

---

Российская Академия наук  
Институт славяноведения



---

Центр научных работников  
и преподавателей иудаики в вузах  
«Сэфер»



# Цифровая иудаика: исследование еврейских общин в онлайн-пространстве

При поддержке

---



Москва  
2022

---

**The Institute of Slavic Studies  
of the Russian Academy of Sciences**



---

**SEFER Center for University Teaching  
of Jewish Civilization**



# Digital Jewish Studies: Exploring Jewish Communities in the Online Space

**Supported by**

---



Moscow  
2022

*Утверждено к печати Ученым советом Института славяноведения РАН (Протокол № 4 заседания Ученого совета ФГБУН Института славяноведения РАН от 28.06.2022).*

**Рецензенты:**

*Ольга Белова, д.филол.наук, главный научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора ФГБУН Институт славяноведения РАН*

*Анна Кирзюк, канд.филол.наук, научный сотрудник Лаборатории теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ*

**Редакционная коллегия:**

*Ирина Душакова, канд. филол.наук (отв. ред., НИУ ВШЭ)*

*Наталья Душакова, канд. ист. наук (ШАГИ РАНХиГС)*

*Александра Ипполитова, канд. ист. наук (ИСЛ РАН)*

*Мария Каспина, канд. филол. наук (отв. ред, РГГУ, Центр «Сэфер»)*

*Ирина Копченова, м.н.с. (ИСЛ РАН, Центр «Сэфер»)*

*Цифровая иудаика: исследование еврейских общин в онлайн-пространстве / Отв. ред. И. Душакова, М. Каспина. – М., 2022. – 188 с.*

Сборник статей посвящен исследованиям взаимодействия еврейских сообществ с цифровым пространством: самопрезентации и внешней презентации в соцмедиа, переносу религиозных практик онлайн, адаптации к ограничениям, наложенным на коммуникацию во времена начала пандемии, формированию системы лидеров мнений в цифровом пространстве, славяно-еврейским контактам и конфликтам в социальных сетях и форумах и пр. Сборник включает в себя перевод классической работы Х. Кэмпбелл о развитии еврейского интернета, обзор методологических подходов к подобного рода исследованиям и ряд кейсов, в которых изучен широкий спектр религиозных общин в России и мире – от наиболее устойчивых к медийным технологиям до наиболее адаптированных к ним. Первый русскоязычный сборник по этой тематике адресован не только исследователям еврейской культуры или медиатизации религии, но и всем тем, кого интересуют современные социальные процессы.

**Editorial Board:**

*Irina Dushakova* (Ed.-in-chief, National Research University Higher School of Economics, Moscow)

*Natalia Dushakova* (School for Advanced Studies in the Humanities, RANEPa Institute of Social Sciences, Moscow)

*Alexandra Ippolitova* (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

*Maria Kaspina* (Ed.-in-chief, Russian State University for the Humanities, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Moscow)

*Irina Kopchenova* (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Moscow)

Digital Jewish Studies: Exploring Jewish Communities in the Online Space / Ed.-in-chief I. Dushakova, M. Kaspina. – M., 2022. – 188 p.

The collection of articles is focused on the research of the interaction of Jewish communities with the digital space: self-presentation and external presentation in social media, the transfer of religious practices online, adaptation to the limitations in communication since the beginning of the pandemic, the formation of a system of opinion leaders in the digital space, Slavic-Jewish contacts and conflicts in social networks and forums, etc. The collection includes a translation into Russian of H. Campbell's classic work on the development of the Jewish Internet, a review of methodological approaches to this kind of research and a number of case studies examining a wide range of religious communities in Russia and around the world, from the ones most resistant to media technology to those most adapted to it. The first collection of articles of this kind in Russian is addressed not only to researchers of the Jewish culture or mediatization of religion, but also to all those interested in current social processes.

