

АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

САКРАЛЬНОЕ В ЕВРЕЙСКИХ МОЛОДЕЖНЫХ ОБЩИНАХ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА¹

Шобырев Артем Алексеевич

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» — Санкт-Петербург, Школа социальных наук, департамент социологии, 3 курс бакалавриата, Санкт-Петербург, Россия

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге, ул. Союза Печатников, д. 16, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 190121

ORCID: 0009-0005-7206-3224

Email: aashobyrev@edu.hse.ru

Аннотация: В статье проводится социологический анализ этнографического материала, собранного в молодежных еврейских организациях Санкт-Петербурга. Согласно последним проведенным исследованиям, современные молодые евреи испытывают «кризис идентичности», проявляющийся в снижении интереса к еврейской культуре и истории, и связанный с ним «кризис сакрального», заключающийся в размытии его границ и снижении осведомленности об иудаизме. Также петербургские общины редко становятся объектом социологического и антропологического анализа, что делает данное исследование особенно актуальным. Целью исследования было выявить, что является «сакральным» для молодых евреев Петербурга и как его защищают. В результате, на примере четырех еврейских организаций, показано, что для их участников сакральным является «еврейство», а также два нарратива о нем: «консервативный» и «прогрессивный», различающиеся в том, какое содержание вкладывается в понятие «еврейства». В первом случае — религия и традиции, во втором — культура и самоопределение. Также делается вывод о связи структуры организаций и строгости классификации «сакрального» — в более иерархических и сплоченных группах сакральное оберегается от осквернения строже, чем в менее структурированных.

¹ Этнографическое исследование выполнено в рамках проекта «Поля сакрального и религиозного» НИУ ВШЭ — СПб. Результаты этнографического исследования были представлены на конференции «Векторы» МВШСЭН (Шанинка) в докладе «Этническая и религиозная идентичности молодежи в контексте реформистских и ортодоксальных еврейских общин Санкт-Петербурга». Часть анализа, касающегося репатриации, была представлена на конференции «Этнографическая мозаика города: пространства, культуры и практики» НИУ ВШЭ — СПб в докладе «“В следующем году в Иерусалиме”: нарративы репатриации среди еврейской молодежи Петербурга».

Ключевые слова: сакральное, еврейство, общины, культурсоциология, group and grid theory.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.008

Для цитирования: Шобырев А. Сакральное в еврейских молодежных общинах Санкт-Петербурга // Newish. Молодежный журнал по истории и культуре евреев. 2026. № 3. С. 121–150.

Статья поступила: 01.09.2025. *Принята к публикации:* 24.11.2025.

Благодарности

Автор выражает благодарность Елизавете Балацук, которая организовала проект «Поля сакрального и религиозного», в рамках которого и было выполнено изначальное этнографическое исследование. Также автор выражает благодарность коллегам по исследовательской группе: Жихаревич Таисии, Левковской Дане и Петровой Алине, в том числе за ценные идеи и предложения по поводу исследования. Еще хотелось бы поблагодарить организации: STARS, «Гилель», «Шаарей-Шалом» и Молельный зал на Васильевском острове за предоставленную возможность проводить наблюдения.

ANTHROPOLOGY AND SOCIOLOGY

SACRED IN THE JEWISH YOUTH COMMUNITIES OF ST. PETERSBURG

Shobyrev Artem

HSE University — St. Petersburg, School of Social Sciences, Sociology
Department, 3rd grade BA in Sociology, Saint-Petersburg, Russia
HSE University — St. Petersburg, st. Soyuza Pechatnikov, 16, Saint-
Petersburg, Russian Federation 190121
ORCID: 0009-0005-7206-3224
Email: aashobyrev@edu.hse.ru

Annotation: The article provides a sociological analysis of the ethnographic material collected in the youth Jewish organizations of St. Petersburg. According to recent studies, modern young Jews are experiencing an “identity crisis”, manifested in a decrease in interest in Jewish culture and history, and the associated “sacred crisis”, which consists in blurring the boundaries of the sacred and reducing awareness of Judaism. Also, St. Petersburg communities rarely become the object of sociological and anthropological analysis, which makes this study relevant. The purpose of the study was to identify what is “sacred” for young Jews of St. Petersburg, and how do they protect it. As a result, using the example of 4 Jewish organizations, it is shown that “Jewishness” is sacred to their participants, as well as two narratives about it: “conservative” and “progressive”, which differ in what content is put into the concept of “Jewishness”. In the first case — religion and traditions, in the second — culture and self-determination. It is also concluded that the structure of organizations is related to the strictness of the classification of the “sacred” — in more hierarchical and cohesive groups, the sacred is protected from desecration more strictly than in less structured ones.

Keywords: sacred, jewishness, communities, cultural sociology, group and grid theory.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.008

To cite: Shobyrev, A. The Sacred in Jewish Youth Communities of St. Petersburg. Newish. Young Scholars Journal of Jewish History and Culture. 2026. 3. P. 121–150.

Received: 01.09.2025. *Accepted:* 24.11.2025.

Это эссе является попыткой структурировать и обобщить собранный нами этнографический материал, проанализировать его имеющимися концептуальными средствами, внести вклад в дискуссию, а также привлечь внимание к исследованиям петербургских еврейских общин.

Введение

Тематика исследования современных еврейских общин и еврейской идентичности является одной из центральных в исследованиях в области иудаики. При этом в основном изучаются еврейские общины Москвы [Зеленина 2015; Шишигина 2018b, 2019] или иных городов России, например Смоленска [Гарапова 2018] или Перми [Шишигина 2018a]. Еврейская община Петербурга, как правило, оказывается включена в общие исследования [Носенко-Штейн 2019], а имеющиеся исследования петербургских евреев являются достаточно устаревшими [Винер 1999; Шайдук 2007]. При этом в Петербурге действует множество еврейских организаций, как реформистского, так и ортодоксального направления, что представляет широкое и мало изученное поле для исследования.

Ортодоксальный иудаизм позиционируется как консервативное направление, сохраняющее строгость в трактовках священных текстов и заповедей, поддерживающее свою преемственность с ранним иудаизмом [Зеленина 2015]. Реформистское же направление возникло в XIX в. в Германии под влиянием идей европейского Просвещения и активно развивается не только в западных странах (США, Европа), но и в России, в основном в Москве и Санкт-Петербурге [Носенко-Штейн 2015]. Его особенностями можно считать пересмотр или упразднение различных обрядов, а также более свободную интерпретацию заповедей, в России реформистами себя считают в основном молодые люди.

Отмечаются различия в пороге входа и участия в деятельности общин, ассоциированных с разными направлениями иудаизма. В первую очередь это выражается в строгости критериев, достаточных чтобы считаться евреем: так в случае ортодоксальной оптики, этничность оказывается важнее культурной составляющей. Можно не соблюдать ритуалы и не быть погруженным в культуру, но ощущать себя частью «воображаемого

сообщества»² евреев [Зеленина 2015, 150–151]. В то же время реформистская оптика не делает такого акцента на происхождении и выделяет культурную составляющую, как основу для еврейства. Таким образом, получается, что несмотря на то, что правила и критерии для членов «ортодоксальных» общин строже, чем для реформистских, «быть евреем» в их глазах проще — достаточно им родиться. Для реформистов же будет требоваться знание культуры и истории. Однако стоит отметить, что в проведенном нами исследовании важность культуры и истории отмечается представителями всех направлений.

Современные исследователи иудаизма и еврейских общин в России отмечают, что среди молодых евреев существует тенденция к охлаждению интереса к своей истории и к иудаизму в целом, что в конечном итоге приводит к их растворению и ассимиляции в российском обществе [Nosenko-Stein 2014]. Также наблюдается тенденция к «плюрализации еврейской религиозной жизни», т.е. к размыванию границ между «реформистами» и «ортодоксами», за счет увеличения доли религиозных евреев, не причисляющих себя ни к одному, ни к другому направлению [Зеленина 2015].

