International Journal of European Film, Performing Arts and Audiovisual Communication*, 9 (17–18), 83–105.
- Megem, M. E., 2022 Snesti nel'zja ostavit': klyuchevye tendencii politiki pamyati stran Baltii v otnoshenii sovetskih pamyatnikov na mestah massovogo nasiliya [It cannot be demolished: key trends in the Baltic Countries' memory policy regarding Soviet monuments in places of mass violence], *Baltijskij region*, 14 (4), 128–145.
- Meyer, B. U., 2014, *Difficult displays: Holocaust representations in history museums in Hungary, Austria and Italy after 1990*. Vancouver, University of British Columbia. 347.
- Mittnik, P., 2017, *Holocaust-Darstellung in Schulbüchern: deutsche, österreichische und englische Schulbücher im Vergleich* [Holocaust presentation in school textbooks: German, Austrian and English school textbooks compared]. Frankfurt am Main, Wochenschau Verlag.
- Nora, P., 1999, *Franciya – pamyat'* [France – Memory]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 333.
- Olick, J. K., Levy D., 1997, Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics, *American Sociological Review*, 62 (6), 921–933.
- Reitan, J., 2016, Møter med Holocaust: *Norske perspektiver på tilintetgjørelsens historiekultur* [Encounters with the Holocaust: Norwegian perspectives on the historical culture of annihilation]. Trondheim, NTNU, 73.

- Rothberg, M., 2022, Lived multidirectionality: «Historikerstreit 2.0» and the politics of Holocaust memory, *Memory Studies*, 15 (6), 1316–1329.
- Rudberg, P., 2017, *The Swedish Jews and the Holocaust*. London, Routledge, 236.
- Rudberg, P., 2023, *Sweden, the war, and the Holocaust in post-war memory, Memories of the Second World War in Neutral Europe, 1945–2023*, London, Routledge, 169–182.
- Rulinskij, V.V., 2013, Spor istorikov v Germanii: problema otvetstvennosti za nacistkie prestupleniya [The dispute of historians in Germany: the problem of responsibility for Nazi crimes], *Vestnik slavyanskih kul'tur*, 1, 46–56.
- Sadlik, S., 2023, Reprezentacje postaw i działań Polaków wobec Żydów w czasie Zagłady w narracjach „polityki historycznej” Prawa i Sprawiedliwości a opinie współczesnych Polaków [Representations of attitudes and actions of Poles towards Jews during the Holocaust in narratives of “historical politics” of Law and Justice and opinions of contemporary Poles]. Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 188.
- Schult, T., 2016 Gestaltning och etablering av Förintelseminnet i Sverige [Design and establishment of Holocaust Memorial in Sweden], *Nordisk judaistik-Scandinavian Jewish Studies*, 2, 3–21.
- Sporrer, M., 2006, Verspätete Erinnerungspolitik in Österreich [Belated remembrance policy in Austria], *Research on German Studies in Dokkyo University*, 56, 147–168.
- Sužiedėlis, S., 2002, Holokaustas – šoa ir visuomenės atvirumas istorijai, *Akiračiai*, 6, 5.
- Thünemann, H., 2005, *Holocaust-Rezeption und Geschichtskultur. Zentrale Holocaust-Denkmäler in der Kontroverse. Ein deutsch-österreichischer Vergleich* [Holocaust reception and historical culture. Central Holocaust monuments in the controversy. A German-Austrian comparison]. Idstein, Schulz-Kirchner Verlag.
- Tollerton, D., 2024, «Never right to make comparisons»? Holocaust memory, climate crisis, and the debate over appropriate discourse, *Holocaust Studies*, 1–22.
- Törnquist-Plewa, B., 2021, In Search of Transnational and Transcultural Memories of the Holocaust: Examples from Sweden and Poland, S: *IMON Shoah: Intervention. Methods. Documentation*, 8 (3), 65–83.
- Traba, R., Hahn, H. H., 2017, Wyobrażenia przeszłości. Polsko-niemieckie miejsca pamięci [Depictions of the past. Polish-German Sites of Memory]. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 501.
- Vitkus, G., 2014, Holokost kak faktor politiki vospominaniya: o novyh problemah vospriyatiya Holokosta v sovremennoj Litve [The Holocaust as a factor in the Politics of Remembrance: new problems of Holocaust perception in modern Lithuania]. *Trudy po evrejskoj istorii i kul'ture: Materialy XXI Mezhdunarodnoj ezhegodnoj konferencii po iudaike*, Moscow, Probel-2000, 243–260.
- Wodak, R., 2015, Saying the unsayable: Denying the Holocaust in media debates in Austria and the UK, *Journal of Language Aggression and Conflict*, 3 (1), 13–40.

Архив



Archives

Екатерина Белкина

Кандидат исторических наук

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

Отдел рукописей и документов

ORCID: 0000-0002-2592-8679

Рукописи Салмона бен Йерухама в собрании Института восточных рукописей Российской академии наук: недооцененный караимский деятель X века

Аннотация. В статье рассматриваются четыре неизвестные рукописи караимского лидера X в. Салмона бен Йерухама, которые хранятся сегодня в Институте восточных рукописей Российской академии наук в Санкт-Петербурге. До сих пор в мировой науке его творчество было недостаточно исследовано: есть несколько публикаций его комментариев к библейским текстам и лишь одна публикация его ивритоязычного сочинения «Книга войн Господних». Все четыре рукописи из собрания Института восточных рукописей РАН ранее не были введены в научный оборот и не были когда-либо использованы исследователями караимского движения. Настоящую статью можно считать первым этапом исследования автора средневековых караимских рукописей из петербургских коллекций. Рукописи под шифрами В60 и В61 являются текстами еврейско-арабских комментариев к Книге Екклесиаста и Плачу Иеремии. Оба памятника, как выяснилось, принадлежали в XVII в. караимскому деятелю Даниэлю Фирузу и/или его семье. Две другие рукописи – полный и фрагментарный списки «Книги войн Господних» (В78 и С145 соответственно) – представляются нам объектами для самостоятельного изучения. Первый из них был создан в караимской среде Крыма в XIX в. и может послужить основой для публикации, перевода и критического издания этого недооцененного полемического сочинения X в. Второй – фрагмент предположительно XVI в., написанный сефардским, то есть испанским, письмом, что нехарактерно для караимских рукописей Средних веков. В статье представлены общие источниковедческие сведения обо всех четырех рукописях, краткая историография по теме и более подробный палеографический и кодикологический анализ памятников.

Ключевые слова: Салмон бен Йерухам, караимы, Средние века, еврейские рукописи, Саадия Гаон, караимская полемика.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.09

Для цитирования: Белкина Е. Рукописи Салмона бен Йерухама в собрании Института восточных рукописей Российской академии наук: недооцененный караимский деятель X века // *Judaic-Slavic Journal*. 2024. № 1–2 (11–12). С. 189–206.

Статья поступила: 15.10.2024. *Принята к публикации:* 25.10.2024.

В X в. на Ближнем Востоке в еврейских общинах разгорелась полемика о роли Талмуда и статусе отдельных личностей, упомянутых в Талмуде. Эта полемика стала известна прежде всего благодаря отказу некоторых представителей иудейских диаспор принимать авторитет Талмуда. Основным аргументом было желание следовать исключительно библейскому тексту, а не указаниям раввинов. Противников Талмуда стали называть «караимы» – от слова *Микра* ('писание'), то есть те, кто «читает», следует тексту Писания, а тех, кто принял текст Талмуда как свод законов и уточнений заповедей – раббанитами, или раввинистами. Этот раскол привел, с одной стороны, к возникновению раввинистического иудаизма, каким мы представляем его сегодня, а с другой – к возникновению нового религиозно-философского ответвления, ставшего в итоге караимским движением.

В X–XI вв. на Ближнем Востоке был создан обширный корпус текстов, ставших фундаментом этой караимской полемики с раббанитами. Наиболее известными (и лучше всего исследованными) являются комментарии такого караимского лидера, как Яфет бен Эли ха-Леви [Белкина 2024] – это комментарии ко всем книгам Библии, они отражают основные пункты караимской интерпретации библейских постановлений и расхождений в тексте. Комментарии Яфета бен Эли ха-Леви возникли до определенной степени «в ответ» на арабский *тафсир* библейского текста Саадии Гаона, лидера раввинистического иудаизма X в. В данном случае под словом *тафсир* подразумевается как перевод Библии на арабский язык с древнееврейского, так и полноценный развернутый комментарий, поэтому сочинения Яфета бен Эли ха-Леви зачастую занимают отдельные тома к каждой книге Библии. В собрании Российской национальной библиотеки (далее – РНБ) хранятся сотни фрагментов рукописей с его текстами. В собрании Института восточных рукописей Российской академии наук (далее – ИВР РАН) также хранится несколько десятков средневековых списков различных комментариев того же автора. Менее известна, однако, работа другого караимского лидера X в., современника Саадии Гаона и, на наш взгляд, главного полемиста с предложениями последнего – Салмона бен Йерухама¹.

¹ В подавляющем большинстве источников используется его еврейское имя, арабоязычный вариант имени – Сулайм ибн Рухайм обнаружен в публикации [Andruss 2023] и в ряде энциклопедических статей.

Салмон бен Йерухам был представителем более старшего, чем Яфет бен Эли, поколения (указывают, что он был учителем последнего)² и современником других крупных лидеров караимского противостояния раббанитам: Яакуба Киркисани и Бенямина Нахаванди [Kara'im]. Точная дата его рождения неизвестна, как неизвестны и детали его отношений с Саадией Гаоном: в своем диссертационном исследовании Мухаммад Абдул-Карим описывает разночтения биографических данных Салмона бен Йерухама, которые встречаются в исследованиях более раннего периода, в основном начала XX в.³ Обобщая имеющиеся сведения о Салмоне бен Йерухаме, можно сказать только, что время рождения нашего героя – самое начало X в., место рождения – Египет⁴ или Палестина (к этому второму варианту склоняется большинство исследователей) [Abdul-Karim 1976, 1–5].

В настоящей статье речь пойдет о четырех списках разных сочинений Салмона бен Йерухама, которые сегодня хранятся в ИВР РАН. Это рукописи под шифрами В60, В61, В78 и С145. Два первых памятника представляют собой комментарии на библейские книги Екклесиаста и Плача Иеремии [Гинцбург 2003, 88], два последних – списки сочинения «Книга войн Господних» (*евр.* פְּשַׁל לַיּוֹמָהּ; *милхамот ха-Шем*) разных веков [Гинцбург 2003, 154–155]⁵. Цель настоящей статьи – ввести памятники в научный оборот, предложить их датировки, гипотезу о месте происхождения, а также уточнить их провенанс.

Комментарии Салмона бен Йерухама

I. Рукопись В60 – комментарий (*тафсир*) на библейскую Книгу Екклесиаста (*евр.* קְוֵלֵּט; *коэлет*) 1:1–12:14, то есть полный текст от начала до конца. Представляет собой кодекс размером 18,5 × 14 см. Рукопись состоит из 157 листов и одета в кожаный переплет, геометрический декор которого плохо просматривается. Поверх переплета имеет разные библиотечные наклейки с основными сведениями о книге. Здесь же

² Салмон бен Йерухам жил в первой половине X в., годы жизни Яфета бен Эли ха-Леви приходится на вторую.

³ Имеются в виду работы С. Познанского, С. Пинскера и И. Дэвидсона, которые также будут фигурировать в работе.

⁴ М. Абдул-Карим в своей диссертации высказывает предположение, что Египет в качестве места рождения Салмона бен Йерухама был спекулятивной гипотезой А. С. Фирковича, высказанной в XIX в. для утверждения связи Салмона бен Йерухама с Саадией Гаоном [Abdul-Karim 1976, 2]. Автор ссылается на исследования Самуила Познанского, крупнейшего исследователя караимского движения в начале XX в. [Poznański 1896].