© Институт славяноведения РАН, 2022

© Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», 2022

© Коллектив авторов, 2022

© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2022

ISBN 978-5-7576-0470-1

DOI 10.31168/0470-1

# Содержание

Предисловие . . . . .	7
<i>Хайди Кэмпбелл.</i> Иудаизм и интернет . . . . .	13
<i>Наталья Душакова.</i> Цифровой иудаизм: подходы и перспективы исследований . . . . .	21
<i>Анна Дягель.</i> Паломничество хасидов в Умань в 2020 году в белорусских телеграм-чатах . . . . .	35
<i>Мария Шишигина.</i> Цифровые практики в прогрессивном иудаизме в России во время пандемии COVID-19. . . . .	45
<i>Наталья Киреева, Алла Мительман.</i> “Not your grandparents’ Judaism!”: влияние цифровой среды на современную либеральную проповедь и возникновение новых ритуалов в контексте гендерного поворота в иудаизме . . . . .	64
<i>Анастасия Кровицкая.</i> Религиозные практики ортодоксальных женщин-иудеек в Instagram* . . . . .	92
<i>Ксения Гуревич.</i> Цифровые практики московской молодежной еврейской общины в период социального дистанцирования весной 2020 года . . . . .	110
<i>Варвара Редмонд.</i> Еврейская ритуальная чистота онлайн: нарративы о послеродовой ниде. . . . .	131
<i>Светлана Бардина.</i> Риторические стратегии обвинения в антисемитизме в интернет-спорах о сожжении животных . . . . .	162
<i>Алексей Андриюшин.</i> Отношение к цифровому в контексте антисемитских взглядов радикальных православных сообществ (на материале групп, поддерживающих Сергея Романова) . . . . .	171

# Contents

Preface . . . . .	7
<i>Heidi Campbell</i> . Judaism and the Internet ( <i>Translation by Natalia Dushakova</i> ) . . . .	13
<i>Natalia Dushakova</i> . Digital Judaism: Approaches and Research Perspectives. . . .	21
<i>Hanna Dziahel</i> . Hasidic Pilgrimage to Uman in 2020 in Belarusian Telegram Chats. . . . .	35
<i>Maria Shishigina</i> . Digital Practices in Progressive Judaism in Russia during the COVID-19 Pandemic . . . . .	45
<i>Natalya Kireeva, Alla Mitelman</i> . “Not Your Grandparents’ Judaism!”: Influence of Digitalization on Modern Liberal Preaching and Emergence of New Rituals in the Context of the Gender Turn Within Judaism . . . . .	64
<i>Anastassiya Krovitskaya</i> . Religious Practices of Orthodox Jewish Women on Instagram* . . . . .	92
<i>Ksenia Gurevich</i> . Digital Religious Practices of the Moscow Youth Jewish Community in the Period of Social Distancing . . . . .	110
<i>Varvara Redmond</i> . Jewish Ritual Purity Online: The Narratives Around Postpartum <i>Niddah</i> . . . . .	131
<i>Svetlana Bardina</i> . Accusations of Anti-Semitism in Social Media Disputes About Burning Animals: the Analysis of Rhetorical Strategies . . . . .	162
<i>Alexey Andryushin</i> . Attitude to Digital in the Context of Anti-Semitic Views of Radical Orthodox Communities (on the Material of Groups Supporting Sergiy Romanov) . . . . .	171

## Предисловие

Фридрих Кротц, яркий теоретик в области исследований коммуникации, выделяет четыре основных процесса, которые формируют современность [Krotz 2009]: глобализация, индивидуализация, коммерциализация и – основной фокус этой монографии – медиатизация. В самом общем виде под медиатизацией понимается двойной процесс взаимодействия между трансформирующимися медиа – с одной стороны и трансформирующимися культурой и социумом – с другой [Couldry, Hepp, 2016, 36–37]. Иными словами, исследование медиатизации – это изучение того, каким образом происходит взаимное проникновение социального и медийного миров и их дальнейшее взаимодействие.