Особенный интерес представляет «кризис идентичности», подробно рассмотренный Носенко-Штейн в ее статьях [Носенко-Штейн 2014, Nosenko-Stein 2014]. В них речь идет о том, что современные евреи уже не ощущают связи со своими «корнями», их еврейское происхождение или прошлое их еврейских предков не представляется важным. Одновременно с этим размывается и сакральность «иудейских» религиозных и традиционных практик. Под «сакральностью» здесь понимается связь с божественным, религиозным, характеризующаяся неприкосновенностью и «святостью». Так, одним из примеров «размывания сакрального» является то, что некоторыми евреями синагога приравнивается к храму, и становится возможной иудейская молитва в православном храме [Носенко-Штейн 2014], что показывает отсутствие понимания сути иудаизма и роли синагоги в ней.

Таким образом, мы приходим к идее «кризиса сакрального» вместе с кризисом идентичности, описанным выше. Кризис сакрального проявляется в указанном размывании границ сакрального

² Здесь Зеленина отсылает к Б. Андерсону и Б. Дубину, предложившим такое словупотребление для религиозных сообществ, см. сноску 96 [Зеленина 2015, 151].

или отсутствии понимания, что за этим сакральным стоит. С другой стороны, мы можем наблюдать активность организаций, направленную на «ренессанс» еврейской культуры, попытки сохранить и переосмыслить еврейскую идентичность и сакральное в ней. Так в Петербурге этим занимается множество организаций: «Сохнут», «Гилель», STARS, «Адаин Ло», «Хабад Любавичи», «Шаарей-Шалом» и, возможно, другие, о деятельности которых автору статьи не известно. Многие из этих организаций либо прямо нацелены на работу с молодежью, либо проводят мероприятия, связанные с просвещением еврейской молодежи. Что не удивительно, учитывая тот факт, что молодежь, с одной стороны, является самым заинтересованным в традициях и еврейской идентичности слоем населения, а с другой — активно ассимилируется и теряет связь с еврейской идентичностью [Носенко-Штейн 2014]. Соответственно еврейским организациям имеет смысл как поддерживать интерес к еврейской культуре среди молодежи, так и привлекать ту ее часть, которая остается в стороне и ассимилируется.

Объемное исследование еврейских молодежных организаций представлено в коллективной работе Ханина, Писаревской и Эпштейна [Ханин и др. 2013]. В нем анализируются современное состояние еврейской молодежи на постсоветском пространстве. Так, например, указывается на расхождение между тем, что молодые люди считают необходимо делать для того, чтобы быть евреем и что они делают на самом деле. В качестве наиболее важных аспектов отмечаются «чувство принадлежности к еврейскому народу», «гордость за культуру и историю» и «соблюдение традиций» [Ibid. 53].

В связи с этим формулируются главные исследовательские вопросы данного исследования: «Что современные молодые евреи понимают как сакральное?», «Как еврейские молодежные организации и их участники охраняют сакральное от профанизации?».

Методология

В качестве организаций для исследования были выбраны: молодежная организация «Гилель», реформистская община «Шаарей-Шалом», молодежный центр STARS и община Молельного зала на Васильевском острове. Основным критерием было

то, чтобы эти организации посещала еврейская молодежь, также данная выборка обусловлена требованием разносторонности в культурном и религиозном отношениях.

Остановимся на организациях подробнее. Есть две светские молодежные организации — «Гилель» и STARS. Они обе проводят различные культурные и образовательные мероприятия, однако члены «Гилеля» если ходят в синагогу, то, вероятнее всего, в реформистскую. STARS же располагается при ортодоксальной Большой Хоральной синагоге, при этом их мероприятия направлены на изучение еврейской культуры и не носят религиозного характера. «Шаарей-Шалом» и Молельный зал будут являться открыто религиозными организациями. Деятельность этих организаций направлена не только на молодежь, поэтому их демографический состав более вариативен, хотя в случае реформистской общины, конечно, молодежь представлена больше. Таким образом, мы имеем светскую молодежную организацию с реформистским уклоном «Гилель», светскую молодежную организацию с ортодоксальным уклоном STARS, реформистскую общину «Шаарей-Шалом» и ортодоксальную общину Молельного зала. Таким образом, мы можем предположить, что в ортодоксальные организации будут ходить люди более консервативных взглядов, а в реформистские — более прогрессивных. Однако важно понимать, что в каждой организации можно найти носителей разных взглядов, о чем будет сказано ниже.

Также важно отметить, что в дальнейшем под общиной будет подразумеваться группа людей, непосредственно знакомых друг с другом и посещающих мероприятия своих организаций, соответственно, можно считать, что у каждой организации есть своя община.

Методами исследования были выбраны наблюдение и интервью, как дающие возможность собрать данные о ценностях, поведении и практиках, существующих внутри указанных общин. Был разработан интервью-гайд, он состоял из нескольких блоков: первый был направлен на выяснение того, как информант понимает свою идентичность и почему; второй был посвящен вопросам про организацию информанта, отношениям внутри общины и роли организации в его/ее жизни; в третьем блоке задавались вопросы о религиозности информанта, соблюдении заповедей, отнесении себя к направлениям иудаизма. Всего было собрано девять полу-

структурированных интервью (пять мужчин, четыре женщины, в возрасте от 18 до 29 лет) продолжительностью в среднем около часа. В процессе наблюдения был использован гайд наблюдения, также были проведены полевые интервью. Всего написано 12 дневников наблюдения, собранных на различных мероприятиях четырех организаций. Наблюдение было включенным, о том, что мы проводим исследование, знали как организаторы, так и участники мероприятий. Продолжительность одного наблюдения составляла от двух до четырех часов.

Теоретическая рамка

В случае с еврейскими общинами говорить о сакральном можно в двух смыслах: в чисто религиозном, связанном с иудаизмом, либо в более культуросоциологическом смысле [Куракин 2018, 15–48], т.е. в смысле анализа определённых нарративов о сакральном в обществе, при этом сакральное не обязательно должно быть религиозным. И как мне кажется, более продуктивным будет именно второй вариант, поскольку современная еврейская молодежь, как уже отмечалось выше, становится все более светской (это будет также видно из анализируемых интервью) и не для всех информантов изучаемый нами здесь феномен будет иметь чисто религиозное значение.

Говоря о сакральном, в первую очередь мы, конечно, обращаемся к Дюркгейму [2018], который и ввел этот концепт в социологический язык. В «Элементарных формах» он определяет сакральное как нечто, имеющее абсолютную ценность для определенного сообщества. Он особо уточняет, что сакральным может быть как конкретная материальная вещь, так и что-то нематериальное, абстрактное [Дюркгейм 2018, 104]. Таким образом, мы можем говорить о сакральности таких абстрактных сущностей, как «идентичность» или «коллективное самосознание». Сакральному противостоит профанное, повседневное и в логике Дюркгейма с сакральным связано множество табу, которые защищают от профанации и осквернения. В конечном итоге, говорит Дюркгейм, сакральное, воплощенное в определенном предмете или чем-то ином, будет выражать сакральность всего общества для его членов. Но для Дюркгейма все же сакральное — это часть религиозного учения, обрядов и ритуалов.

Важным также является понимание сакрального у Мэри Дуглас, во многом опиравшейся на Дюркгейма в своих работах. В «Чистоте и опасности» [Дуглас 2000] она указывает, что одним из важных аспектов сакральности является ее «целостность», «завершенность». На основе своих собственных антропологических исследований Дуглас уточняет понимание сакрального, подразделяя его на «чистое» и «нечистое» [Дуглас 2000]³. В ее понимании «скверным» является нечто, находящееся не на своем месте, не вписывающееся в рамки категоризации, принятой в обществе. Так, показательной, особенно учитывая тематику данной статьи, является глава 3 «Чистоты и опасности» [Дуглас 2000, 73–93], где Дуглас анализирует правила кашрута в иудаизме. Она приходит к выводу, что особенности диетарных правил обусловлены не «медицинскими» и «гигиеническими» соображениями (как считают некоторые исследователи), а тем, что «запрещенные к употреблению» животные оказываются неопределенными в рамках системы различий (свинья — парнокопытное, но жвачное животное, в отличие от коровы, например).