⁵ Рукопись С145 не зафиксирована в каталоге И. И. Гинцбурга, на указанных страницах 154–155 есть информация только о рукописи под шифром В78.

указано, что библейский текст «переведен на арабский язык мудрецом Салмоном бен Йерухамом из караимов». С первого взгляда очевидно, что размеры и переплет полностью идентичны многотомникам, которые содержат тексты Яфета бен Эли ха-Леви в собрании ИВР РАН [Белкина 2024, 124–130], дальнейший кодикологический и палеографический анализ памятника это подтверждает.

Кодикология:

Бумага плотная, без видимых линий верже и понтюзо. Нельзя проследить изначальную компоновку тетрадей из-за разреза листов под новый (нынешний) переплет. Тем не менее в большинстве случаев в правом верхнем углу первого листа каждой тетради сохранились целиком или фрагментарно еврейские буквы, которые передают числовое значение – нумерацию оригинальных тетрадей. В большинстве случаев в левом верхнем углу тех же первых листов тетрадей есть дублирующая запись арабицей. В результате подсчета по этой нумерации выяснилось, что тетради были квинтернионами, то есть состояли из пяти развернутых листов [Якерсон 2003, 43–51]. Помимо этого, на последних листах тетрадей также продублирован номер каждой тетради еврейскими буквами в нижней части страницы. Последняя тетрадь № 18 (по гематрии П“) представлена только первым листом (Л. 157), остальные листы утрачены.

Палеография:

Сходство переплетов и такой же размер рукописи, как и у уже исследованных томов комментариев Яфета бен Эли ха-Леви, подтолкнули нас к сравнению палеографии в этих памятниках. Выяснилось, что тип письма в данной рукописи с точки зрения палеографии близок графике, которая представлена в текстах рукописей С38 и С41 [Белкина 2024, 130–133].

Две упомянутые рукописи тафсиров Яфета бен Эли ха-Леви С38 и С41 были созданы в конце XV – начале XVI в. Характерной особенностью графики, которую мы также отмечаем и в рукописи В60, является лигатурное начертание *алеф-ламед* для передачи артикля «аль-» в арабском языке (см. рис. 2). Лигатура состоит из прямого вертикального элемента буквы *ламед* и диагональной (справа налево) черты для обозначения буквы *алеф*. Кроме того, большинство графем имеют те же особенности начертания, что и в двух рукописях Яфета ха-Леви. Например, сильно изогнутая буква *гимель*, нижняя часть которой образует своеобразный полукруг; или же *N*-образное написание буквы *алеф*, которое перемежается *K*-образным написанием той же графемы; закругленная нижняя часть графемы *ламед* (см. рис. 2). Однако не все буквы идентичны графике рукописей С38 и/или С41. Есть расхождения в длине и округлости элементов, поэтому нельзя утверждать, что рукопись В60 была написана

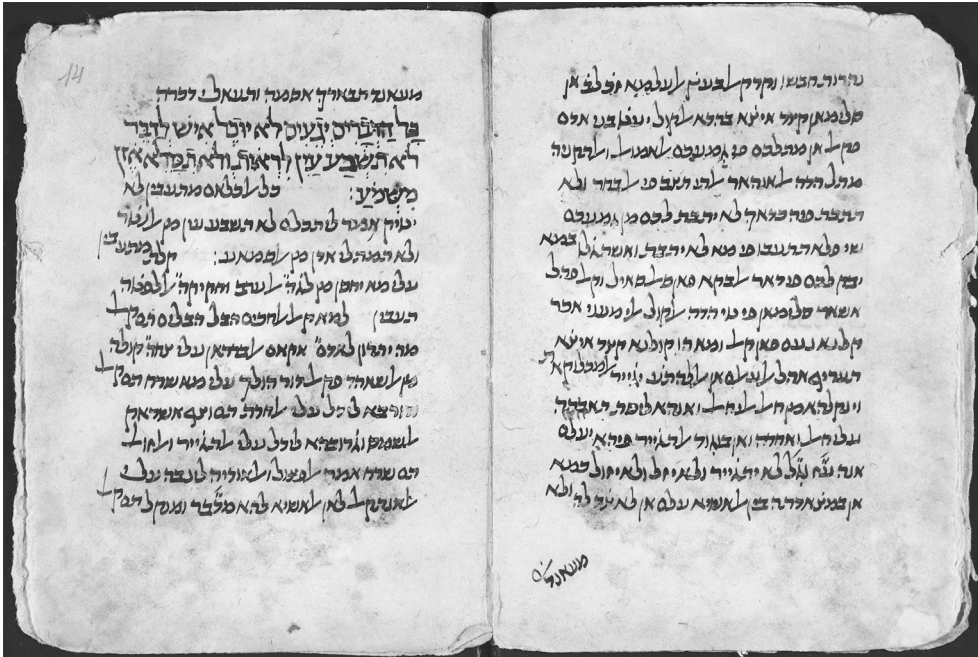


Рис. 1. Разворот рукописи B60, ИВР РАН. Листы 136–14а

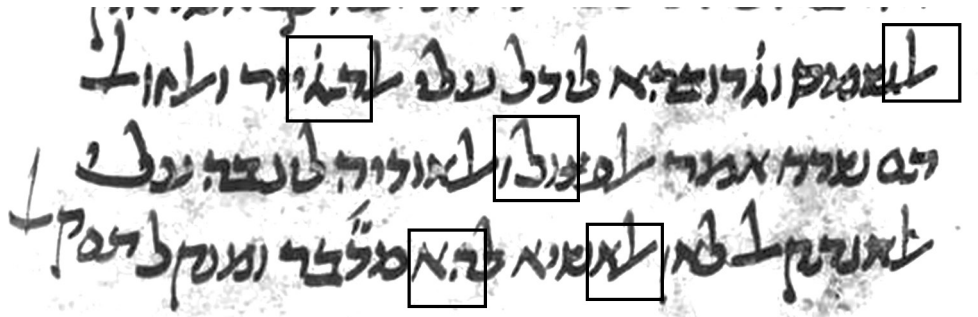


Рис. 2. Фрагмент страницы рукописи B60, ИВР РАН. Лист 14а, строки 12–14. Отмечены справа налево: лигатура алеф-ламед, буквы гимель, ламед, алеф и алеф

рукой переписчика Йосефа бен Элизера бен Менаше аз-Зухуми (как в рукописи С38) или же Йехуде бен Давиду бен Аврааму ибн ан-Накашу (как в рукописи С41). Тем не менее общая характеристика палеографии рукописи позволяет утверждать, что перед нами памятник конца XV – начала XVI вв.

Единственное исключение составляет лист 59. Есть указание хранителей фонда середины XX в., что этот лист был вставлен ими в рукопись на основании предположения. Однако он существенно отличается по

графике от всех остальных листов рукописи, поэтому нам нечем подтвердить или опровергнуть решение присоединить его к источнику.

II. Рукопись B61 – тафсир на библейскую книгу Плач Иеремии (*евр.* תנ"ך; *эйха*), стихи 1:1–5:22, то есть перед нами также полный список комментария Салмона бен Йерухама. Форма памятника такая же, как и у предыдущей рукописи: кодекс размером 18 × 14 см, объемом 235 листов, одет в кожаный переплет, аналогичный описанному для предыдущего памятника. Нет сомнений, что перед нами один из библиотечных томов чьей-то единой коллекции. Это справедливо как для двух анализируемых здесь рукописей, так и для «многомомника» тафсиров Яфета бен Эли [см. о них: Белкина 2024, 124–130]. Поскольку известно, что тафсиры последнего находились в личной библиотеке Даниэля Фируза, караимского врача и писца середины XVII в., можно предположить, что эти кожаные переплеты были сделаны Фирузом или его наследниками (или по их распоряжению). Это подтверждается также еще двумя обстоятельствами: все тома были обрезаны по краям как раз под переплет, а тексты самих рукописей уже содержат фрагменты, скопированные Даниэлем Фирузом лично. Именно поэтому, вероятно, мы можем исключить предположение о более раннем появлении переплетов. Это подтверждает и тот факт, что памятник принадлежал «Аараму ‘ибн Фирузу, а впоследствии ‘Абрахаму ‘б. Элийа Фирузу» (Л. 1а) [Гинцбург 2003, 88]⁶.

Помимо этого, в каталоге Гинцбурга по собранию еврейских рукописей ИВР РАН [Гинцбург 2003] указано, что 7 листов написаны писцом Абрахамом бен Элийа ха-Коэном для второго владельца – Абрахама Фируза. Однако эти 7 листов – поздние вставки в рукописи. Писец работал в 1671 г. по христианскому летоисчислению, в колофоне же на Л. 235 указан 1981 г. по селевкидской эре (*евр.* תרמ"א לפי חשבון השלמה) и 5432 г. от сотворения мира (*евр.* ה'תל"א לבריאת העולם). Основная часть рукописи является работой другого переписчика, намного более раннего периода. Это подтверждают и кодикологические, и палеографические особенности рукописи, о которых будет сказано ниже.

Кодикология:

Основная часть памятника написана на плотной бумаге, с видимыми линиями верже, но не понтюзо, никакие филигранные прописки не просматриваются. Более поздние вставки (Л. 8–10, 37, 166, 233–235, всего 7 листов) написаны на бумаге иного вида: и верже, и понтюзо легко просматриваются, но филигранные прописки также не обнаружены. Сама бумага намного более тонкая и

⁶ В тексте рукописи на Л. 1а есть владельческая надпись, в которой указан Абд аль-Азиз (*евр.* אבד אל עזיז), а не Аарам Фируз. Примечательно, что имя Абд аль-Азиза Фируза встречается еще в нескольких рукописях в ИВР РАН (например рукописи с шифром С39).

светлая по сравнению с основной частью. Листы прошиты под переплет блоками по 30, полностью срезана пагинация тетрадей, однако есть поллистные кустоды в левом нижнем углу оборотной стороны листа [Якерсон 2003, 71–73], которые помогают сверить последовательность текста. На месте швов блоков видны приписки, сделанные до 1671 г. В левом верхнем углу листов изредка видны фрагменты текста по-арабски, которые соответствуют, по-видимому, оригинальной нумерации тетрадей. На Л. 1а верхняя владельческая запись, сделанная писцом основной (оригинальной) части рукописи, полностью затерта. Владельческие пометы Фирузов расположены под нею. Этот первый лист служил обложкой изначальному кодексу комментария, а писец Абрахам ха-Коэн в 1671 г. добавил на оборотную сторону (Л. 1б) свое посвящение Фирузам⁷.

Палеография:

Несмотря на сходство графики основного текста источника с письмом предыдущей рукописи, перед нами работа другого писца (см. рис. 3). Этот почерк также не встречается в тафсирах Яфета бен Эли ха-Леви в коллекции Даниэля Фируза.

Рассмотрим те же графемы, что выделили в предыдущем памятнике. Основные характеристики письма этого мастера следующие: лигатура *алеф-ламед* имеет более округлую форму и иное соединение между элементами; вертикальные элементы буквы *ламед* не имеют прямой вертикальной направленности, а всегда содержат изгиб элемента в правую сторону, получается «выгнутое» начертание элемента; нижний диагональный элемент, указывающий на букву *алеф*, имеет такой же характерный изгиб, только кверху, а точка соединения между элементами – левый край диагонали от *алеф*. Буква *гимель*, действительно, имеет такое же начертание, что и в предыдущем памятнике, а также более явный изгиб справа снизу, где писец разворачивает калам для нижнего элемента графемы. Буква *ламед* имеет закругление не только в нижней части, но и ее верхняя вертикальная черта сильно закруглена – формируется очертание цифры «3». Буква *алеф* преимущественно имеет N-образное написание (см. рис. 4). Все это свидетельствует об отличном от рассмотренного ранее почерке, а значит, данная рукопись – работа другого мастера. Ее переписчик использует менее острый калам, поэтому его буквы имеют равную толщину во всех элементах, а наличие лигатур вместе с этим придает эффект округлости.