Медиа сегодня буквально пронизывают привычный нам мир. Например, наши отношения с городским пространством опосредованы разнообразными картами, навигаторами и приложениями, которые подсказывают нам самый быстрый / самый удобный / самый разгруженный от пробок маршрут, помогают вызвать такси или отследить местонахождение нужного в данный момент автобуса. Наше общение с другими людьми обеспечивается доступностью сервисов аудио- и видеозвонков или многочисленных мессенджеров, позволяющих моментально обмениваться сообщениями. Наш досуг привязан к стриминговым платформам, приложениям для прослушивания подкастов, электронным библиотекам и пр. Ко многим медиа мы уже настолько привыкли, что просто не замечаем их, а без некоторых не мыслим привычной повседневности.

Однако в разных сферах жизни баланс между влиянием медиа и влиянием культуры и общества может быть разным. Так, причинами для устойчивости к внедрению новых технологий или даже сопротивления им могут быть отсутствующие навыки потенциальных пользователей, недостаточно развитая техническая инфраструктура, законодательные ограничения на распространение технологий и/или

контента. И наоборот, причинами для целенаправленного расширения сферы медиатехнологий можно считать ускорение социальных процессов, их упрощение или повышение их прозрачности.

При этом особенно сложной оказывается ситуация с областью религии. С одной стороны, интуитивно кажется, что религиозные сообщества не будут открыты техническим новшествам, поскольку, строго говоря, медиа не вписываются в понятия «чистого» практически ни в одной религии, с другой – пандемия и прочие разрывы социальной ткани заставили искать новые способы обеспечить связь внутри сообществ, поддержать коммуникацию внутри них, а иногда и обеспечить необходимое количество участников для коллективных молений (речь, конечно, о миньяне). Кроме того, все возрастающая роль медиа заставляет сообщества относиться гораздо более осознанно и ответственно к представлению себя в публичном пространстве, к возможности расширения сообщества через продвижение его определенного образа хотя бы на социальных платформах, если не в традиционных СМИ. Как религиозные сообщества справляются с этими вызовами? Игнорируют, потому что это «мода», или осваивают новые пространства? Разрешают членам сообщества использовать новые медиа или призывают к тому, чтобы от них воздержаться? Может быть, держат баланс? Может быть, вопросы в самих сообществах вообще стоят как-то иначе?

Для того, чтобы изучить обозначенные проблемы, мало классических методов сбора полевого материала. Ни интервью, ни наблюдение вне медийного пространства не дадут представлений о том, что происходит, например, в социальных сетях. Иначе говоря, мы можем наблюдать часами, как человек смотрит в экран телефона, касается экрана телефона, но это не расскажет нам ничего о том, с каким контентом он при этом взаимодействует, пишет ли что-то сам, какими платформами пользуется. Так и во время интервью человеку довольно сложно вспомнить, откуда он узнал ту или иную новость, мем, видео – даже не на уровне публика или страницы, а на уровне платформы («мне переслали это в сообщении в WhatsApp» или «мне это попало на глаза в ленте ВКонтакте»). Потому лучший способ понять, что происходит в медиатизированном пространстве – это проводить наблюдение и/или анализ материала в нем самом.



Важно подчеркнуть, что таких исследований в современной науке уже довольно много. Есть и методологические работы, посвященные цифровой этнографии, удаленной этнографии, антропологии медиа, анализу контента, генерируемого пользователями (UGC – user generated content) и пр. Есть практические исследования в отношении различных религиозных сообществ. Однако если искать информацию по русскоязычному медиaprостранству, связанному с еврейскими религиозными сообществами, мы увидим лишь единичные работы. Кроме того, если посмотреть на изученность данной темы по другим конфессиям, то мы увидим, что в русскоязычном научном пространстве или в поле, условно обозначаемом как Slavic Studies, гораздо лучше изучены христианские сообщества. С одной стороны, это означает, что при дальнейшем проведении подобных исследований у нас почти нет данных для межконфессионального сравнения, это осложняет анализ на уровне выявления специфики, характерной для конфессии, а не только отдельного сообщества. С другой стороны, адаптация цифровой этнографии к российскому контексту происходит как путем переноса подходов зарубежных исследователей на наше поле, так и путем переноса подходов, разработанных при изучении христианских сообществ на иудейские. Это позволяет сформировать комплексный подход, основанный на тесном научном диалоге. Так, например, перевод текста Хайди Кэмпбелл дополняет набор классических текстов по теории медиатизации, переведенных на русский язык [Государство 2020]. Кроме того, сборник продолжает исследования, над которыми работает Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН, – как в отношении развития цифровых подходов, так и в отношении межэтнических и межконфессиональных контактов.