И здесь возникает проблема «амбивалентности сакрального», как она сформулирована в одноименной статье Д.Ю. Куракина [Куракин 2011]. Суть в том, что в современной дюркгеймианской литературе оппозиция «чистое/скверное» часто отождествляется с оппозицией «сакральное/профанное», что в корне не верно, так как размывает в итоге аналитические категории. Другая же возможная интерпретация, это наличие отдельного класса объектов «сакральных нечистых», которые существуют независимо от «чистых». Это, в свою очередь, ломает изначальную стройную теорию Дюркгейма, в которой оппозиция сакрального и профанного проистекает из оппозиции коллективных и индивидуальных практик и связанных с ними эмоций. Эта линия аргументации также не ведет к удовлетворительным результатам, поскольку заставляет выдумывать новые связи эмоционально заряженных ритуалов с новым типом объектов, что также размывает аналитические категории. По версии Куракина, «скверное» является производным «трангрессии» между сакральным и профанным

³ Важно уточнить, что, как и Дюркгейм, Мэри Дуглас опирается в своём исследовании сакрального на работу Робертсона Смита «Лекции о религии семитов» [Robertson Smith 2002], поскольку именно он обозначил различие «чистого» и «скверного», по крайней мере, это общепринятый факт [Куракин 2011].

[Куракин 2011, 56]. То есть взаимодействие сакрального и профанного создает *временную* категорию «скверного», при этом никак не изменяя содержания ни сакрального, ни профанного. Говоря проще, «скверное» — это сакральное, находящееся не на своем месте, что вызывает множество негативных эмоций, связанных с этой «дисгармонией».

Это важно проговорить еще раз для дальнейшего понимания непосредственных результатов исследования данной статьи. В итоге мы имеем два четких различия: «сакральное/профанное» и «чистое/скверное». Первое является предзаданным различием для всего социального мира в дюркгеймианской логике, оно есть до религии, политики, науки и проч. Второе же является *маркером* отношений между первой парой различий: если логика деления на сакральное и профанное не нарушена, мы считаем сакральное «чистым», в случае же если оно находится не на своем месте, взаимодействует с профанным, мы говорим о сакральном «нечистом» т.е. «скверном». То есть мы имеем дело с определенной *системой различий*. На нее дальше насаживаются другие бинарные оппозиции, которые делают систему более разветвленной и комплексной, тем не менее в ее основе будет находиться именно эта пара бинарных оппозиций. Содержание же данных категорий и внутренние подкатегории будут зависеть от особенностей сообщества. Такую систему различий предлагается вслед за Мэри Дуглас именовать культурой, поскольку: «от прочих систем различий культуру отличает то, что различия, образующие культуру, эмоционально маркированы» [Куракин 2011, 59].

Важно заметить, что данное концептуальное решение, как и дальнейшее исследование с использованием данных категорий, становится возможно благодаря ресурсам культурсоциологии [Александр, Смит 2010], а в первую очередь благодаря переносу дюркгеймианской логики основополагающей роли оппозиции «сакрального/профанного» с чисто религиозного исследования на понимание культуры в целом, поскольку это дает нам возможность исследовать современные социальные процессы гораздо тоньше. Так, в случае если бы мы оставались в чисто дюркгеймианской логике, то не смогли бы увидеть в еврейской молодежи ничего, кроме общей тенденции к «оповседневливанию» и «профанации» религии в современном обществе. Что можно сказать

в логике, описанной чуть выше, автор постарается показать в данной статье.

Основной аргумент данной статьи состоит в том, что таким сакральным для еврейских сообществ является «еврейство», понимаемое как особая принадлежность к еврейскому народу, выражающаяся в особых атрибутах: религиозных и нерелигиозных практиках, символах, памяти о предках, родовой принадлежности и самоощущении. При этом сакральной является не просто собственная принадлежность, но также и еврейство других членов сообщества, о чем речь пойдет ниже, поэтому важно не совершать ошибку и не отождествлять, собственно, еврейство в сакральном понимании и личную еврейскую идентичность, ибо вторая является всего лишь одной из составляющих первой.

Результаты

Начнем с системы различений. Как уже было сказано выше, важной их составляющей является разделение на «чистое» и «скверное», это будет относиться к сфере «сакрального», однако не стоит забывать о категоризации в сфере «профанного», так как во многом различия в соотношении тех или иных феноменов с этой трехчастной системой (сакральное чистое/сакральное нечистое/профанное) и будут определять разницу между исследуемыми сообществами.

Галаха

Как уже было сказано, еврейство является сакральным не только в значении собственной принадлежности, но также в отношении чужой принадлежности или своей собственной потенциальной принадлежности к евреям:

«Ну если говорить честно, то меня нельзя считать евреем, потому что у меня мама не еврейка <...> я не могу быть по-настоящему евреем вот, из-за того, что я [еврей] по дедушке, и я не проходил гиюр» (М, 18, реформистская организация)⁴.

В ответ на вопрос: *“что для тебя значит быть евреем”?*

«Когда у меня мама еврей, и у нее мама еврей, и у нее мама еврей» (М, 22, ортодоксальная организация).

⁴ Используются следующие обозначения для цитат из интервью: (пол, возраст, община).

Как мы можем заметить, «быть евреем» для многих означает именно родовую принадлежность. В традиционном понимании еврей определяется по «Галахе» — системе иудейских законов, таких евреев еще называют «галахическими». Это евреи по материнской линии, чаще всего определяется родство до третьего колена. То есть здесь мы видим особое отношение к «еврейству» и своей принадлежности к нему. Называться «евреем» можно лишь при соответствии определенным правилам, и отнесение себя в случае несоответствия считается «скверным». Последняя цитата очень показательна в этом отношении, этот вопрос «Что значит быть евреем?» задавался почти всем членам общины, которые контактировали с автором статьи и коллегами при непосредственном проведении этнографического наблюдения. После отрицательного ответа ничего плохого не происходило, отношение не ухудшалось, но мы не можем сказать, что было бы после положительного и сравнить, допустим, отношение к галахическим и не галахическим евреям, тем не менее сам факт вопроса говорит о его важности как некоего маркера и способа отнесения к определенной категории в системе различий. Как потом было объяснено автору статьи одним из членов общины, данный вопрос также имел целью определение миньяна. Более подробно об этом различии и его роли можно прочесть в этом номере журнала [Жихаревич 2025].

Важность этого маркера заключается в том, что он позволяет определить также и возможность осквернения с точки зрения определенной системы различий:

«[Один знакомый человек] к “Гилелю” не очень хорошо относится, потому что они допускают к себе не евреев и не галахических евреев, это не очень правильно с его точки зрения» (М, 20, ортодоксальная организация).

Соответственно в данной системе различий допуск к «еврейству», к еврейской общине, людей, не являющихся евреями в ортодоксальном смысле, считается скверным. При этом в случае с реформистскими организациями этническая принадлежность отходит на второй план, а важнее оказывается соблюдение заповедей: *«Чем больше я соблюдаю, чем больше правил я знаю и придерживаюсь их, тем с более чистой совестью я любому еврею, вне зависимости от его течения, могу сказать, что я такой же еврей, как и ты» (М, 29, реформистская организация).*

Кашрут

Другим показательным примером будет являться работа системы различений в условиях, когда однозначное помещение в зону «сакрального чистого/нечистого» невозможно. Рассмотрим эту ситуацию на примере соблюдения кашрута — в широком смысле это система ритуальных правил определения соответствия чего-либо Галахе, в узком смысле это слово обозначает систему определения пригодности еды к употреблению по иудейским нормам.