Несмотря на то, что перед нами пример работы иного писца, время создания памятника можно также определить, как конец XV – начало XVI в. Письмо этого переписчика относится к той же палеографической

⁷ Лист дефектный, свободный край сильно поврежден, поэтому имена в посвящении отчетливо не просматриваются.

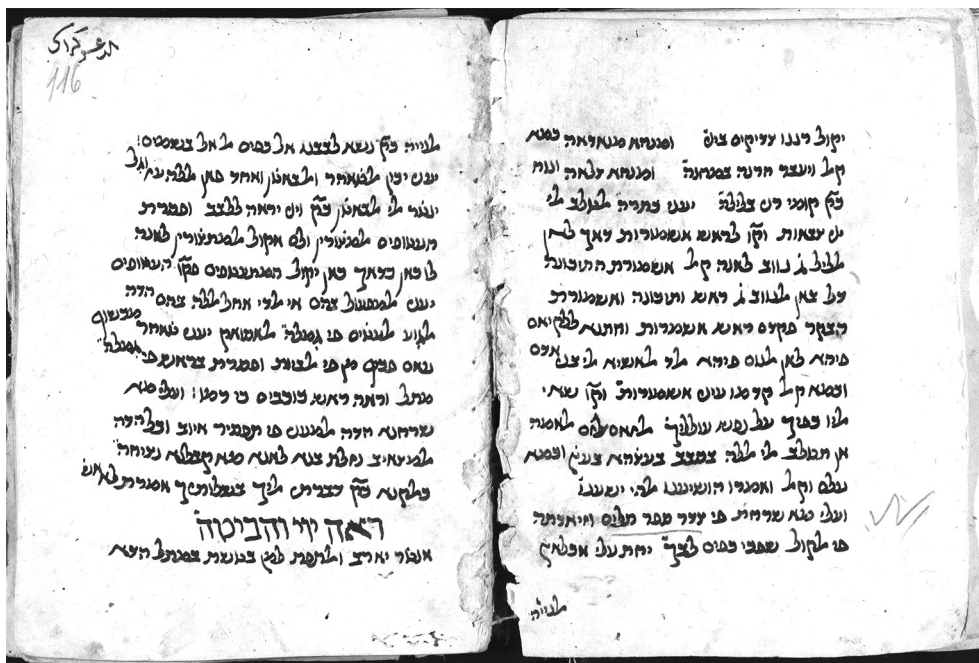


Рис. 3. Разворот рукописи B61, ИВР РАН. Листы 1156–116а

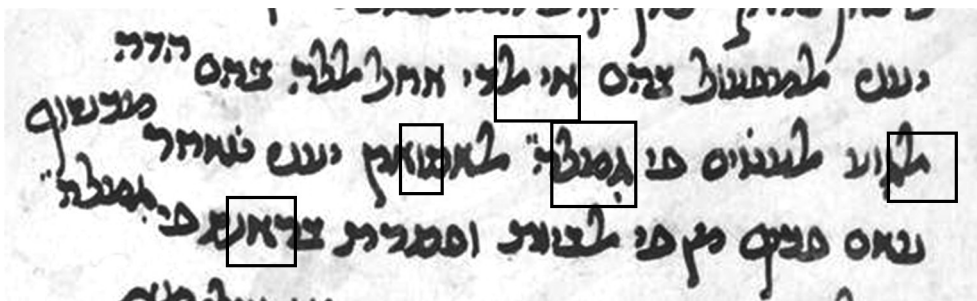


Рис. 4. Строки 6–8 Л. 116а рукописи B61, ИВР РАН. Отмечены справа налево: лигатура алеф-ламед, буквы гимель, ламед, алеф и алеф

школе, что и работа предыдущего мастера. В отличие от них, текст писца Абрахама бен Элийи ха-Коэна 1670 в. выглядит иначе, поэтому нет сомнения, что ему в руки попал дефектный средневековый список тафсира, который он дополнил по заказу Фирузов. Единообразие в заполнении лакун самими Фирузами (восполняют утраченные фрагменты текста), единые переплеты для своих рукописей – все говорит о наличии крупной частной библиотеки, возможно, не только врача Даниэля Фируза, но и всей семьи. В 1913 г. Самуил Познански опубликовал список доступных ему тогда рукописных материалов, в которых значились имена пред-

ставителей дома Фирузов с XII до XIX в. В своей статье он уделил много внимания фигуре Даниэля Фируза [Poznański 1913, 49–53]. Согласно Познански, речь идет о караимском деятеле из Сирии, значительно обогатившем караимскую литературную традицию: он является автором книги «Китаб аль-Муршид», арабского комментария к сочинению «Обязанности сердец» Бахьи ибн Пакуды (*евр.* לַבְּלִיחַ לַבִּיב; *ховот ха-леавот*). Таким образом, перед нами часть личной коллекции семьи Фирузов, которая со временем оказалась в караимской библиотеке «Карай-Битиклиги» в Евпатории в Крыму и была переправлена в Санкт-Петербург в 1930-е гг. Об этом провенансе свидетельствуют штампы «Карай-Битиклиги» на листах рукописей B60 и B61.

В целом комментарии Салмона бен Йерухама известны и частично исследованы, большинство из них посвящены книгам Плача [Abdul-Karim 1976; Andruss 2023], Псалмов [Marwick 1956; Nemoу 1957] и некоторым другим, хотя и уступают по числу исследованиям работам Яфета бен Эли ха-Леви, как уже говорилось⁸. Они практически не анализировались в отечественной науке, хотя количество рукописей, хранящихся в российских собраниях, позволяет провести вполне полноценное самостоятельное исследование тафсиров бен Йерухама. Другое его сочинение, на наш взгляд, даже более важное для караимской полемики, осталось без внимания исследователей совершенно.

«Книга войн Господних» Салмона бен Йерухама

I. Рукопись B78 – полный текст ивритоязычного сочинения Салмона бен Йерухама, она была создана в караимской среде в XIX в. Рукопись состоит из 20 листов размером 20 × 13 см, на Л. 19б есть владельческая запись, указана дата – 1917 г. (*евр.* ת"ט"ת'ה), и место – Евпатория (Гезлёв).

Кодикология:

Бумага с линиями верже и понтюзо, на Л. 6, 7, 9, 10, 13 и 14 на стыках видны фрагменты филиграни – полукруги, геометрические фигуры⁹. Рукопись принадлежала Моше бен Якову Фирковичу, что указано в ле-

⁸ На наш взгляд, стоит провести дальнейший текстологический анализ опубликованных исследований тафсира на Книгу плача и текста данной рукописи.

⁹ Мы не будем определять датировку этой филиграни, так как по колофону ясно, в какой момент рукопись была создана.

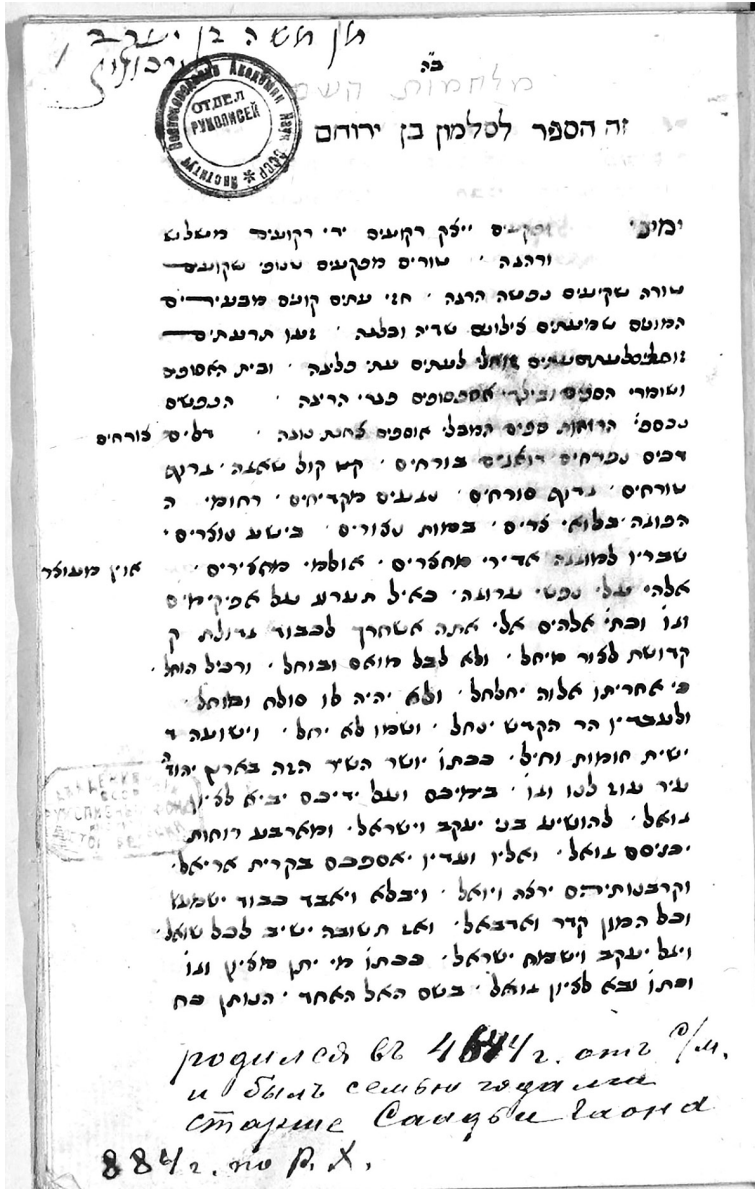


Рис. 5. Рукописи В78, ИВР РАН. Лист 1а

вом верхнем углу на Л. 1а (см. рис. 5)¹⁰. В нижней части того же листа по-русски написано, что автор текста, Салмон бен Йерухам, был семью

¹⁰ Моше бен Яаков Фиркович в 1916–1918 гг. был директором библиотеки «Карай-Битиклиги», рукопись как раз оказалась в библиотеке именно в этот период (1917 г.). Этот памятник попал в собрание ИВР РАН вместе с другими рукописями из Евпатории в 1930-е гг.

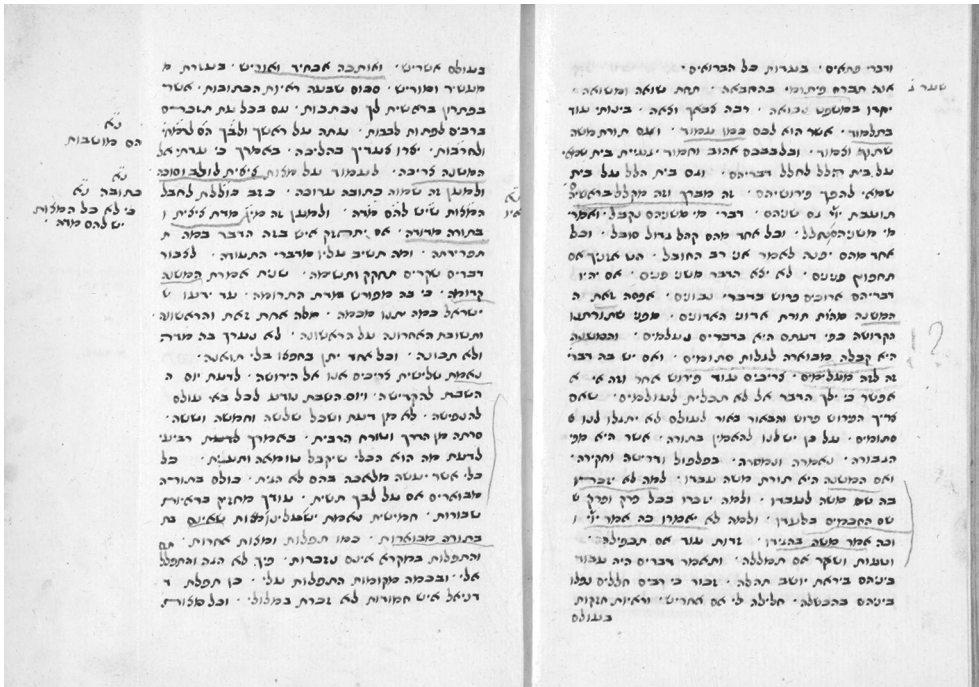


Рис. 6. Рукописи В78, ИВР РАН. Разворот, листы 3б-4а. Под текстом и на полях – пометы читателей

годами старше своего оппонента, лидера раббанитов Саадии Гаона. Здесь же сделана приписка о том, что формулировка «семью годами старше» указывает на год рождения Салмона бен Йерухама – 884 г. по христианскому летоисчислению. Неизвестно, на какие сведения владельца рукописи в этой датировке.