Данная коллективная монография ставит перед собой именно такую задачу – восполнить обозначенный пробел и проследить, что происходит в медиатизированном пространстве, связанном с иудейскими религиозными практиками. Эта задача логичным образом привела нас к следующей структуре книги: после вступления редакторов (тут нужно честно признаться, что за иудаику отвечала Мария Каспина, за цифровую составляющую – Ирина Душакова) мы приводим перевод отрывка статьи Хайди Кэмпбелл. Он, с одной стороны, служит историческим обзором становления той части цифрового пространства, которое отчасти мы пытались изучить, с другой сто-

роны – примером классической работы по затронутой теме, но выполненной не на русскоязычном материале. Вслед за историческим экскурсом читатель может ознакомиться со статьей Натальи Душковой, представляющей историографию вопроса и основные теоретико-методологические подходы к подобным исследованиям. Далее мы переходим к набору кейсов, выстроенных с особенной, как нам кажется, бережностью к материалу – кейсы довольно сильно разнятся по объему и по типам основных исследовательских вопросов. Нам кажется, что такая мозаичность является неизбежной для первых обобщений, и мы надеемся, что она станет приглашением к продолжению дискуссии.

Сам подбор кейсов во многом связан с исследованиями, проведенными участниками летней и зимней школ по цифровой этнографии в области иудаики в 2020 и 2021 гг. На каждой из школ, которые работали в онлайн-формате, участникам было предложено провести собственное мини-исследование, используя методы цифровой этнографии. На каждой онлайн-школе было представлено четыре кейса для четырех команд молодых исследователей. В них отражались актуальные, как нам казалось, события, на которые должны были найтись реакции в медийном пространстве.

Первая школа состоялась в августе 2020 года, и мы поставили целью изучить влияние пандемии коронавируса на традиционные еврейские религиозные практики. Мы рассматривали трансформацию и переход в цифровое пространство празднования праздников Песах, Лаг ба-Омер и Шавуот, которые пришлось на разгар эпидемии. Кроме того, мы изучали открытость и закрытость различных направлений иудаизма к онлайн-формату своих мероприятий, трансляции литургии, записи субботних проповедей и т. п. Отдельный кейс был посвящен изучению отражения традиционных магических практик по остановке эпидемии в современном ультрарелигиозном еврейском мире. Группа исследователей рассматривала и анализировала публикации и реакции на сообщения о так называемой черной свадьбе, которую проводят на кладбище. Жених и невеста на таких свадьбах обычно – калека или сирота, а сам ритуал однозначно маркируется как средство для прекращения пандемии. Случаи таких магических практик известны в еврейской традиции XIX и начала XX в., но в современном мире после Холокоста такие случаи не были

известны, и никогда раньше не становились информационным поводом в медийном пространстве интернета.

Через полгода, в январе 2021-го, состоялась вторая цифровая школа по этнографии в еврейских исследованиях. И мы продолжили разбирать кейсы, связанные с актуальными календарными праздниками и реакцией различных еврейских религиозных течений на проникновение онлайн в повседневную жизнь их прихожан. Кроме того, добавились темы, связанные с репрезентациями антисемитизма и Холокоста в цифровом пространстве. Используя базу данных «Медиалогия», исследователи с помощью тьюторов изучали публикации в мейнстримных СМИ и на социальных площадках (в социальных сетях, форумах и др.), где были бы затронуты эти темы. Отдельным кейсом стало изучение регулярного ежегодного паломничества ультраортодоксальных евреев в украинский город Умань накануне праздника Рош ха-Шана. Это был первый за многие годы опыт неудавшегося массового посещения могилы цадика рабби Нахмана Браславского, поскольку из-за пандемии были закрыты границы.