Так, например, в ситуации когда кошерная еда недоступна:

«Но суть в том, что, когда у евреев есть вопрос, какое взять мясо: халяльное или просто светское, я так его назову, то, типа, здесь меньшее из зол. Но это не значит, что халяльное мясо есть можно. Просто это меньшее из зол. А лучше вообще взять что-то веганское, если есть рядом» (М, 20, реформистская организация).

То есть в данном случае задействуется определенная иерархия ценностей: кошерное — веганское — халяльное — светское. Мы наблюдаем некоторый градиент от абсолютно сакрального чистого к абсолютно профанному, при этом граница между ними проходит по бинарной оппозиции «кошерное/некошерное» и далее следует градиент некошерных блюд. Критерием для определения чистоты служит вероятность принятия скверной пищи, т.е. в халяльной еде точно не будет свинины, а в вегетарианской мяса вовсе. Здесь можно проследить логику, о которой писала Дуглас [2000], а именно понимание «чистого как упорядоченного». Обычная еда представляет собой смесь разнообразных продуктов, способов приготовления и т. д., в свою очередь халяль предполагает определенные правила и порядок в готовке и продуктах. Хотя халяльные критерии и не совпадают с кошерными, они «чище» обычной неупорядоченной пищи. Однако в таком случае не совсем ясно положение веганской пищи, поскольку там есть всего лишь один принцип, запрещающий продукцию любого животного происхождения, что делает вариант с объяснением через сакральное сильнее.

Таким образом, разделение на «чистую» и «нечистую» пищу непосредственно влияет на поведение и решения, которые принимает носитель такой системы. Что интересно — данная система различений находится выше, чем разделение на чистое и грязное с позиции гигиены, так наш информант объяснил свой выбор халяльного заведения:

«Несмотря на то что у них чуть подороже, и меня все пугают, что у них плохая еда, что у них люди травятся, что у них антисанитария с тараканами, я все равно хожу только к ним» (М, 20, Гилель)

И тут оказывается, что на самом деле деление на «чистое» и «нечистое» не такое простое как кажется. Оно многоуровневое: да, есть кошерная еда, наиболее рекомендованная к потреблению, но также есть и другая еда, которую лучше не есть, но если нет кошерной, то надо выбирать такую, при готовке которой соблюдается больше правил, и они ближе к кашруту. И при этом как бы ни была «нечиста» еда с точки зрения гигиены, она все равно чище другой возможной еды, в которой есть риск встретиться со «скверным». Это еще раз убеждает в тезисе о том, что «медиалистский» или «гигиенический» аргумент в спорах о причинах правил кашрута несостоятелен [Дуглас 2000]. Тем не менее информанты активно его воспроизвели: *«Некоторые вещи я просто считаю уже настолько устаревшими, что их соблюдение было когда-то оправдано какими-то, наверное, возможно, [интересами] безопасности своего здоровья, сейчас же [это] является просто ересью» (Ж, 23, ортодоксальная организация).*

«Мне так легче, ну, типа, условно, здоровью моему легче от этого становится. Я считаю, что неглупые люди это все писали, значит, наверное, не зря это в такую норму перешло, прям религиозную» (М, 21, реформистская организация).

Развивая тему кашрута и распознавания, некоторые из наших информантов были не согласны с общепринятой трактовкой кашрута и использовали свои собственные:

«Инф: Я не со всеми указаниями кашрута согласна. То есть я согласна с тем, что написано в Торе, но я не согласна с трактовкой, например, нельзя курицу в молоке.

Инт: Почему?

Инф: Потому что мы все еще отсылаемся, типа: “не вари козленочка в молоке матери его”. И ты такой: “но это не козленочек, это цыпленочек”» (Ж, 20, реформистская организация).

Соответственно, здесь мы видим расхождение общепринятой традиции трактовки и практики с личной попыткой буквально следовать священному тексту: если написано, что нельзя есть мясо с молоком, то важно определить, что такое мясо. А мясо в данном случае определяется иначе:

«Если я что-то не соблюдаю, я чаще всего могу объяснить, почему я это не соблюдаю. Я позволяю себе есть курицу в молоке, потому что

курица — не мясо, так [раввин N] сказал» (Ж, 20, реформистская организация).

То есть внутри деления на кошерное/некошерное можно найти деление на мясо/не мясо, что позволяет использовать деление на мясо животных, птиц и рыбу в качестве аргумента при применении различения. При этом все равно идет апелляция к авторитету, в данном случае раввина как толкователя писания.

В терминах культурсоциологии можно сказать, что поскольку в кашруте существует деление на «мясное» и «молочное», смешение их вместе порождает «скверное». При этом и то и другое может мешаться с профанным, то что в традиции называется *парве* (ивр. פָּרָוֶה)⁵, не порождая при этом скверного (при соблюдении определенных правил). Таким образом, профанное по своей сути деление на мясо/птицу/рыбу замещает религиозное деление на мясо/молоко, вернее в определении мяса главенствующую роль начинает играть не религиозное, а обыденное деление. Однако правила употребления сохраняются.

На этих двух примерах можно рассмотреть разное взаимодействие двух систем различения: профанной и религиозной. В первом случае религиозная превалирует, санитарные правила оказываются менее важными, чем риск столкнуться со скверным. Во втором же случае обыденные категории оказываются над религиозными, само скверное переопределяется так, что ранее табуированный контакт, порождавший «нечистое», теперь профанизирован и не порождает. Однако это можно прочесть и иначе: назовем первую критической, а вторую догматической. Тогда обе системы различения будут отсылать в своей сути к правилам и «сакральному», меняется лишь граница между сакральным и профанным, само же сакральное остается. При этом было бы ошибкой считать этот переворот порождением «секуляризации», т.е. отчасти это может быть и так, тем не менее стоит учитывать, что оправдание идет через апелляцию к тексту Торы и словам раввина, как интерпретатора Торы, соответственно, здесь имеет место не профанация, а переопределение границ сакрального. А значит, в обоих случаях действует система различений, связанная непосредственно с «еврейством», и при совершении действий

⁵ При этом контакт парве с мясным или молочным при приготовлении все равно порождает скверное.

в соответствии с ней «еврейство» поддерживается как сакральное. Почему так происходит, и как это связано с направлениями иудаизма поговорим ниже.

Религия, нация и отношение к Израилю

Другое входящее в систему различие — это различие религии и нации. Для многих информантов деление на иудеев и евреев было достаточно значимым. Можно выделить несколько вариантов того, как это различие проводится и что оно означает.

Первый вариант, назовем его «ортодоксальным», в нем главной будет религия, она будет сакральной, в то время как национальность будет относиться к профанному. Для данной системы характерно мнение, что для того чтобы считаться евреем, нужно быть иудеем:

«Ну быть евреем значит быть иудеем, соблюдать традиции» (М, 19, реформистская организация).

Второй же вариант, «националистический», наоборот, сакрализует нацию, ставя религию на подчиненные позиции, при этом он как раз связан с реформизмом.

«Реформисты — это более такое политическое национальное движение. Ты выбираешь иудаизм, не потому что веришь в Бога и веришь в него именно так, а потому что это твои предки, это твои традиции, потому что это люди твоего народа, вот так это все происходит» (М, 20, реформистская организация)

Для обеих позиций, однако, важность соединения нации и религии не оставляет сомнений, важен порядок подчинения: что главное, а что второстепенное, нация или религия. Эта схема будет дополнять изложенную выше концепцию деления еврей/не-еврей. Однако в обоих случаях еврей, не считающий себя иудеем, будет отклонением от нормы, поскольку он посягает на принадлежность к сакральному «еврейству», и в обоих случаях это положение дел объявляется скверным: в ортодоксальном варианте, поскольку не подпадает под критерии, а во втором, «националистическом», поскольку не следует указанным предписаниям. То есть, несмотря на структурное различие, следствия из этих позиций практически одинаковые. Однако если в первом случае человек не будет в целом считаться евреем, то во втором его принадлежность к «еврейству» не будет оспариваться.