Основные положения текста подчеркнуты красным и синим карандашами – будто читатель рукописи готовил ее конспект. Примечательно, что значительная часть этих подчеркиваний дублируют друг другу: там, где есть отметки синим карандашом, есть и подчеркивания красным. Кроме этого, есть еще один «слой» этого «конспекта» – подчеркивания, сделанные простым карандашом. Им выделены другие фрагменты, чем подчеркнутые красным и синим (см. рис. 6).

Палеография:

Перед нами пример караимского полукурсива, характерного для большинства восточных рукописей караимского производства в Новое время. Таково письмо большинства крымских рукописей конца XVIII – XIX вв. в еврейской графике. Так как датировка рукописи и ее провенанс не расходятся, мы не будем углубляться в палеографические особенности данного памятника.

С точки зрения текстологии важно отметить, что «Книга войн Господних» представляет собой пример ритмизированной прозы X в., имеющей зарифмованные синтагмы. Язык памятника можно назвать примером средневекового литературного иврита: библейскому нарративу соответствуют только цитаты из Писания, весь остальной текст не стилизован под библейский. Все синтагмы разделены переписчиком точками, поэтому ориентироваться в тексте нетрудно. Сочинение было создано как непосредственный ответ на заявления Саадии Гаона – автор в первую очередь обращается именно к своему оппоненту. Фрагмент текста «Книги войн Господних» единожды переведен на английский язык для антологии 1952 г. [Nemoу 1952, 71–82]. В этой антологии он является примером караимской полемики с предложениями раббанитов, в том числе Саадии Гаона¹¹. Остальная часть текста посвящена проблемам личности Моисея и пророков в Устной Торе, календарным вопросам, установлению основных праздников, а также (раздел 14) биографиям, или даже «легендарным биографиям», законоучителей Талмуда, т. е. раббанитов.

Само сочинение было представлено публике С. Пинскером в его работе «Сборники древностей» (*евр.* ליקוטי ספרות; *ликкутей кадмонийот*) в 1860 г. [Pinsker 1860, 116–118], позднее опубликовано отдельным изданием И. Дэвидсоном [Davidson 1934]. Однако до сих пор нет ни критического издания, ни подробного исследования его. В своей рецензии на книгу Дэвидсона Артур Марморстейн пишет, что «из-за отсутствия надежных старых источников текст И. Дэвидсона – лучшее, что можно ожидать в ближайшее время» [Marmorstein 1935], а двумя года позже Леон Немой отмечает, что текст «впервые представлен полностью» [Nemoу 1937]. С этого момента текст «Книги войн Господних» не издавался, поэтому, на наш взгляд, рукопись заслуживает того, чтобы стать основой критического текстологического исследования¹².

II. Рукопись С145 – тоже сочинение Салмона бен Йерухама. Текст фрагментарен, большинство листов рукописи пустые, размером 28 × 21,5 см¹³. По невыясненным причинам она не попала в каталог И. И. Гинцбурга по Еврейскому фонду ИВР РАН. Текст представлен всего на 8 листах (Л. 7–8, 10–11, 13–16). Есть примечание Михаила Соколова, сотрудника ИВР РАН, в 1930 г. занимавшегося отправкой имущества «Карай-Битиклиги» из

¹¹ Перевод первых трех разделов сочинения доступен онлайн на сайте “The Karaite Korner”: Karaism – Karaism vs. Rabbanism. In the Writings of Salmon ben Yeruham // The Karaite Korner. URL: www.karaite-korner.org/salmon_ben_yeruham.shtml (accessed: 07.11.2024).

¹² В настоящее время автор статьи готовит публикацию этой рукописи.

¹³ Вероятно, они были подготовлены для заполнения владельцем рукописи, так как сохранившийся текст расположен не последовательно, а разбит по отдельным фрагментам. Однако эти пустые листы так и не были заполнены.

Евпатории в Ленинград, что «рукопись очень старая». Перед нами пример сефардской рукописи приблизительно середины XVI в.

Кодикология:

Бумага довольно тонкая, с видимыми линиями верже и понтюзо, с хорошо просматривающимися филигранями на каждом развороте. Филигрань выглядит следующим образом: это сфера, внутри которой вогнутыми линиями вдоль окружности прочерчен декор в нижней части, а от верхней части сферы поднимается линия, увенчанная трилистником. Внешне, на наш взгляд, изображение напоминает схематично нарисованную царскую державу, однако такого изображения в альбомах водяных знаков отыскать не удалось. Наиболее близкими являются схемы с монограммами или буквами [Briquet 9735, 9595] или различные декорированные сферы [Briquet 14022]. Все предложенные варианты относятся к XVI в., поэтому у нас также нет сомнения, что можно датировать исследуемый памятник этим периодом.

Палеография:

С точки зрения палеографии, рукопись выделяется на фоне других указанных источников. Текст этого фрагмента «Книги войн Господних» зафиксирован сефардским полукурсивом, который также известен как «шрифт Раши» благодаря еврейскому книгопечатанию (рис. 7).

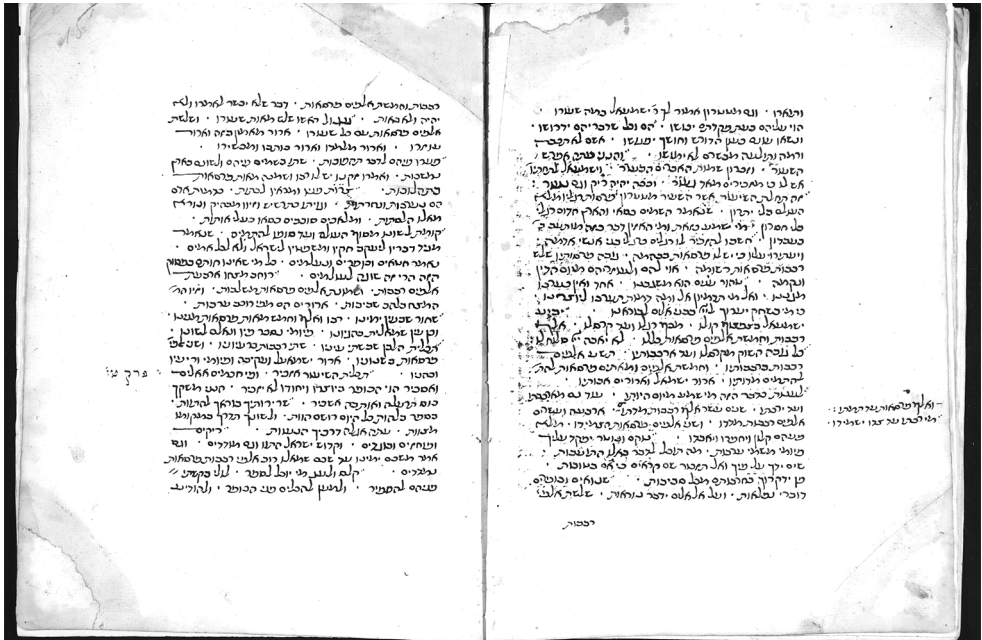


Рис. 7. Рукопись C145, ИВР РАН. Разворот, листы 146–15а

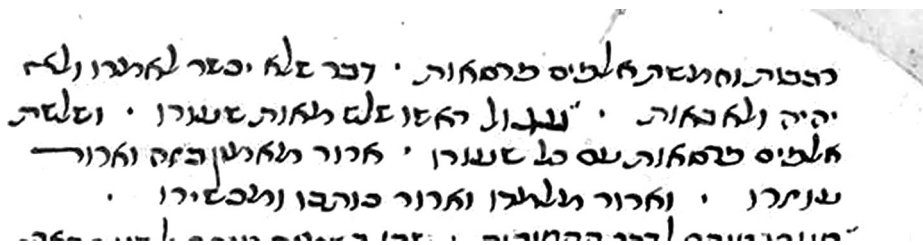


Рис. 8. Рукопись С145, ИВР РАН. Лист 15а, строки 1–4

Караимских рукописей с подобной палеографией немного. В основном в Новое время сефардский шрифт в письменных памятниках восточного производства встречается тогда, когда рукопись переписывали с печатной книги. Однако столь раннее издание сочинения Салмона бен Йерухама нам неизвестно. В данном фрагменте нет колофона, поэтому установить точную дату создания не представляется возможным. Однако обратим внимание на то, как выглядит графика рукописи: перед нами пример *некаллиграфичного* сефардского полукурсива XV в. (см. рис. 8). Вероятнее всего, рукопись была скопирована «в стиле» сефардского письма мастером с Ближнего Востока, а не сефардом (после изгнания евреев из Испании в 1492 г. сефарды перебрались в том числе в Османскую империю). Впрочем, этот вариант также не стоит исключать за неимением более убедительных доказательств. Более подробных данных об этом фрагменте, к сожалению, нет, материалы для сопоставления пока отсутствуют.

Итак, все четыре рукописи из собрания ИВР РАН не были ранее введены в научный оборот, не рассматривались исследователями, занимавшимися Салмоном бен Йерухамом и не были предметом палеографического или кодикологического анализа. На наш взгляд, сочинения этого караимского лидера X в. и его тафсиры оставались в стороне незаслуженно. Можно ожидать, что в библиотеке семьи Фирузов были все рукописные списки этих тафсиров, а не только тафсиры на Книгу Екклесиаста и Плач Иеремии. Вероятно, эти комментарии могут быть еще обнаружены в рукописных фондах, хранящихся в Санкт-Петербурге, где хранятся, например, тафсиры Яфета бен Эли ха-Леви. Что же касается «Книги войн Господних», то одной даже рукописи В78 было бы достаточно для историко-филологического исследования этого памятника X в. Настоящая статья является первым этапом в изучении этих караимских средневековых рукописей.

Источники

- Гинцбург 2003 – *Гинцбург И. И.* Каталог еврейских рукописей СПбФ ИВ РАН. Мемориальное издание. Нью-Йорк – Париж: Изд-во Норман Росс, 2003. 212 с.
- Abdul-Karim 1976 – *Abdul-Karim M.* Commentary of Salmon ben Yeruham on Lamentations. A Critical Edition. Thesis, PhD Doctor of Philosophy. St. Andrews: The University of St. Andrews, 1976. 303 pp.
- Briquet – *Briquet Ch.-M.* Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600 avec 39 figures dans le texte et 16 112 fac-similés de filigranes // Internet Archive. <https://archive.org/details/BriquetLesFiligranes4/page/n5/mode/2up> (accessed: 07.11.2024).