Таким образом, первая школа в большей степени была посвящена изучению практик в цифровом пространстве, вторая – изучению их репрезентаций. Соотношение материала по этим направлениям достойно отдельного исследования, поскольку указывает на то, насколько глубокая медиатизация происходит в религиозной жизни.

Разбору части этих кейсов, а также некоторым темам самостоятельных исследований, проведенных вне упомянутых школ, посвящены работы молодых ученых в нашей коллективной монографии. Поскольку кейсы не были ограничены узкими рамками локальных традиций, как в классических полевых исследованиях, многие работы касаются не только изучения ситуаций в русскоязычном медиапространстве, но и в англоязычных американских и израильских цифровых сообществах, в белорусских телеграм-чатах и т. п.

Ряд статей посвящен изучению трансформации классических религиозных практик в период пандемии при перенесении их в цифровую среду (статьи Ксении Гуревич, Марии Шишигиной, Аллы Мительман и Натальи Киреевой). Другие работы анализируют контент социальных сетей, посвященный различным еврейским ритуалам и обычаям (см. статьи Варвары Редмонд, Анастасии Кровицкой, Анны Дягель). Отдельные исследования посвящены изучению бытования

антисемитских стереотипов в цифровом пространстве (статьи Светланы Бардиной и Алексея Андрюшина).

Конечно, наш сборник не претендует на широкий охват и научную полноту представленных материалов. Напротив, мы представляем первый результат новаторского для этого поля подхода к изучению возникающих на наших глазах практик и трансформаций религиозных традиций. Мы надеемся, он будет интересен и для тех, кто занимается изучением цифровой этнографии в современном мире, и для исследователей еврейской истории, культуры и религии.

*Публикация сборника статей стала возможной благодаря гранту Президента Российской Федерации на развитие гражданского общества, предоставленного Фондом президентских грантов, Евро-Азиатскому Еврейскому Конгрессу и Российскому еврейскому конгрессу.*

*От редколлегии*

## Литература

Государство 2020 – Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2).

Couldry, Hepp 2016 – Couldry N., Hepp A. *The mediated construction of reality*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2016. 256 p.

Krotz 2009 – Krotz F. *Mediatization: A concept with which to grasp media and societal change // Mediatization: Concept, Changes, Consequences / Ed. by K. Lundby* New York: Peter Lang, 2009. P. 21–40.

## References

Couldry, N., and A. Hepp, 2016, *The mediated construction of reality*, Cambridge, UK, Malden, MA, Polity Press, 256.

*Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2020, 38(2).

Krotz, F., 2009, *Mediatization: A concept with which to grasp media and societal change. Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, ed. by K. Lundby, 21–40. New York, Peter Lang, 317.

# Иудаизм и интернет

**Хайди Кэмпбелл**

Техасский университет A&M  
Колледж-Стейшен, Техас, США  
PhD, профессор  
ORCID: 0000-0001-7359-2033  
Департамент коммуникаций  
Техасского университета A&M  
E-mail: heidic@tamu.edu

DOI 10.31168/0470-1.02

H. Campbell. When Religion Meets New Media. London, New York: Routledge, 2010.  
Chapter 1. Religious Communities and the Internet. P. 26–30.  
Перевод Натальи Душаковой