Частью «еврейства» как сакрального также является отношение к Израилю и репатриации. В понимании некоторых наших информантов их конечной целью является репатриация в Израиль, поскольку они считают это правильным как с национальной, так и с религиозной точки зрения:

«Не жить в Израиле, это грех, потому что Бог тебе определил твое место, как рабу, где ты должен находиться. А если ты там не находишься, значит, ты не выполняешь указания Бога <...> Поэтому все евреи должны вернуться в Израиль» (М, 20, реформистская организация).

Соответственно, здесь есть два сакральных элемента: еврейский народ и Израиль. Следуя логике из цитаты выше, эти сакральные элементы должны находиться вместе. Весь остальной мир понимается как профанное, в нем живут не-евреи, которые не являются богоизбранными рабами. Следовательно, смешение профанного и сакрального — профанной земли и сакрального народа порождает здесь скверную ситуацию, ощущение нахождения не на своем месте, и в этом случае репатриация выступает как средство восстановления целостности сакрального. Этому способствуют и многие еврейские организации, о чем нам эксплицитно сообщали информанты:

«Цель “Гилеля” — это вернуть всех евреев в Израиль» (М, 20, реформистская организация).

И по мнению информантов, эта цель выполняется:

«Раньше было больше евреев, но организация работает очень эффективно, евреи едут в Израиль, поэтому здесь их стало меньше <...> очень эффективно все работают, все уезжают в Израиль» (М, 18, реформистская организация).

И здесь для более полного рассмотрения следует воспользоваться теорией лиминальных переходов Виктора Тёрнера [Тэрнер 1983]. В его понимании лиминальный переход совершается в три фазы: разделение, лиминальность, воссоединение. Таким образом, в нашем случае разделением будет являться тот момент, когда человек узнал о своей еврейскости, лиминальной будет фаза, в которой он изучает иврит, находится в общине и готовится к репатриации, а воссоединением, соответственно, сама репатриация. Лиминальный переход по Тёрнеру часто ассоциируется со смертью и перерождением, подтверждения чего можно найти и в нарративах наших информантов:

«Уехать в Израиль, репатриация — это буквально в переводе “вознестись к корням”» (М, 20, реформистская организация).

При этом такая классификация релевантна лишь для людей, которые до этого не были активно вовлечены в еврейскую культуру. Для людей же, считающих себя евреями с рождения и имеющих право на репатриацию, первая стадия будет выглядеть иначе — как принятие решения о репатриации. Либо же мы можем концептуализировать это иначе, как то, что такие люди изначально пропускают первую стадию отделения и переходят сразу к лиминальности. И здесь оказывается, что нахождение в общине будет представлять из себя затянувшуюся лиминальность, переход как бы совершается, но из-за отсутствия четких границ затягивается в стадии *communitas*. Для Тёрнера *communitas* — это особое состояние, в котором все члены общины переживают лиминальный переход одного из своих членов, в этот момент иерархии становятся менее выраженными либо вообще исчезают.

Но при этом, по Тёрнеру, лиминальность не может длиться вечно, рано или поздно она заканчивается. В таком случае можно утверждать, что затянувшаяся лиминальность в стадии *communitas* в итоге сама становится особым сообществом. Возникает соперничество двух определений сакрального: для кого-то Израиль является сакральным, а для кого-то нет. Однако сакральность еврейства, как общности, не ставится под сомнение в обоих случаях:

«В Израиле живут израильтяне, а евреи живут по всему миру» (М, 22, ортодоксальная организация).

Сакральное в нарративах о религии и культуре

Теперь можно наконец перейти к более общим суждениям о взаимоотношениях религии, еврейства и непосредственно молодежных организаций. Для этого проанализируем нарративы о сакральном, которыми с нами поделились информанты. Всего можно выделить два противоположных нарратива «консервативный» и «прогрессивный»⁶, каждый из которых повествует о том, что считать сакральным и от чего его стоит защищать.

⁶ Автор намеренно избегает оппозиции ортодоксальный/реформистский в описании нарративов, поскольку их элементы встречаются у представителей обоих направлений.

Консервативный нарратив

В первом нарративе повествуется о роли иудаизма (чаще всего ортодоксального) в сохранении еврейства. Он постулирует тождественность религии и этничности. Ортодоксия здесь выступает хранителем духовного, традиций и заповедей предков, которые выступают здесь в качестве содержания «сакрального еврейства»:

«Ортодоксальный иудаизм важен, только благодаря нему евреи как бы и существуют, если бы не было ортодоксального, то евреи давно бы уже растворились и ассимилировались» (М, 25, ортодоксальная организация).

В этом нарративе мы видим две составные части: сакральное — еврейство, и профанацию — растворение и ассимиляцию евреев. Причем именно здесь сакральное тесно связано с религиозностью:

«Религия изначально по сути своей — это ультраконсервативная вещь, очень зажатая в конкретные рамки патриархата. <...> в религии должна быть вот эта вот нотка чего-то такого вот духовного» (М, 22, ортодоксальная организация).

В консервативном нарративе гораздо больше проявляется стремление к чистоте и целостности еврейства, это может быть следствием большей эмоциональной вовлеченности в ритуальные и религиозные практики. Так, встреча Субботы в Молельном зале полностью подходит под описание Дюркгеймом «effervescence» — сильного чувства единения, вызываемого коллективным ритуалом, которое, собственно, и порождает эту эмерджентную сущность сакрального и сообщества целиком [Дюркгейм 2018]:

«Здесь была важна именно эмоционально монотонная начитка, каким-то распевом, но когда они начинали петь, они прям стояли и в такт били по столу, и вот они все вот так вот стоят, бьют, бьют, раскачиваются и поют на иврите “Встречу субботы”» (дневник № 12, Молельный зал «Хабад»).

Там же мы можем увидеть проявление особой «чистоты» и защиты от «загрязнения» и «осквернения» в отношении сакрального в его религиозном понимании, а именно в отношении к женщине:

«Женщины сидят за ширмой. То есть справа в углу, сразу входишь, и направо стоит стол круглый и ширмочка, и она закрывает» (дневник № 12, Молельный зал «Хабад»).

Поскольку согласно заповедям, женщины не могут принимать участие в обрядах наравне с мужчинами, в Синагогах они располагаются отдельно друг от друга. Устройство данного Молельного зала не предполагало второго этажа, поэтому была использована ширма. «Неполноценность» женщины видна также и в аспекте того, что, по мнению некоторых наших информантов, согласно ортодоксальным традициям, женщина не может быть раввином: *«Вот есть обрезание, обряд, да, и это как бы договор с Богом у мужчины. А женщина не может такой обряд провести, поэтому у нее нет договора с Богом, а значит, она не может быть раввином»* (М, 25, ортодоксальная организация).

Обратной стороной этого нарратива является отношение к реформистскому направлению иудаизма. Его можно охарактеризовать как негативное как раз из-за того, что реформизм, по мнению ортодоксов, занимается осквернением религии, что составляет опасность для сакрального «еврейства».

«Реформистские синагоги пытаются опосить религию, но это не для всех. <...> Большинство светских историй и организаций, они все реформистские по большому счету. Потому что они неформальные» (М, 22, ортодоксальная организация).

«Одна из девушек сказала, что уважает ценности реформизма, но ортодоксальные мероприятия кажутся ей более “атмосферными”, так, например, на шаббате в ее общине запрещено использовать телефоны, а члены общины собираются вместе в столовой при синагоге за большим столом» (дневник № 10, ортодоксальная организация).

Прогрессивный нарратив

Второй нарратив — прогрессивный. В нем проявляется совсем иное понимание еврейства как сочетания культуры, национальной идентичности, памяти и индивидуальной свободы.

«И понимаешь, и евреи поняли, что, блин, вообще мы на своем родном языке не говорим, что у нас танца национального нет, одежды национальной нет, типа, ничего подобного нет. И евреи и так ассимилировались почти» (М, 20, реформистская организация).