Литература

- Белкина 2024 – *Белкина Е. М.* Писцы, заказчики, владельцы тафсиров Яфета ибн Али ха-Леви в собрании ИВР РАН // *Ориенталистика*. 2024. № 7(1). С. 118–136. DOI: 10.31696/2618-7043-2024-7-1-118-136.
- Якерсон 2003 – *Якерсон С. М.* Еврейская средневековая книга: Кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты. М.: РГГУ, 2003. 256 с.
- Andruss 2023 – *Andruss J.* *Jewish Piety in Islamic Jerusalem: The Lamentations Commentary of Salmon ben Yeruhim*. Oxford: Oxford University Press, 2023. 440 pp.
- Davidson 1934 – *Davidson I.* The Book of the Wars of the Lord. Containing the Polemics of the Karaite Salmon ben Yeruham against Saadia Gaon. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1934. XIV, 132 pp.
- Marmorstein 1935 – *Marmorstein A.* Review of ‘The Book of the Wars of the Lord’, by I. Davidson // *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1935. No. 67(4). P. 767–770.
- Marwick 1956 – *Marwick L.* The Arabic Commentary of Salmon ben Yeruham the Karaite on the Book of Psalms, Chapters 42–72. Edited from the Unique Manuscript in the State Public Library in Leningrad. Philadelphia: The Dropsie Colledge, 1956. 121 pp.
- Nemoy 1937 – *Nemoy L.* Review of ‘The Milḥamōth ha-Shēm of Salmon ben Jeroham’, by Israel Davidson // *The Jewish Quarterly Review*. 1937. New Series, Vol. 28, No. 1. P. 91–94. DOI: 10.2307/1452595.
- Nemoy 1952 – *Nemoy L.* Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature. New Haven: Yale University Press, 1952. XXVI, 412 pp. // Internet Archive. <https://archive.org/details/karaiteanthology0000nemo> (accessed: 07.11.2024)
- Nemoy 1957 – *Nemoy L.* Salmon ben Jeroham’s Commentary on Psalms 42–72. Review of ‘The Arabic Commentary of Salmon ben Yeruham on the Book of

Psalms, Chapters 42-72', by L. Marwick // *The Jewish Quarterly Review*. 1957. No. 48(1). P. 58–66.

Pinsker 1860 – *Pinsker S. Likkutey Qadmoniyot* [иврит]. Wien: Adalbert della Torre, 1860. 228 pp.

Poznański 1896 – *Poznański S. Karaite Miscellanies* // *Jewish Quarterly Review*. 1896. Old Series VIII. P. 681–704. DOI: 10.2307/1450208.

Poznański 1913 – *Poznański S. Die Karäische Familie Firuz* // *Monatsschrift Für Geschichte Und Wissenschaft des Judentums*. 1913. Vol. 57 (N. F. 21). No. 1/2. P. 44–58.

Manuscripts of Salmon ben Yeruham in the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts RAS: an Underestimated Karaite Figure of the 10th Century

Ekaterina Belkina

PhD in History

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Science

St. Petersburg, Russia

ORCID: 0000-0002-2592-8679

Abstract. The article analyzes four unknown manuscripts in the collection the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg. They are the works of the 10th-century Karaite leader Salmon ben Yeruham. Until now, there have a few studies of his works: some publications of his commentaries on different Biblical books and only one publication of his Hebrew “opus magnum”, “The Book of the Wars of the Lord”. All four manuscripts from the collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences have not been introduced into scientific circulation or ever used by researchers of Karaism, so this article can be considered the first stage of research of the medieval Karaite manuscripts in the St. Petersburg collections. The first two manuscripts, items B60 and B61 in the Hebrew collection, contain the texts of Judeo-Arabic commentaries on the books of Ecclesiastes and Lamentations. Both manuscripts turned out to have belonged to a renowned Karaite leader Daniel Firuz or to members of his family in the 17th century. The other two manuscripts – the complete and fragmentary copies of “The Book of the Wars of the Lord” (manuscripts B78 and C145, respectively) – seem to be

objects for an independent research. The former was created in the Karaite communities of Crimea in the 19th century, and can serve the basis for the publication, translation and critical edition of this underestimated polemical work of the 10th century. The latter is a fragment presumably from the 16th century, written in the Sephardic, i.e. Spanish, script; it was not typical for Karaite manuscripts of the Middle Ages to be written in this script. This article presents general information on all four sources, a brief historiography of these works, and a more detailed paleographic and codicological research of the manuscripts.

Keywords: Salmon ben Yeruham, Karaites, the Middle Ages, Jewish Manuscripts, Saadia Gaon, Karaite Polemics.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.09

To cite: Belkina, E. Manuscripts of Salmon ben Yeruham in the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts RAS: an Underestimated Karaite Figure of the 10th Century. *Judaic-Slavic Journal*. 2024. 1–2 (11–12). P. 189–206.

Received: 15.10.2024. *Accepted:* 25.10.2024.

References

- Andruss, J., 2023, *Jewish Piety in Islamic Jerusalem: The Lamentations Commentary of Salmon ben Yeruhim*. Oxford, Oxford University Press, 440.
- Belkina E., 2024, Pistry, zakazchiki, vladeltsy tafsirov Iafeta ibn Ali kha-Levi v sobranii IVR RAN [Scribes, Customers, Owners of Yaphet ibn Ali ha-Levi's tafsirs in the IOM RAS]. *Orientalistica*, 7(1), 118–136 (Russian).
- Davidson, I., 1934, *The Book of the Wars of the Lord. Containing the Polemics of the Karaite Salmon ben Yeruham against Saadia Gaon*. New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- Gintsburg, I., 2003, *Katalog evreiskikh rukopisei SPbF IV RAN. Memorialnoe izdanie*. [Catalog of Jewish Manuscripts in the Institute of Oriental Studies. Memorial Edition]. New York–Paris, Norman Ross Publishing Inc., 212.
- Marmorstein, A., 1935, Review of 'The Book of the Wars of the Lord', by I. Davidson. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 67(4), 767–770.
- Marwick, L., 1956, *The Arabic commentary of Salmon ben Yeruham the Karaite on the book of Psalms, chapters 42–72*. Edited from the unique manuscript in the State Public Library in Leningrad. Philadelphia, The Dropsie Colledge, 121.
- Nemoy, L., 1937, Review of 'The Milḥamōth ha-Shēm of Salmon ben Jeroham', by Israel Davidson. *The Jewish Quarterly Review*. New Series, vol. 28, no. 1, 91–94.

- Nemoy, L., 1957, Salmon ben Jeroham's Commentary on Psalms 42-72. Review of 'The Arabic Commentary of Salmon ben Yeruham on the Book of Psalms, Chapters 42-72', by L. Marwick. *The Jewish Quarterly Review*, 48(1), 58-66.
- Poznański, S., 1896, Karaite Miscellanies. *Jewish Quarterly Review*. Old Series, vol. 8, 681-704.
- Poznański, S., 1913, Die Karäische Familie Firuz [The Karaite Family Firuz]. *Monatsschrift Für Geschichte Und Wissenschaft des Judentums*, vol. 57 (N. F. 21), no. 1/2, 44-58 (German).
- Yakerson, S., 2003, *Evreiskaia srednevekovaia kniga: kodikologicheskie, paleograficheskie, i knigovedcheskie aspekty* [The Medieval Hebrew Book: Codicological, Palaeographical and Bibliographical Aspects]. Moscow, RGGU, 256 (Russian).

Елена Фролова

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Санкт-Петербург, Россия

Магистрант

ORCID: 0000-0002-0857-4071

Фридрих Горенштейн и Василий Шукшин: некролог как диагноз

Аннотация. Публикация неизвестного ранее полного текста некролога Фридриха Горенштейна на смерть Василия Шукшина, написанного в 1974 году. Некролог был известен в среде московской творческой интеллигенции 1970-х гг., но пути его распространения остаются неясными. В этот период очерк Горенштейна воспринимался как проявление зависти к более успешному коллеге. Кинооператор Анатолий Заболоцкий в 1997 г. и писатель Алексей Варламов в 2015 г. выдвинули две разные версии о появлении текста. Обе они, однако, вызывают сомнение после обнаружения полного текста Горенштейна под названием «Алтайский воспитанник московской интеллигенции (вместо некролога)», хранящегося в архиве Исследовательского центра изучения Восточной Европы при Бременском университете (Германия). Опубликованный Заболоцким и Варламовым вариант некролога предстает как набор отдельных фрагментов, где писательское внимание сконцентрировано на фигуре и творчестве Шукшина. Знакомство с полным текстом заставляет предположить, что для Горенштейна скоропостижная смерть Шукшина стала поводом для рассуждения о московской интеллигенции. В предваряющей публикацию статье проведено также сопоставление текста очерка с фрагментами из ранее неопубликованных записных книжек Фридриха Горенштейна.

Ключевые слова: Фридрих Горенштейн, Василий Шукшин, некролог, интеллигенция, архив.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.07

Для цитирования: Фролова Е. В. Фридрих Горенштейн и Василий Шукшин // Judaic-Slavic Journal. 2024. № 11–12 (2024). С. 207–223.

Статья поступила: 08.12.2024. *Принята к публикации:* 18.12.2024.

В литературном наследии Фридриха Горенштейна (1932–2002) произведений, история публикаций которых вызывает вопросы, немного. Самым

загадочным в этом коротком списке является очерк «Вместо некролога на смерть Василия Шукшина». Текст не был опубликован в подцензурной печати, но о нем было хорошо известно близким Василия Шукшина и представителям московской литературной среды. Сам очерк, как и взаимоотношения писателей, никогда не привлекал внимания специалистов по творчеству Горенштейна. Тем не менее, близкие к Шукшину люди часто упоминали об этом очерке как о примере проявления зависти неудачника Горенштейна к более успешному коллеге.

Существует несколько противоречащих друг другу версий об обстоятельствах публикации очерка. Сам Фридрих Горенштейн не отдавал текст некролога для публикации. Очерк Горенштейна на смерть Шукшина был впервые опубликован в книге постоянного кинооператора Шукшина Анатолия Заболоцкого «Шукшин в жизни и на экране: записки кинооператора» в 1997 г. [Заболоцкий 2019]. В 2017 г. под заголовком «Кому в угоду перелопачивают Шукшина?» Заболоцкий опубликовал в журнале «Наш современник» рецензию на биографию Василия Шукшина, написанную Алексеем Варламовым для серии «Жизнь замечательных людей» [Заболоцкий 2017, 266–273]. В этой рецензии вновь затрагивается история появления очерка Горенштейна. И в книге, и в рецензии Заболоцкий утверждает, что рукопись под названием «Вместо некролога на смерть Василия Шукшина», подписанная Фридрихом Горенштейном, распространялась в самиздате и звучала в передачах зарубежных «голосов».

...рукопись «Вместо некролога» появилась сразу после смерти Шукшина, и весь год густо распространялась в самиздате и радиоголосах... Я в своей рукописи «Шукшин в кадре и за кадром» процитировал Горенштейна еще в 1976 году без комментариев, как мерзость, говорящую саму за себя [Заболоцкий 2017, 266].

Однако на сегодняшний день исследователями не найдено ни одной самиздатской копии некролога.

Другой версии придерживается писатель Алексей Варламов (именно о ней как о намеренно недостоверной пишет в своей рецензии Заболоцкий). В биографии Василия Шукшина для серии «Жизнь замечательных людей» Варламов пишет, что очерк был найден в архиве Фридриха Горенштейна после его смерти.

Это высказывание Горенштейна принято называть «некрологом». Опубликованное много лет спустя после смерти и Василия Макаровича, и Фридриха Наумовича, оно было обнаружено в архиве последнего, и теперь трудно сказать, желал или нет соавтор Андрея Тарковского, чтобы эти строки увидели свет, или же просто выплеснул раздражение. Но преданные гласности слова Го-

ренштейна стали литературным фактом, на который гневно отреагировали друзья Шукшина Василий Белов и Анатолий Заболоцкий [Варламов 2015, 7].

В приведенном отрывке присутствует фактическая ошибка. Первые реакции друзей Шукшина Василия Белова и Анатолия Заболоцкого появились в печати в 1994 г., а Горенштейн скончался в 2002-м. Таким образом, версия Варламова об обнаружении некролога в архиве Горенштейна не подтверждается.

И Заболоцкий, и Варламов приводят один и тот же текст с одинаковым названием «Вместо некролога на смерть Василия Шукшина». Начало абсолютно не типично для жанра некролога.