Как описано выше, иудаизм присутствует в интернете с первых дней существования онлайн-религии. Он принимал самые разные формы: от веб-сайтов, на которых пользователи могли найти что угодно – и кошерные рецепты, и новости из Израиля (Jewish.com или kira.co.il), еврейских онлайн-служб знакомств (Jdate.com) до проекта Online Responsa или сайтов, предоставляющих услуги «спроси у раввина» (askarabbi.org или aish.com/rabbi), магазинов с товарами для иудеев (zionjudaica.com или rotem.net), популярных еврейских онлайн-журналов (jewscy.com) и источников для изучения Торы (torah.org). Интернет также предлагает евреям во всем мире новый доступ к ритуальной составляющей их веры, например, веб-камеры, которые позволяют в режиме реального времени смотреть на Западную стену, место паломничества и молитвы для евреев (<http://www.aish.com/wallcam/>), участвовать в многовековой традиции размещения молитв в Стене Плача – по запросу через электронную почту ([http://www.aish.com/wallcam/Place\\_a\\_Note\\_in\\_the\\_Wall.asp](http://www.aish.com/wallcam/Place_a_Note_in_the_Wall.asp)) или даже присоединяться к онлайн-молебну, совершаемому миньяном (кворум из десяти мужчин старше тринадцати лет) в Шаббат (<http://newsiddur.org/listen/index.html>).

Несмотря на то, что еврейские религиозные лидеры высказывали некоторые опасения по поводу потенциальных «мин на информационной магистрали» [Nerman 1995], в 1990-е гг. пользование интернетом евреями продолжало расти. В середине 1990-х гг. был выпущен ряд путеводителей по онлайн-иудаизму [Green 1997; Romm 1996; Levin 1996], представлявших разнообразие соответствующих ресурсов в интернете. К 2000 г. появилось несколько книг о том, как евреи пользуются интернетом. Дж. Розен в монографии «Талмуд и Интернет» рассуждает о том, что взаимодействие с интернетом во многих отношениях напоминает традиционное взаимодействие с Талмудом, поскольку оба они являются вневременными, неограниченными текстами. Гипертекст интернета создает концептуальные системы, позволяющие онлайн-читателям переходить от исходного текста к связанным с ним сайтам и источникам. Точно так же Талмуд представляет собой интерактивную среду, в которой читатели взаимодействуют с различными словесными вселенными и традициями, в то время как погружение читателей в текст становится путешествием по созданию смысла [Rosen 2000, 9]. Дж. Розен утверждает:

Интернет – это еще и мир безудержного любопытства, споров и информации, где каждый, у кого есть модем, может ненадолго выйти из глуши, задать вопрос и получить ответ. Я нахожу утешение в том, что современная технологическая среда перекликается с древней. [Rosen 2000, 10–11].

Далее автор подчеркивает, что интернет является и новым виртуальным домом для мирового еврейского сообщества. Подобно тому, как Талмуд заложил основу еврейской традиции и смысла великих странствий еврейского сообщества после разрушения Второго Храма, так и интернет обладает способностью объединять еврейскую диаспору, будучи хранилищем историй, общих убеждений и пространством для встреч.

Дж. Хаммерман в своей работе «TheLordismyshepherd.com: в поиске Бога в киберпространстве» [Hammerman 2000] предположил, что интернет может быть полезен для духовной рефлексии и развития. Он подчеркнул, что пользование компьютером меняет то, как верующие, в том числе иудеи, размышляют о Боге и личной вере, призы-

вая людей думать о сети как о потенциальной Святой земле, месте встречи между Богом и человечеством. Он также описал опыт выхода в интернет как потенциально «утешительный, как если бы я пропустил этот талит сквозь пальцы» [Hammerman 2000, 91], поскольку он служит ресурсом для веры и опыта священного.

Тем не менее, в том же году многие видные израильские ультраортодоксальные раввины издали указ, в котором открыто запретили пользоваться интернетом в своих общинах. Первоначально запрет был введен в октябре 1999 г. хасидской сектой Белз в Израиле, а несколько месяцев спустя он был одобрен израильскими ашкеназами, Советом мудрецов Торы [Sherlick 2003]. Интернет описывался как угроза для общины и опасность для еврейского народа, особенно потому, что сеть обеспечивает легкий доступ к порнографическим сайтам и тем самым к потенциальному источнику прегрешений или, по крайней мере, представляет собой мошав лейцим (собрание насмешников) или общественное собрание, на котором не обсуждаются вопросы Торы [см.: El-Or 1994, 101]. Было даже предложено совсем отказаться от компьютеров, но такое решение отклонили, поскольку компьютер оказался ценным для изучения Торы и ведения бизнеса. Раввины в Израиле призвали еврейское сообщество всего мира признать и принять этот запрет [Ultra Orthodox 2000].