По сути, и сакральное, и опасности для него здесь определяются также: еврейство и ассимиляция. Однако важным отличием является новый атрибут еврейства как сакрального: свобода. И в связи с этим возникает коренное отличие в сути осквернения. Для консервативного нарратива осквернение заключалось в про-

фанагии, оповседневливании и «опопсении» еврейства. Это связано с пониманием традиций, заповедей и религии как сакрального, соотнесенного с еврейством. В то же время в прогрессивном нарративе сакральной оказывается свобода самоидентификации и личная связь с еврейством. В таком случае ритуалы и догматы оказываются в той или иной степени в сфере профанного, как способы выражения своей принадлежности к еврейской общности. И именно поэтому попытки сделать их сакральными вызывают негативные эмоции, сравнимые с чувством «осквернения святого» в консервативном нарративе. В терминах Мэри Дуглас, исходя из понимания сопричастности с еврейством как некоторой целостности, для носителей прогрессивного нарратива скверным будет нарушение их свободы чувствовать себя евреями так, как они хотят, и это будет тоже нарушением целостности: того единства и сопричастности с «еврейским народом», которое они сами ощущают. Нарушение свободы мешает чувствовать себя частью сакрального целого, что расценивается как осквернение.

«Типа, если ты что-то не можешь, не делай, потому что это может навредить тебе. И эту позицию я распространяю не только на телесную жизнь, но и на ментальную. <...> Просто потому что тебе кажется, что это тебя ограничивает, что ты сам себя некомфортно в одежде чувствуешь. В плане, полностью покрытой тебе не нравится ходить, так не ходи. Потому что лучше ты будешь счастлив и способен вести диалог с Богом в положительном настрое и думать о Боге, чем ты будешь постоянно думать о том, что, блин, а как же на меня люди смотрят, мне некомфортно, я чувствую себя плохо» (Ж, 20, реформистская организация).

Из-за этого возникает негативный нарратив об ортодоксии, как о чем-то, что мешает свободе чувствовать себя евреем:

«(В реформизме) мне нравится чувство свободы. Ортодоксия более догматична и более требовательна в вопросе, там, соблюдения, в вопросе <...> знания» (Ж, 20, реформистская организация).

«Люди, которые светские или неверующие, им некомфортно ходить к ортодоксам, где тебя всегда заставляют делать что-то, ограничивать свою свободу» (М, 20, реформистская организация).

Также, помимо свободы личной, в прогрессивном нарративе важно и гендерное равенство, так, например, во время одного из наблюдений в STARS, между участниками завязался спор: «Что,

женщина-раввин хуже прочитает проповедь, чем мужчина?» (дневник № 9, STARS)⁷.

Таким образом, мы имеем два полярных нарратива о двух направлениях иудаизма, в которых, по сути, речь идет об одном и том же — о сохранении еврейства от профанации и осквернения, но из-за того, что сама суть сакрального понимается по-разному, разными оказываются и способы защиты, и отношение к другим. В случае консервативного нарратива, защита видится в культивации традиции и религиозности, в то время как в прогрессивном, наоборот, в открытости и распространении своей культуры на менее религиозных евреев, позволяя им самим чувствовать себя частью еврейской общины на комфортных им условиях.

Важно, что эти нарративы, хоть и связаны с направлениями иудаизма, не могут быть тождественны им. В каждой общине можно найти носителей обоих нарративов, это могут быть как более прогрессивно настроенные ортодоксальные евреи, так и догматично настроенные реформисты. Игрет роль то, как определяется сакральное и профанное, входит ли традиция и религия в часть сакрального или понимается как профанное и средство для объединения общности. Именно это делает носителей того или иного нарратива сторонниками той или иной концепции иудаизма.

Структура организаций и различия

Здесь мы переходим к следующей части, а именно к связи систем различения, культурных нарративов и структуры сообществ. Как писала Мэри Дуглас, системы различения (культуры) непосредственно зависят от выраженности в сообществе двух аспектов: групповой сплоченности (group) и внутренней классификации (grid) [Douglas, 2007]. Первое выражается в том, как группа проводит границу между собой и внешним миром, а второе — в том, насколько диверсифицированным является отношение к члену группы в зависимости от его позиции внутри нее.

⁷ Тот факт, что этот спор произошел в STARS'е, скорее ассоциируемом с ортодоксальным иудаизмом, говорит, во-первых, в пользу того, что нарративы не связаны с конкретными организациями и направлениями иудаизма; а во-вторых, о том, что структура организации допускает дискуссию. Сложно представить подобный спор в более иерархичной и консервативной организации.

В случае с еврейскими общинами Петербурга, в которых проводилось исследование, мы можем разместить их в этом двумерном пространстве так, как будет показано ниже, при этом стоит отметить относительный характер данного расположения, поскольку для более точного все же недостаточно данных:

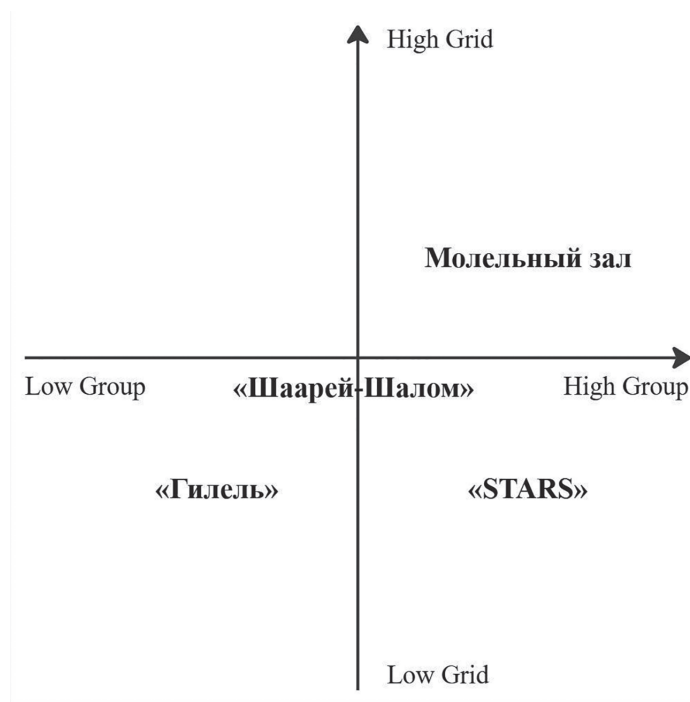


Рис. 1. Иллюстрация относительного расположения еврейских организаций по шкалам group-grid

«Гилель» окажется в low-group low-grid квадранте. Это связано с тем, что сообщество достаточно открытое, в него пускают почти всех желающих:

«Здесь [на празднике, организованном “Гилелем”] есть люди из разных мест, в основном из Гилеля, но есть люди, которые участвуют в других организациях, помимо Гилеля» (дневник № 5, «Гилель»).

Каких-то особенных атрибутов, выражающих принадлежность к общности, выявить не удалось, посещение мероприятий необязательно. Как говорили информанты, часто они живут «жизнью

обычных петербуржцев, но иногда заходят в “Гилель”» (дневник № 5, «Гилель»). Также нередки случаи, когда люди состоят в иных организациях помимо «Гилеля», что помещает его в low-group позицию. Участники все более-менее равноправны, сложно выделить людей, которые являются организаторами, если не знать заранее, поскольку с участниками они общаются на равных, то же самое с «мадрихами»⁸, у них нет отличительных знаков, можно только знать в лицо, при этом строгой иерархии в общении и взаимодействии обнаружить не удалось, что помещает общину в low-grid позицию.

В high-group high-grid окажется община Молельного зала на Васильевском. Высокая групповая солидарность, выраженная в том, что все друг друга знают, ходят и общаются семьями. Внешние атрибуты ортодоксального еврейства также вписываются в понимание high-group, так как позволяют сразу отличить члена общины, от внешнего человека (как минимум ортодоксального еврея, от неортодоксального). Жизнь члена общины четко структурирована:

«Обязательно нужно ходить [в общину] по-хорошему. Нужно ходить по утрам каждый день молиться. Заниматься обучением конфессиональным. И шاباتы посещать, праздники» (М, около 20).