Что же представлял из себя этот рано усопший идол? В нем худшие черты алтайского провинциала, привезенные с собой и сохраненные, сочетались с худшими чертами московского интеллигента, которым он был обучен своими приемными отцами... В нем было природное бескультурье и ненависть к культуре вообще, мужичья, сибирская хитрость Распутина, патологическая ненависть провинциала ко всему на себя не похожому, что закономерно вело его к предельному, даже перед лицом массовости явления, необычному юдофобству. От своих же приемных отцов он обучился извращенному эгоизму интеллигента, лицемерию и фразе, способности искренне лгать о вещах ему незнакомых, понятиям о комплексах, под которыми часто скрывается обычная житейская пакостность. Обучился он и бойкости пера, хоть бойкость эта и была всегда легковесна [см. публикацию в: Варламов 2015, 7; Заболоцкий 2019, 97].

Отрицательную реакцию друзей Василия Шукшина на приведенный текст можно понять. Вопрос об авторстве некролога оставался открытым. Исследователь творчества Фридриха Горенштейна Юрий Векслер допускал возможность, что текст является фальсификацией. Эти соображения высказаны им в переписке с писателем Евгением Поповым, к которому Векслер обратился за комментарием. Попов был знаком и с Горенштейном, и с Шукшиным. На Попова как на источник своих сведений о взаимоотношениях Шукшина и Горенштейна также ссылается Алексей Варламов [Варламов 2015, 240]. Юрий Векслер предоставил мне свою личную переписку с Евгением Поповым:

[Из письма Юрия Векслера Евгению Попову от 30.05.2014]:

Мне же не дает покоя тон, в котором (якобы) Горенштейн написал текст на смерть Шукшина. Не думаю, что Фридрих хотел публиковать это (если это точно он написал, доказательств нет), но текст попал в интернет в 90-е годы, еще при жизни Горенштейна.

[Из письма Евгения Попову Юрию Векслеру от 30.05.2014]:

Я думаю, что это ужасный текст конечно же Фридриха. Раздраженного, усталого Фридриха, заговорившего вдруг устами персонажа «Места». Опровергать и спорить с этим нет сил¹.

Версия о фальсификации отпадает после ознакомления с оригиналом Горенштейна, сохранившимся в фонде писателя в архиве Исследовательского центра Восточной Европы при Бременском университете². Заболоцкий и Варламов приводят текст в сокращенном виде и с другим названием. Краткая версия некролога, представленная Заболоцким и Варламовым, – это семь абзацев, а вариант из архива Горенштейна содержит шестнадцать; архивный, то есть полный, вариант озаглавлен «Алтайский воспитанник московской интеллигенции (вместо некролога)» (а не «Вместо некролога на смерть Василия Шукшина»). Горенштейн как в названии, так и в самом тексте избегает упоминаний имени и фамилии покойного, предпочитая называть его «алтаец» или «алтайский приемьш». Расшифровка не вызывает сомнений.

Опубликованный краткий вариант текста начинается с вопроса: «Что же представлял из себя этот рано усопший идол?» В тексте из архива Горенштейна так начинается четвертый абзац, то есть в публикациях Заболоцкого и Варламова полностью пропущена вступительная часть, хотя, на мой взгляд, именно вступление имеет ключевое значение для этого текста. Приведу его здесь:

Русская интеллигенция всегда искала повода для народопоклонства, ибо из всех народов только в России такая сама себя неуважающая интеллигенция. Здесь, во-первых, отразился национальный характер вообще и положение русской интеллигенции в частности. Положение испокон веков совершенно без власти и на содержании государства, которое ее подкармливало иногда скудно, иногда жирно.

Прямые потомки русской интеллигенции, современная московская интеллигенция унаследовала худшие черты прошлого, утратив лучшие. Ведь лик интеллигентного либерала в прошлом еще как-то подкрашивался исходящим от отдельных мудрецов и праведников светом.

Но праведников давно не стало, и последних праведников хоронили уже вовсе без почета. Весь почет на похоронах достался алтайскому приемьшу. В этом алтайце московский интеллигент, которому значительное присутствие еврейско-русофильского элемента придало черты клинического ма-

¹ Здесь и далее фрагменты из этой переписки цитируются с разрешения ее участников.

² Archive der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen (далее – FSO). FSO 01-173 Gorenštejn.

зохиста, в этом алтайце интеллигент нашел идола, столь долгожданного, а шовинист нашел вождя [FSO. F. 01-173]³.

В обоих вариантах – архивном и опубликованном – присутствует критика личности и творчества Василия Шукшина. Однако в архивном тексте писатель высказывается не столько о Шукшине, он пишет иронический некролог всей московской интеллигенции 1970-х гг. В литературном и кинематографическом сообществе Фридрих Горенштейн был известен своим тяжелым, конфликтным характером, со многими коллегами у него были сложные отношения [Лазарев 2005, 260].

Впервые о Горенштейне как о прозаике заговорили в 1964 г., после публикации рассказа «Дом с башенкой» [Горенштейн 1964, 47–58], а в следующие почти тридцать лет широкому читателю о Горенштейне почти не было известно. Произведения Горенштейна дошли до массовой русской аудитории только после распада Советского Союза. Впрочем, имя писателя ассоциировалось не с литературой, а с кинематографом. Горенштейн сотрудничал с Андреем Тарковским в работе над сценариями к фильмам «Андрей Рублев» (1966, в титрах не указан) и «Солярис» (1972). Другая известная киноработа Фридриха Горенштейна – сценарий к кинофильму Никиты Михалкова «Раба любви» (1975). Кроме того, он был автором сценариев для «Первого учителя» (1965) Андрея Кончаловского и «Седьмой пули» (1973) Али Хамраева.

Именно середина 1970-х гг. стала периодом творческого расцвета Горенштейна. За короткий промежуток времени он создал свои лучшие произведения: «Псалом: роман-размышление о четырех казнях Господних» (1975) и роман «Место» (1976), а также драму для чтения «Бердичев» (1975). Друзья Фридриха Горенштейна считали, что отсутствие успеха Горенштейна-писателя у читателя напрямую связано с неприятием его прозы той самой московской интеллигенцией. Судя по неопубликованным материалам из архива Горенштейна, сам он эту точку зрения разделял. Представители советской (или московской) интеллигенции в прозе писателя – это всегда объект сатиры. Таков, например, московский доцент Овечкис в пьесе «Бердичев». Персонаж представляет собой карикатуру на несимпатичную автору советскую интеллигенцию. Горенштейн дает своему герою «говорящую» фамилию. В пьесе Овечкис и Виля (*alter ego* автора) обсуждают еврейский вопрос, причем Овечкис изъясняется исключительно цитатами из классиков марксизма-ленинизма. Речь московского доцента в диалоге с Вилей пропитана советской идеологией: Овечкис не говорит, а «блеет», – как и положено советскому философу-марксисту.

³ Здесь и далее цитируется с сохранением авторской орфографии и пунктуации.

Василий Шукшин и Фридрих Горенштейн – провинциалы, приехавшие в Москву в зрелом возрасте. В Москве оба поступили в высшие учебные заведения⁴, занимались литературой и кинематографом. При сходном бэкграунде их творческие пути сложились по-разному. Шукшин довольно быстро стал частью московского творческого круга, куда Горенштейн так и не был принят. По записям из дневников Горенштейна середины 1970-х гг. очевидно, что фигура Шукшина его сильно интересовала. Можно предположить, что интерес продиктован попыткой отыскать параллели с собственной биографией. Схожий пассаж есть в полном варианте очерка на смерть Шукшина: «А ненавидел он всё и вся. Прежде всего евреев и интеллигентов, это само собой, но кроме того, также и алтайцев, за то, что он оттуда, из отдаленной, незаметной провинции и москвичей за то, что он не оттуда... и прошлую свою бедность он ненавидел, и нынешнее свое богатство ненавидел» [FSO.F. 01-173]. Если заменить в этом фрагменте «алтайцев» на «бердичевских евреев», которых Горенштейн в своих произведениях (прежде всего в пьесе «Бердичев») изображал весьма неприятными людьми, то перед читателем окажется не характеристика Шукшина, а автохарактеристика Горенштейна.

В книге о Шукшине Алексей Варламов утверждает, будто Горенштейн «питался в своей зоологической ненависти к Шукшину одними лишь слухами, он, похоже, Василия Макаровича лично не знал и никаких прямых свидетельств о нем у него не было – иначе, наверное, что-нибудь вспомнил бы. К “наблюдениям” Фридриха Наумовича о Василии Макаровиче стоит добавить суждение прозаика Евгения Попова, лично знавшего обоих...» [Варламов 2015, 240]. Далее Варламов, со ссылкой на Евгения Попова, пишет, что Шукшин послужил прототипом для антимита писателя Василия Чернокотова – одного из главных героев пьесы Горенштейна «Споры о Достоевском» (1973). Однако Варламов допускает фактическую ошибку: Шукшин и Горенштейн были лично знакомы. Этот факт подтверждает и Евгений Попов.

[Из письма Евгения Попова Юрию Векслеру от 30.05.2014]:

Дорогой Юрий, извините, что сразу не ответил... Итак, Горенштейн и Шукшин. Контакты между ними непременно были, хотя бы потому, что оба они частично принадлежали к миру кино, имели общих знакомых – Тарковского, Андрона и Никиту Михалковых. Фридрих действительно как-то мне сказал, что Чернокотов – «это твой Васька Шукшин».

⁴ Василий Шукшин окончил режиссерское отделение Всероссийского государственного института кинематографии (ВГИК) в 1960 г. Фридрих Горенштейн был слушателем на Высших сценарных курсах в 1962–1964 гг.

Главным подтверждением факта знакомства служат дневниковые записи Горенштейна. На протяжении нескольких лет писатель возвращался к размышлениям о Василии Шукшине. Дневники Горенштейна содержат воспоминания об их встречах – они познакомились в гостях у Андрея Тарковского в середине 1960-х гг. в Москве:

Когда лет 8–9 [назад. – *Примеч. Е. Ф.*] позвонили у Тарковского в дверь и так сложилось, что я открыл, передо мной некто стоял, как выяснилось позднее, Шукшин. С минуту ничего не спрашивал, на меня смотрел, а я на него. Что-то мне в нем показалось особенно нехорошее и не то что внешний вид сразу мне стал враждебен, скуласт, нервен и не то, что пьян слегка, что-то в нем слишком дурное, не по человечески дурное... и только теперь я понял сознанием, то что я тогда чувством ощутил. Покойник передо мной стоял, молодой покойник, но не из тех кого рано болезнь съедает и не тот кто рано тяжелой судьбой своей надрывается, а тот покойник, кого рано Господь прибирает [FSO. F. 01-173].

Василий Шукшин стал прототипом антисемита Василия Чернокотова в пьесе «Споры о Достоевском». Сюжет произведения – обсуждение писателями и филологами рукописи работы об атеизме Достоевского. Горенштейн не уточняет институции, в которой разворачивается действие. На основе описания помещения можно предположить, что автор имеет в виду дом Союза писателей СССР, расположенный в бывшей дворянской усадьбе на Поварской улице: «Большая комната, или, вернее, небольшой зал в старом особняке, где любят размещаться современные творческие учреждения. С высокого потолка спускается тяжелая люстра – бронза и хрусталь... Потолок и стены отделаны красным деревом» [Горенштейн 2019, 17]. Один из участников полемики – бывший студент, лицо без определенных занятий, талантливый человек со скандальной репутацией.

Фридрих Горенштейн обыкновенно не маскирует прототипов своих персонажей, особенно это заметно в пьесе «Бердичев». Так что в том, что Шукшин является прототипом Чернокотова, нет никаких сомнений. Писатель наделил Чернокотова узнаваемыми шукшинскими чертами, самое явное пересечение – имя, однако обсуждается в пьесе и фамилия:

Чернокотов... Фамилия сибирская... Разбойничья... Не фамилия, а кличка... Фамилия – это закордонное слово... У нас на Руси испокон веков кличка была... Как, мол, тебя кличут? Говорят, казак Чернокот рядом с Ермаком Тимофеевичем плечом к плечу... Семейная легенда... Но Ермак Тимофеевич утонул в Иртыше, а Чернокот пробился сквозь татарские полчища и основал династию Чернокотовых [Горенштейн 2019, 21].