Неортодоксальные евреи в основном проигнорировали запрет, неоднозначную реакцию он вызвал и со стороны различных ультраортодоксальных общин. Американские любавичские хасиды в Бруклине, признавая мудрость такого рода решения и поддерживая стремление защитить невинных детей от светского и порнографического контента, не предприняли никаких усилий для сокращения своего растущего присутствия в сети. Любавичи, также известные во всем мире как Хабад, используют физические объекты и технологии, чтобы распространять свое слово и особенно – чтобы обращаться к светским евреям. С последними Хабад ведет активную прозелитическую работу. Американские любавичи управляют рядом виртуальных еврейских центров, таких как Chabad.org, их целевая аудитория – светские евреи, которых привлекают к религиозному образу жизни [Kamber 2000]. Другие ультраортодоксальные группы поддержали запрет на повседневное пользование интернетом и онлайн-покупки, но их представители продолжали работать программистами, пользу-

ясь интернетом только тогда, когда это было необходимо для работы [Coleman 2000]. Третьи, хотя и подверглись за это неявной критике, последовали запрету из-за боязни, что «технология станет основной силой в сообществе», угрожая его сепаратистскому характеру, и не учли потенциальных выгод, которые она может им принести [Coleman 2000, 1]. Важно отметить, что реакция американского ультраортодоксального сообщества на интернет недостаточно изучена по сравнению с израильским, однако приведенные свидетельства указывают на разнообразие ответных мер в зависимости от культурного контекста.

В последующие несколько лет произошло незначительное смягчение запрета на интернет в некоторых слоях ультраортодоксального мира. Интернет по-прежнему рассматривался как потенциальная опасность и путь к секулярному миру и его ценностям [Tsarfaty, Blais 2002]. Тем не менее, было признано и то, что интернет приносит пользу сообществу – например, облегчая женщинам работу из дома [Livio, Tenenboim-Weinblatt 2007]. Такая социальная возможность одновременно вызвала новую напряженность, в дискуссиях стали подчеркиваться как ее положительные стороны, так и риски. В своем исследовании ультраортодоксальных женщин, использовавших интернет для выполнения рабочих задач, О. Ливิโอ и К. Тененбойм-Вайнблатт заметили, что женщинам приходится легитимизировать это действие перед лицом потенциальной общественной критики, то есть женщины пытались провести различие между самой технологией и производимым контентом, между личными и социальными эффектами, используя приемлемые оправдания, как, например, заявления религиозных деятелей, или деполитизируя использование интернета, отрицая любое пагубное влияние технологии. В целом исследование показало, что женщины, говоря об интернет-технологиях, намеренно представляют их как совместимые с ценностями сообщества (например, благодаря технологиям они могут работать дома) и подтверждают свое избирательное пользование интернетом (что, среди прочего, включает активное принятие решений во время работы за компьютером и сознательную фильтрацию контента) [Livio, Tenebaum-Weinblatt 2007].

Исследование ультраортодоксальных интернет-пользователей веб-сайта *Hevre* (<http://www.hevre.co.il>), который помогает находить



старых друзей, также обнаружило аналогичные стратегии в понимании интернета [Barzilai-Nahon, Barzilai 2005]. Было установлено, что осуждение раввинами интернета не соответствовало экономическим требованиям сообщества, где компьютеры и интернет давали возможность женщинам работать дома. Это привело к изменению официальных взглядов на технологию, но также потребовало и ее изменения, чтобы она вписывалась в границы и культурные представления сообщества, превратившись в «инструмент текстовой коммуникации», который мог бы поощрять традиционные формы общения, такие как онлайн-ответ или изучение религиозных текстов. Тем не менее, этот подход также породил опасения, что расширение прав и возможностей может привести к разрушению традиционных иерархий и жизненных моделей. У одних религиозных лидеров это вызывает озабоченность, у других же это нововведение приветствуется [Lefkowitz, Shapiro 2005].