Grid проявляется в четко распределенных ролях как в момент молитвы, так и после нее. Распределено все: место, которое занимают женщины; место, где находятся несовершеннолетние дети; где находятся совершеннолетние мужчины; отведена роль хазана, который непосредственно читает молитву:

«То есть там как бы два столика по краям. Один за ширмой — женский, а другой просто столик. И там сидели совсем юные ребята, где-то лет 10 им было, они не были сильно вовлечены в религиозную часть, но на каких-то особенно важных моментах молитвы они включались». (дневник № 12, Молельный зал).

STARS окажется в квадранте high-group low-grid. Групповая солидарность здесь довольно высокая, информанты связывают свою жизнь с общиной, находят друзей и даже заводят семьи: *«Во-первых, у меня все расписание строится из занятий STARS’а, а во-вторых, я познакомилась с большим количеством людей, интересных и разносторонних <...> у нас вот две-три пары есть, и всё, и рабанит*

⁸ Буквально, в переводе с иврита «проводник», «вожатый» — человек в молодежной организации, выполняющий роль «наставника» для младших участников.

сразу же такая: “Всё, хупа”⁹. Мы ждем еще одну хупу. Вот, если, например, смотреть на прошлые выпуски STARS’a, то есть ребята, которые сильно старше нас, то реально две трети STARS’a создали семью» (Ж, 23).

При этом по шкале grid хотя STARS будет ниже Молебного зала, тем не менее определенная иерархия все же есть, например, она выражается в том, что есть администратор инициативной группы, раввин, который проводит занятия. Но все же «ячеистости» и «позиционности» здесь меньше: «Все сидят вокруг, за столом, мы сели сбоку, чтобы не мешать. Во главе стола сел раввин. Они обсуждали Тору, читала вслух [администраторка], потому что другие не особо вызвались» (дневник № 9, STARS).

И, наконец, «Шаарей-Шалом» окажется где-то посередине как на group- так и на grid-шкале: «Для кого-то община — это как бы прийти одному, ни с кем не контактировать, слушать молитву, поразбирать Тору, поучиться Торе. Помолиться в субботу и все. <...> там [в ортодоксальной синагоге] община — это скорее про общность. А здесь “община” — это скорее про общее место» (Ж, 20).

«Естественно, там есть, как в любом достаточно большом коллективе, несколько кругов по интересам, так скажем. Кто-то относится, там, не знаю, к каким-то явлениям и вещам, я не знаю, к кашруту, к правилам питания, к каким-то конкретным философам, мудрецам, да, кто-то относится так, кто-то относится иначе, и на этом фоне все разделяются. В целом стиль жизни у всех разный. Возрастные категории, естественно, тоже играют свою роль. < ... > Для меня это важная часть, что я могу прийти с приятными людьми, встретить субботу, а потом ее и провести еще [вместе], и проводить, возможно. Так что, да, для меня важно посещение общины» (М, 29).

Соответственно, она представляет возможность проводить время и «чувствовать себя евреем» так, как это хочется членам общины. Нет какого-то группового давления или серьезного разделения «мы/они» и отграничения от внешнего мира. Следовательно, group будет средним. Grid же все же выше, чем, допустим, в «Гилеле», поскольку есть более серьезная религиозная иерархия, есть раввин, есть люди, которые проводят молитвы и шаббаты. Но при этом организация менее строгая чем в ортодоксальном

⁹ В узком смысле — балдахин, под которым стоят жених и невеста, во время традиционной еврейской свадьбы, в широком смысле сама свадебная церемония.

Молельном зале. Сравнить со STARS'ом в данном случае тяжело, из-за недостаточности данных, можно предположить, что по grid они примерно на одном уровне, возможно выше.

Конечно, расположение общин достаточно приблизительное, для более четкого понимания необходимо более глубокое исследование, однако, уже исходя из вышенаписанного, можно проследить связь между структурой систем различений и структурой общин. Члены общин с высоким group, вероятнее всего, будут помещать свою общину в «сакральное», тем самым проводя более четкую границу между собой и «другими». В свою очередь, высокий grid будет соотноситься со степенью принятия «консервативной» культуры, в которой сакрализуется сама традиция, поскольку четкие догматы инкорпорируются в систему различений, а низкий grid будет соответствовать более «прогрессивному» нарративу, способствующему надстройке над общинной системой различений, своих собственных, соотнесенных с личными принципами классификации.

Заключение и дискуссия

Эта статья является попыткой решить две задачи: написать теоретически обоснованную статью и сделать ее этнографически насыщенной. Конечно, автор не претендует на открытие новых истин и признает, что в статье не раскрыта и половина всего, что есть интересного в еврейских общинах Петербурга. Так, в силу своей труднодоступности и ограниченности ресурсов исследователей община Молельного зала на Васильевском не была представлена должным образом. Также не были затронуты и более старшие, не относящиеся к молодежному центру «STARS» посетители Большой Хоральной синагоги в Санкт-Петербурге. А главное — не были освещены другие еврейские организации, действующие в Санкт-Петербурге.

В итоге подтвердилось многое из того, о чем говорилось в начале. Мы действительно можем наблюдать переосмысление молодыми евреями многих вещей, связанных с сакральным: правил кашрута, отношения к Израилю, понимания роли общины в собственной жизни. Для кого-то посещение общины является важным, а для кого-то скорее приятным дополнением к еврейской идентичности. Это все согласуется с тем, о чем писали Ханин,

Писаревская и Эпштейн [Ханин и др. 2013]. Действительно, для многих, например, для того, чтобы считать себя евреем не обязательно ходить в синагогу, жить в Израиле и соблюдать заповеди. Однако, что не менее важно, для всех наших информантов действительно важно чувствовать свою принадлежность к еврейскому народу. Собственно, это и можно выразить тем понятием «еврейства как сакрального», о котором было сказано ранее. Несмотря на разное понимание еврейства в деталях, у них есть общие черты — это культура, традиции, общая память и история. Указываемого авторами расхождения между «словами» и «делами» выявить не удалось, во многом потому, что мы исследовали уже включенных в общину молодых евреев, которые, так или иначе, встроены в определенные коллективные практики.

Во многом результаты, касающиеся реформистских общин и прогрессивного нарратива, соотносятся с изученными ранее кейсами [Носенко-Штейн 2015, Шишигина 2019]. Новым является сравнение двух нарративов и выделение сакрального для каждого из них.

Также центральной частью данного исследования является связь непосредственно структуры общины, практик и принимаемых решений посредством введения понятия «системы различий», понимаемой как часть носимой культуры в культурсоциологическом и антропологическом смыслах. Данное понятие имеет большой объяснительный потенциал для дальнейшего изучения связей структур и практик, как писала Дуглас: «... классификация есть творение культуры, или, равно как некто может заметить — культура есть творение классификации» [Douglas 2007]. Как кажется, в статье удалось убедительно продемонстрировать, что в более сплоченных и иерархизированных структурах системы различий оказываются более строгими, а эмоциональная связь с сакральным сильнее. Что при этом не означает отсутствие сакрального в менее сплоченных и иерархизированных группах, а лишь говорит о его переопределении в соответствии со структурой сообщества и допущении большей вольности в его определении.

Литература

Александр, Смит 2010 — Александр Д., Смит Ф. Сильная программа в культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2010, № 9 (2). С. 20.

Винер 1999 — *Винер Б.Е.* Этническая идентичность у крупнейших меньшинств современного Санкт-Петербурга (по результатам полевого исследования 1997–1998 гг.) // Мир России. Социология. Этнология. 1999, № 8 (1–2), Article 1–2.

Гарапова 2018 — *Гарапова А.* Молодежь в синагоге г. Смоленска: Проблемы выбора идентичности // Тирош: Труды по иудаике. 2018. Вып. 17. С. 208–218.