Упоминание о покорителе Сибири Ермаке Тимофеевиче необходимо Горенштейну, чтобы напомнить о другом казаке – Степане Разине. Разин был ключевой фигурой в творчестве Василия Шукшина: он появляется в нескольких произведениях писателя, например в рассказе «Стенька Разин» (1971). Главной работой об атамане стал роман «Я пришел дать вам волю» (1971), по мотивам которого Шукшин планировал снять трехсерийный фильм. Чернокотов (как и его прототип) воспринимает сибирское происхождение как повод для гордости.

Горенштейн наделяет своего персонажа характеристиками, присущими знаменитому выходцу с Алтая. Биограф Шукшина Алексей Варламов называет их «шукшинскими мифами» – это алкоголизм и антисемитизм. Судя по дневниковым записям и полной версии некролога для Горенштейна, алкоголизм Шукшина был его отличительной чертой: ни один текст Горенштейна о Шукшине не обошелся без упоминания об этой пагубной привычке. В приведенном выше фрагменте из дневника писателя, посвященному подробностям их знакомства в гостях у Андрея Тарковского, Шукшин был пьян. В неопубликованной версии некролога Горенштейн главными причинами смерти писателя называет ненависть и алкоголизм: «Эта тяжелая работа [сокрытие подлинных чувств – Е.Ф.] гораздо в большей степени чем водка расшатала его нервы» [FSO. F. 01-173]. Те же мотивы находим в дневниковой записи, сделанной Горенштейном в день смерти Шукшина: «Умер. Надорвал свое сердце водкой и чрезмерной ненавистью к евреям и интеллигентам. Пока был тощ, беден и молод ненависть эта даже усиливала работу сердца...» [FSO. F. 01-173].

Антисемитизм Шукшина остается вопросом дискуссионным. Алексей Варламов в подготовленной для серии «Жизнь замечательных людей» биографии Шукшина уделяет внимание обсуждению этого «шукшинского мифа», полагая, что этот «миф» сформировался на основе очерка Фридриха Горенштейна и воспоминаний Юрия Нагибина [Варламов 2015, 240–241]. В повести Нагибина «Тьма в конце тоннеля» (1994) Шукшин выведен под именем Виталий Шурпин. После премьеры фильма «Такая вот жизнь» (аллюзия на фильм Шукшина «Живет такой парень» 1964 г.) между пьяным Шурпиным – писателем, режиссером упомянутого фильма – и нарратором происходит драка, поводом к которой становится антисемитское высказывание Шурпина:

- Куда еще везти? – слишком саркастично для пьяного спросил Шурпин.
- Едем к вам.
- К нам нельзя. Гелле плохо. Праздник кончился.
- Жиду можно, а мне нельзя?
- ...Я взял его за ворот, под коленки и вынул из машины... В толпе на стоянке находился Валерий Зилов, злой карлик. Он стал распространять слухи, что я избил пьяного, беспомощного Шурпина [Нагибин 1994, 130–131].

Аналогичный конфликт представлен в «Спорах о Достоевском» Фридриха Горенштейна, всегда пристрастного в своих многочисленных антипатиях, особенно к коллегам-писателям. В «Спорах о Достоевском» антисемитизм Чернокотова – бесспорный факт. В репликах Чернокотова отсутствуют слова «еврей» и «еврейский», вместо них он использует презрительные «жид» и «жидовский»: «От жидовства смердит на Руси...»; «Странное дело, среди специалистов по Достоевскому много жидов, среди литературоведов» [Горенштейн 2019, 75, 72].

Впрочем, был ли Шукшин действительно «идейным» или «бытовым» антисемитом, для анализа очерка «Алтайский воспитанник московской интеллигенции (вместо некролога)» не имеет значения.

Горенштейн нередко затрагивал проблему антисемитизма в СССР в своих произведениях. К ней же он возвращался в своих записных книжках. В них нередко фигурирует собирательный образ антисемита по имени Василий. То есть из всех популярных русских имен, например Ваня или Алеша, писатель выбирает именно это имя. Возможно, для Фридриха Горенштейна условный антисемит Вася имел реальное воплощение в лице Василии Шукшина.

В записных книжках Горенштейна есть и отдельные записи о смерти Шукшина, ставшие, вероятно, отправной точкой для работы над текстом рассматриваемого здесь очерка. В отличие от архивного варианта и опубликованного Заболоцким и Варламовым сокращенного, в этих записях Горенштейн не стесняется в выражениях. Это обстоятельство указывает на то, что Горенштейн писал не для публики, а для себя. В приведенной ниже записи Горенштейн говорит о Шукшине как о представителе советской «черной сотни».

Подтекст Шукшина – ненависть ко всему нерусскому. А самое нерусское из всего не русского – это евреи ну и несколько [нрзб.] интеллигенция... В [19]54 г. попал в кино не в качестве сельского парня, а в качестве номенклатурного работника, которому тесна и неприятна алтайская неприятность. Но сообразил что Алтай его главный козырь против интеллигентов. Необходимость быть зависимым от либеральных евреев мучила его. Стал предельно нервен, а русский нервный человек из низов это обязательно алкоголик. Жил нервным черносотенцем. Впрочем черносотенцы испокон веков все нервы. Прописали его сталинисты-консерваторы после ВГИКа. Кочетов⁵.

⁵ Кочетов Всеволод Анисимович (1912–1973) – советский писатель. Занимал должность главного редактора «Литературной газеты» в 1955–1959 гг., позже возглавлял журнал «Октябрь». В 1960-е гг. выступил с критикой «Нового мира» под руководством А. Твардовского. Помог Шукшину с получением московской прописки и квартиры.

Такое впечатление, что недаром. Кочетов – это связь с органами. Но и этих решил обмануть. Для дела сталинисты-консерваторы, а для жизни выгоднее либеральные русофилы типа Твардовского [FSO.F. 01-173].

Оба известные нам варианта некролога заканчиваются описанием погребения Шукшина на Новодевичьем кладбище.

И когда топча рядом расположенные могилы, в которых лежали ничем не примечательные академики, генералы, даже отцы московской интеллигенции, приютившие некогда непутевого алтайца, когда топча эти могилы, толпа опустила своего пророка в недра привилегированного кладбища, тот у кого хватило ума стоять в момент этого общего шабаша в стороне, мог сказать глядя на все это:

– ТАК НИЩИЕ ДУХОМ ПРОВОДИЛИ В ПОСЛЕДНИЙ ПУТЬ СВОЕГО БЕСПУТНОГО ПРОРОКА [Варламов 2015, 385; FSO.F. 01-173].

Произведения Фридриха Горенштейна глубоко укоренены в христианских текстах. Словосочетание «нищие духом» отсылает к первой заповеди блаженства из Евангелия от Матфея: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3). Заповедь можно трактовать так: «нищие духом» блаженны, так как отрицают материальные блага ради служения и веры в заповеди Христа. Однако Горенштейн понимает это словосочетание иначе: современная московская интеллигенция состоит из «нищих духом» (то есть слабодушных) людей, уверовавших в «алтайского проходимца» как в своего «беспутного пророка». В слепой вере в «мужицкое» творчество Василия Шукшина писатель видел вырождение интеллигенции. Именно эта мысль возникает в самом начале очерка.

Остается неизвестным, присутствовал ли Горенштейн на похоронах Шукшина. По содержанию приведенной ниже дневниковой записи можно предположить, что присутствовал. По крайней мере, описание погребения в этом фрагменте весьма подробно.

Похороны Шукшина. Толпа. Перекрыто движение. Студенты много длинноволосых плач интеллигентов в микрофон, на кладбище давят окружающие могилы, протаскивают гроб в узком коридоре. Кого хоронят – актера, великого писателя, режиссера... Нет, [нрзб.] не похороны, а манифестация и хоронят политического вождя. Лишь раз [нрзб.] что фашизм в России будет рожден не [нрзб.] властью, а оппозицией. Хотя из консервативной власти мило готовы сотрудничать с ним на общей базе шовинизма. Фашизм ныне в джинсах [FSO. F. 01-173].

В архивном варианте очерка на смерть Шукшина приведено описание московской интеллигенции на похоронах, из него становится ясно,

кто на самом деле является мишенью критики автора. Смерть Шукшина – повод для высказывания, для уничижительной характеристики московской интеллигенции:

Похороны алтайца вылились в манифестацию разных групп, в эклектичное единство. Главное место занимала та основная группа русских националистов по природе своей, которых алтаец обучил национализму по духу. Вторую группу составляли те, кто без духовного роду и племени и получают свой достаток прямо и косвенно из рук первой группы. Были и случайные глупцы. Были и не случайные негодяи.

И все это кликушествовало искренне или фальшиво, выкрикивало и в микрофон уличные пивные рыдания типа:

– БРАТЦЫ! ГОРЕ-ТО КАКОЕ!

Строило интеллигентную речь с умышленно уличным акцентом. Были и попытки рвануть на груди импортные рубахи [FSO. F. 01-173].

Горенштейн избегает упоминания фамилий: это описание не конкретных личностей, а всей «прослойки». Однако в записных книжках писателя можно найти похожий фрагмент с упоминанием фамилий присутствовавших. Так, восклицание «Братцы! Горе-то какое!» принадлежало известному режиссеру и сценаристу Станиславу Ростоцкому⁶. Попытка порвать «импортную рубаху» тоже здесь описана:

Атмосфера истерии и кликушества. Что-то вроде похорон Сталина или Хорста Веселя⁷. Тарковский ревел и рвался к микрофону. Я слышал, что Тарковский хотел разорвать до пупа рубаху. Только для этого надо было тельняшку под низ одеть [FSO. F. 01-173].

Василий Шукшин и Андрей Тарковский учились вместе во ВГИКе, так что присутствие Тарковского на похоронах естественно. Отсутствие упоминания Тарковского в некрологе тоже, кажется, вполне понятно: двумя годами ранее Тарковский и Горенштейн вместе работали над фильмом «Солярис», и если бы писатель привел фамилию режиссера, это пресекло бы возможность дальнейшего сотрудничества.

В заключение следует отметить: вопроса о том, как так называемый «Некролог» стал известен друзьям и исследователям биографии Василия Шукшина, все еще открыт. Вряд ли оригинальный текст очерка был на-

⁶ Ростоцкий Станислав Иосифович (1922–2001) – режиссер и сценарист. Автор фильмов «Дело было в Пенькове» (1957), «Доживем до понедельника» (1968), «А зори здесь тихие» (1972) и др.

⁷ Хорст Вессель (1907–1930) – нацист, автор слов гимна Национал-социалистической немецкой рабочей партии. Погиб от рук немецких коммунистов, стал легендарным мучеником нацизма.

меренно сокращен кем-то из круга Шукшина и обнародован в 1970-е гг. Вероятно, Фридрих Горенштейн сам сократил первый вариант очерка «Алтайский воспитанник московской интеллигенции (вместо некролога)» и распространил его в самиздате (как утверждает Анатолий Заболоцкий). Логика подобного сокращения из изложенного выше становится очевидна. В краткой версии, озаглавленной «Вместо некролога на смерть Василия Шукшина», в центре внимания находится фигура писателя и его творчество. Пространная версия из архива – текст, который ставит диагноз всей московской интеллигенции 1970-х гг. Напрашивается еще одно сопоставление. В эссе «Товарищу Маца – литературоведу и человеку, а также его потомкам» Горенштейн пишет, что причиной своих жизненных неудач считает интеллигенцию:

Вообще, большинство моих жизненных проблем создано было не партийной властью, а интеллигенцией, ее безразличием, пренебрежением, а то и враждой. Что такое партийная власть? Слепой молох. А интеллигенция – существо сознательное, зрит в оба, занимаясь искусственным отбором [Горенштейн 1997, 30].