Дуглас 2000 — *Дуглас М.* Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.

Дюркгейм 2018 — *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018.

Жихаревич 2025 — *Жихаревич Т.* Институциональная общность и разобщенность еврейской молодежи Санкт-Петербурга, Newish, готовится к выходу

Зеленина 2015 — *Зеленина Г.* Портрет на стене и шпроты на хлебе: Московские евреи между двумя «Сектами» // Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом. 2015, № 33 (3). С. 121–169.

Куракин 2011 — *Куракин Д.* Ускользящее сакральное: Проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011, № 10 (3). URL: <https://sociologica.hse.ru/2011-10-3/46796034.html>.

Носенко-Штейн 2014 — *Носенко-Штейн Е.* «Свое» и «Чужое» в современном российском городе: Еврейская сакральная география // Антропологический форум. 2014, № 23. С. 123–139.

Носенко-Штейн 2015 — *Носенко-Штейн Е.* Реформистский иудаизм в России: Конструирование «Нового еврея» // Вестник российской нации. 2015, № 5 (43). С. 93–104.

Тэрнер 1983 — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1983.

Ханин (Зеэв), Писаревская, Эпштейн 2013 — *Ханин (Зеэв) В., Писаревская Д., Эпштейн А.* Еврейская молодежь в постсоветских странах. М.: Институт востоковедения РАН, 2013.

Шайдук 2007 — *Шайдук О.* Конструирование еврейской идентичности посредством институционального воздействия (на примере общины Санкт-Петербурга) // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. 2007. Вып. 8. С. 241–252.

Шишигина 2018a — *Шишигина М.* Возрождение иудейской общины Перми в 1990-е гг.: Соотношение этнических и религиозных мотивов // Тирош: Труды по иудаике. 2018. Вып. 17. С. 198–207.

Шишигина 2018b — *Шишигина М.* Факторы конструирования религиозной идентичности представителей прогрессивного иудаизма: На

примере общины «Ле-Дор Ва-Дор» (г. Москва) // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. 2018. Вып. 18. С. 221–236. URL: <https://doi.org/10.31168/2658-3380.2018.18.5.1>.

Шишигина 2019 — Шишигина М. «Евреи по выбору»: Религиозная идентичность в прогрессивном иудаизме // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. 2019. Вып. 19. С. 267–283. <https://doi.org/10.31168/2658-3380.2019.19.5.2>.

Douglas 2000 — Douglas M. A history of grid and group cultural theory. Lecture in Toronto, Canada: University of Toronto, 2000.

Nosenko-Stein 2014 — Nosenko-Stein E. Still warm but getting colder: Changing ethnic identity of post-Soviet Jewry // Journal of Multilingual and Multicultural Development. No 35 (1). P. 27–42. <https://doi.org/10.1080/01434632.2013.845196>.

References

Alexander J., Smith P., 2010, Sil'naya programma v kultursociologii [Strong Program in Cultural Sociology]. *Sotsiologicheskoye obozreniye*, 9 (2), 20.

Viner B. E., 1999, E'tnicheskaya identichnost' u krupnejshix men'shinstv sovremennogo Sankt-Peterburga (po rezul'tatam polevogo issledovaniya 1997–1998 gg.) [Ethnic Identity Among the Largest Minorities in Contemporary St. Petersburg (Based on the Results of Field Research in 1997–1998)]. *Mir Rossii. Sociologiya. E'tnologiya*, No 8 (1–2), Article 1–2.

Garapova A., 2018, Molodezh' v sinagoge g. Smolenska: Problemy' vy'bora identichnosti [Youth in the Synagogue of Smolensk: Problems of Identity Choice] *Tirosh: Trudy' Po Iudaike*, issue 17, 208–218.

Douglas, M., 2000, *Chistota i opasnost': Analiz predstavlenij ob oskvernenii i tabu* [Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo]. Moscow, Kanon-Press-Cz.

Douglas, M., 2007, *A history of grid and group cultural theory*. Lecture in Toronto, Canada: University of Toronto.

Durkheim, É., 2018, *E'lementarny'e formy' religioznoj zhizni: Totemicheskaya sistema v Avstralii*. [The Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia]. Moscow.

Zelenina G., 2015, Portret na stene i shproty' na xlebe: Moskovskie evrei mezhdru dvumya "Sektami". [A Portrait on the Wall and Sprats on Bread: Moscow Jews between Two "Sects."]. *Gosudarstvo, Religiya, Cerkov' v Rossii i Za Rubezhom*, No 33 (3), 121–169.

Kurakin D., 2011, Uskol' zayushhee sakral' noe: Problema ambivalentnosti sakral' nogo i ee znachenie dlya "sil'noj programmy'" kul'tursociologii. [The Elusive Sacred: The Problem of the Ambivalence of the Sacred and Its

Significance for the “Strong Program” of Cultural Sociology]. *Sociologicheskoe obozrenie*, No 10 (3).

Nosenko-Stein E., 2014, “Svoe” i “Chuzhoe” v sovremennom rossijskom gorode: Evrejskaya sakral`naya geografiya. [“Ours” and “Others” in the Modern Russian City: Jewish Sacred Geography.]. *Antropologicheskij Forum*, No 23, 123–139.

Nosenko-Stein E., 2014, Still warm but getting colder: Changing ethnic identity of post-Soviet Jewry. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, No 35 (1), 27–42. URL: <https://doi.org/10.1080/01434632.2013.84519>.

Nosenko-Stein E., 2015, Reformistskij Iudaizm v Rossii: Konstruirovaniye ‘Novogo Evreya’. [Reform Judaism in Russia: Constructing the ‘New Jew’]. *Vestnik Rossijskoj Nacii*, No 5 (43), 93–104.

Xanin (Ze’ev), V., Pisarevskaya, D., E`pshtejn, A., 2013, *Evrejskaya molodezh` v postsovetiskix stranax* [Jewish Youth in Post-Soviet Countries]. Moscow, Institut vostokovedeniya RAN.

Shajduk, O., 2007, Konstruirovaniye evrejskoj identichnosti posredstvom institucional`nogo vozdejstviya (na primere obshhiny` Sankt-Peterburga). [Constructing Jewish Identity through Institutional Influence (the Case of the St. Petersburg Community)] *Tiresh. Trudy` Po Iudaike, Slavistike, Orientalistike*, 8, 241–252.

Shishigina, M., 2018, Vozrozhdeniye iudejskoj obshhiny` Permi v 1990-e gg.: Sootnosheniye e`tnicheskix i religiozny`x motivov. [The revival of the Jewish community in Perm in the 1990s: The relationship between ethnic and religious motives.]. *Tiresh. Trudy` Po Iudaike*, issue 17, 198–207.

Shishigina, M., 2018, Faktory` konstruirovaniya religioznoj identichnosti predstavitelej progressivnogo iudaizma: Na primere obshhiny` ‘Le-Dor Va-Dor’ (g. Moskva). [Factors in the Construction of Religious Identity among Representatives of Progressive Judaism: The Example of the Le-Dor Va-Dor Community (Moscow)]. *Tiresh. Trudy` Po Iudaike, Slavistike, Orientalistike*, issue 18, 221–236. URL: <https://doi.org/10.31168/2658-3380.2018.18.5.1>.

Shishigina, M., 2019, ‘Evrei po vy`boru’: Religioznaya identichnost` v progressivnom iudaizme. [‘Jews by Choice’: Religious Identity in Progressive Judaism]. *Tiresh. Trudy` Po Iudaike, Slavistike, Orientalistike*, issue 19, 267–283. <https://doi.org/10.31168/2658-3380.2019.19.5.2>.

Turner, V., 1983, *Simvol i ritual* [Symbol and ritual], Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya nauchnoy literatury.

Zhikharevich T., 2025, Institucional`naya obshhnost` i razobshhyonnost` evrejskoj molodyozhi Sankt-Peterburga [Institutional community and understanding of the Jewish youth of St. Petersburg], Newish, preparing to publication.