Публикация полного текста очерка навсегда закрыла бы перед Горенштейном двери Союза писателей СССР, куда он мечтал попасть и не понимал, почему Шукшину – можно, а ему – нельзя. В неопубликованных дневниках Горенштейна есть запись, на мой взгляд, исчерпывающе объясняющая очерк на смерть Василия Шукшина.

Я его [Шукшина. – *Примеч. Е. Ф.*] не любил, но не за то, что он был дурной человек с моей точки зрения. Мало ли дурных людей, если на всех тратить силы неприязни, то быстро истощишься. Я не любил его за то, что в нем не было подлинного таланта, но он почитался массой, как подлинный талант. Если бы в нем был талант средний, соответствующий почитанию, я бы ему все простил [FSO. F. 01-173].

АЛТАЙСКИЙ ВОСПИТАННИК МОСКОВСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ (ВМЕСТО НЕКРОЛОГА)⁸

Русская интеллигенция всегда искала повода для народопоклонства, ибо из всех народов только в России такая сама себя неуважающая интел-

⁸ Текст хранится в фонде Фридриха Горенштейна в архиве Исследовательского центра Восточной Европы при Бременском университете (Archive der Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen) [FSO. F. 01-173]. Для публикации очерк

лигенция. Здесь, во-первых, отразился национальный характер вообще и положение русской интеллигенции в частности. Положение испокон веков совершенно без власти и на содержании государства, которое ее подкармливало иногда скудно, иногда жирно.

Прямые потомки русской интеллигенции, современная московская интеллигенция унаследовала худшие черты прошлого, утратив лучшие. Ведь лик интеллигентного либерала в прошлом еще как-то подкрашивался исходящим от отдельных мудрецов и праведников светом.

Но праведников давно не стало и последних праведников хоронили уже вовсе без почета. Весь почет на похоронах достался алтайскому приемышу. В этом алтайце московский интеллигент, которому значительное присутствие еврейско-руссофильского элемента придало черты клинического мазохизма, в этом алтайце интеллигент нашел идола, столь долгожданного, а шовинист нашел вождя.

Что же представлял из себя этот рано усопший идол? В нем худшие черты алтайского провинциала, приведенные с собой и сохраненные, сочетались с худшими чертами московского интеллигента, которым он был обучен своими приемными отцами. Кстати, среди приемных отцов были и порядочные, но слепые люди, не понимавшие, что учить добру злодея – только портить его. В нем было природное бескультурье и ненависть к культуре вообще, мужичья, сибирская хитрость Распутина, патологическая ненависть провинциала ко всему на себя непохожему, что закономерно вело его к предельному, даже перед лицом массовости явления необычайному юдофобству. От своих же приемных отцов он обучился извращенному эгоизму интеллигента, лицемерию и фразе, способности искренне лгать о вещах ему не знакомых, понятиям о комплексах, под которыми часто скрывается обычная житейская пакостность. Обучился он и бойкости пера, хоть бойкость эта и была всегда легковесна. Но собственно тяжесть литературной мысли, литературного образа и читательский нелегкий труд связанный с этим, уже давно были не по душе интеллигенту, привыкшему к кино и телевизору. А обывателю, воспитанному на трамвайно-троллейбусной литературе типа «Сержант милиции» читательская веселая праздность всегда была по душе. К тому же умение интеллигента подменять понятия пришлось кстати. Так самонеуважение интеллигента в свое время было подменено совестью по отношению к народу. Ныне искренняя ненависть алтайца к своим отцам в мозгу мазохиста преобразилась в искренность вообще.

И он писал, и ставил, и играл так много, что к концу своему даже надел очки, превратившись в ненавистного ему «очкарика».

Вообще, ему было тяжело. Представляю, как разговаривая с интеллигентом, приемным отцом своим, он помимо слов, которые шли из него легко, ибо учение отцов он усвоил хорошо, помимо слов проделывал тяжелую незримую работу по сокрытию подлинных чувств своих.

Эта тяжелая работа гораздо в большей степени чем водка распатала его сердце. Наоборот, он бежал под спасительную сень Бахуса, чтоб там перевести дух и освободиться от излишней давящей его сердце ненависти. А ненавидел он все и вся. Прежде всего евреев и интеллигентов, это само собой, но кроме того, также и алтайцев, за то, что он оттуда, из отдаленной, незаметной провинции и москвичей за то, что он не оттуда, и мать свою за то, что она родила его без отца, и чужих матерей за то, что других они родили по другому, и прошлую свою бедность он ненавидел, и нынешние свое богатство ненавидел. Но несмотря на то, что ненависть его была столь всеобъемлюща, она в то же время оставалась предельно кухонной и бытовой. Ибо даже в ненависти возможно величие, даже ненависть может стать чувством шекспировским. Но для этого, помимо ненависти, надо обладать благородством, хотя бы в его зачатках. Однако благородства он был начисто лишен. Он не мог привезти его с собой с Алтая и благородству не могла научить его толпа интеллигентов в Москве. Ненависть благородного человека его беда, ненависть неблагородного человека, его порок. Он был искренен, но порочен в своей ненависти и фальшив, но порочен в своем добре. Вообще, надо в понимании этого чувства дойти до полной деградации, чтоб связывать его с алтайцем.

В своих сочинениях алтаец наспиговывал происходящее добром, но добро было риторическим, опытный глаз видит как не любил этой работы автор. Похороны алтайца вылились в манифестацию разных групп, в эклектичное единство. Главное место занимала та основная группа русских националистов по природе своей, которых алтаец обучил национализму по духу. Вторую группу составляли те, кто без духовного роду и племени и получают свой недостаток прямо и косвенно из рук первой группы. Были и случайные глупцы. Были и не случайные негодяи.

И все это кликушествовало искренне или фальшиво, выкрикивало и в микрофон уличные пивные рыдания типа:

– БРАТЦЫ! ГОРЕ-ТО КАКОЕ!

Строило интеллигентную речь с умышленно уличным акцентом. Были и попытки рвануть на груди импортные рубахи.

На похоронах этого человека с шипящей фамилией, которую весьма удобно произносить сквозь зубы, играя по кабацки желваками, московский интеллигент, который Анну Ахматову, не говоря уже о Цветаевой и Мандельштаме, оплакал черезчур академично, на этих похоронах интеллигент уронил еще одну каплю грязи на свою изрядно засаленную визитку. Своим почетом к мизантропу интеллигент ободрил тех, кто

жаждал давно националистического шабаша, но сомневался не потеряет ли он после этого право именоваться культурной личностью.

Те, кто вырывали с корнем и принесли на похороны березку, знали, что делают, но ведают ли, что творят те, кто подпирают эту березку своим узким плечом.

НЕ символ ли злобных темных бунтов, березовую дубину, которой в пьяных мечтал крушил спинные хребты и головы своим приемным отцам алтаец, не этот ли символ несли они. Впрочем, террор низов сейчас часто принимает иной характер, более упорядоченный, официальный и поскольку береза дерево распространенное и символичное, его вполне можно использовать как подпорки для колючей проволоки под током высокого напряжения.

Но московский интеллигент, а это квинтэссенция и современного интеллигента вообще, московский интеллигент неисправим и подтвердил это старик, проведенный за подпорками из отечественных деревьев и отечественной проволокой много лет, а до этого и после этого читавший много философов и прочих гениев человечества – в общем известный, как эрудит.

– ЭТО ГЕНИЙ РАВНЫЙ ЧЕХОВУ, – сказал он о бойком фельетонном перышке алтайца, который своими сочинениями заполнил все журналы, газеты и издательства. Разве, что погромные прокламации его не печатали. Но требовать публикацию данного жанра – значит предъявлять чересчур серьезные претензии к свободе печати.

И когда топча рядом расположенные могилы, в которых лежали ничем не примечательные академики, генералы и даже отцы московской интеллигенции, приютившие некогда непутевого алтайца, когда топча эти могилы, толпа опустила своего пророка в недра привилегированного кладбища, тот у кого хватило ума стоять в момент этого общего шабаша в стороне, мог сказать гляди на все это:

– ТАК НИЩИЕ ДУХОМ ПРОВОДИЛИ В ПОСЛЕДНИЙ ПУТЬ СВОЕГО БЕСПУТНОГО ПРОРОКА.

Ф. Г.

Москва, октябрь 1974 г.

Источники и литература

Варламов 2015 – *Варламов А.* Шукшин. М.: Молодая гвардия, 2015.

Заболоцкий 2019 – *Заболоцкий А.* Шукшин в кадре и за кадром. Записки кинооператора. М.: ООО «Издательский дом «Вече», 2019. 272 с.

Заболоцкий 2017 – *Заболоцкий А.* Кому в угоду перелопачивают Шукшина? (О новой книге из серии ЖЗЛ Алексея Варламова – о биографии В. М. Шукшина) // Наш современник. 2017. № 3. С. 266–273.

- Заболоцкий 2019 – *Заболоцкий А.* Шукшин в кадре и за кадром. Записки кинооператора. М.: Издательский дом «Вече», 2019.
- Лазарев 2005 – *Лазарев Л.* Записки пожилого человека. Книга воспоминаний. М.: Время, 2005.
- Горенштейн 1964 – *Горенштейн Ф.* Дом с башенкой // Юность. 1964. № 6. С. 47–58.
- Горенштейн 1997 – *Горенштейн Ф.* Товарищу Маца – литературоведу и человеку, а также его потомкам // Зеркало Загадок, Литературное приложение, Берлин, 1997. С. 2–57.
- Горенштейн 2019 – *Горенштейн Ф.* Споры о Достоевском. Детоубийца. М.: Время, 2019. 400 с.
- Нагибин 1997 – *Нагибин Ю.* Тьма в конце тоннеля. М.: Независимое издательство ПИК, 1997.

Friedrich Gorenstein and Vasily Shukshin: the Obituary as a Diagnosis

Elena Frolova

HSE University, Saint-Petersburg, Russia

MA student

ORCID: 0000-0002-0857-4071

Abstract. This publication of the previously unknown complete text of Friedrich Gorenstein's obituary for Vasily Shukshin, written in 1974, is accompanied by an introductory article and commentary. The obituary circulated among Moscow's creative elite ("intelligentsia") of the 1970s, but the means of its dissemination remain unclear. At the time, Gorenstein's essay was perceived as an expression of envy toward a more successful colleague. In 1997, the cinematographer Anatoly Zabolotsky, and later, in 2015, the writer Alexei Varlamov, proposed two differing accounts of the obituary's creation. Both of these theories are now called into question following the discovery of Gorenstein's original text, preserved in the archive of the Research Centre for East European Studies at the University of Bremen (Germany). The version of the obituary published by Zabolotsky and Varlamov had long been considered the only complete version. However, in light of the archival text, the previously known version appears to be a collection of fragments where the author's focus is primarily on Shukshin's persona and creative work. Examination of the complete text reveals that for Gorenstein, Shukshin's sudden death served as an impetus to reflect on the state

of Moscow's "intelligentsia" as a social group. The article also incorporates material from Gorenstein's previously unpublished notebooks.

Keywords: Friedrich Gorenstein, Vasily Shukshin, obituary, intelligentsia, archive.

DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.07

To cite: Frolova E. V. Friedrich Gorenstein and Vasily Shukshin: the Obituary as a Diagnosis. *Judaic-Slavic Journal*. 2024. № 11-12 (2024). С. 207-223.

Recieved: 25.10.2024. *Accepted:* 02.11.2024.

Периодическое издание
Judaic-Slavic Journal

2024
No. 1-2 (11-12)

Сдано в набор 1.12.2024
Подписано в печать 30.12.2024
Формат 70x100 1/16
Офсетная печать
Усл. печ. л. 18.2
Тираж 300 экз.
Цена свободная

Учредитель
Российская академия наук, Институт славяноведения РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32-а, корпус "В"

Издатель
Автономная некоммерческая организация Научно-гуманитарный центр «Сэфер»
Тел. / phone number: (+7-495) 938-00-70
e-mail: sefer.journal@gmail.com

Отпечатано в типографии «Пробел-2000»,
109544, Москва, ул. Рабочая, д. 91