Одним из ответов на возросшую гибкость отношения к интернету стало создание программного обеспечения и услуг, призванных сделать интернет «кошерным». Так, Koshernet – это интернет-провайдер (<http://www.koshernet.com>), который автоматически блокирует веб-сайты и даже электронные письма, посвященные таким темам, как наркотики, насилие, язык вражды, откровенно сексуальные темы, личные знакомства (кроме кошерных сайтов), чаты и «многие другие веб-сайты, которые не подходят для еврейской среды». Сайт, созданный для ортодоксальных евреев и поддерживаемый Раввинским комитетом по связям с общественностью в Израиле (<http://www.religionnewsblog.com/18352/kosher-internet>), позволяет говорить о том, что пользоваться интернетом без кошерной сети – все равно, что ехать по извилистой дороге с закрытыми глазами. Также Jgog (<http://www.jgog.net>) предлагает поисковую систему на иврите, созданную ортодоксальным израильским программистом. Хотя сайт похож на иврит-версию Google, это уникальная поисковая система, ориентированная на евреев, поскольку механизмы фильтрации блокируют или переопределяют «неортодоксальные» слова или поисковые запросы. Были разработаны и другие способы фильтрации, которые будут рассмотрены позже в главе 5.

Споры о месте интернета в ультраортодоксальных сообществах продолжают, особенно по мере того, как его распространение ста-

новится все более заметным как в секулярном, так и в религиозном обществе. Одним из ключевых вопросов при этом является вопрос авторитета: имеют ли значение полномочия религиозных лидеров различных общин и следует ли их учитывать. На этом заостряет внимание один из раввинов:

Сегодня интернет проник в наше сообщество, но мы с такой же силой и искорением его. Барух Хашем, в отличие от наших соседей в секулярном мире, нас это не сбивает с толку. Мы осознаем опасность; мы видим неадекватность ограниченных установок; и мы знаем, что нужно сделать. У нас есть прививка. «Бараси йейцер хара, бараси ло Тора тавлин – Я <Гашем> создаю йейцер хара, и я создал Тору как противоядие <...>». Наши гадолим <религиозные лидеры> посоветовали нам удалить интернет из наших домов, и мы так и сделаем. [Kelemen 2003, 12–13]

Для ультраортодоксов интернет – это, по сути, функциональная технология, которая облегчает работу, что рассматривается как благо для жизни религиозной общины. Признается, что интернет может использоваться и в качестве духовной сети, позволяющей членам сообщества заниматься изучением Торы. Тем не менее, такое действие по-прежнему рассматривается как потенциально проблемное из-за светского контента, с которым можно случайно столкнуться. Представление интернета как функциональной технологии также становится важным аргументом для ультраортодоксальных евреев, пытающихся оправдать пользование интернетом в своей работе. Для общины любавичей, где сильны миссионерские взгляды в отношении секулярного еврейского сообщества, представление интернета как инструмента проповеди также становится важным способом оправдать его применение в целях, не связанных с работой.

Переосмысление сообществом интернета как функционального инструмента, связанного с работой, также повлияло на официальную политику. Белзский хасидский суд, инициировавший в 1999 г. первый официальный запрет интернета со стороны евреев, в июле 2008 г. опубликовал заявление, разрешающее членам общины использовать интернет в рабочих целях, хотя и велись споры о границах этого решения. Возможен был лишь «ограниченный доступ в интернет»,

который предоставляла одна из израильских интернет-компаний. Среди самых популярных таких служб – Internet Rimon, разработавшая ряд программ фильтрации специально для общины Хареди и создавшая «кошерный интернет» путем блокировки контента, который не был предварительно одобрен лидерами сообщества [Sela 2008; Spira 2008]. Работа Internet Rimon более подробно рассматривается в главе 5. Сейчас же мы видим, что на реакцию и изменение позиции религиозных лидеров повлияло то, что сообщество продолжало использовать интернет, а также связанная с интернетом риторика и попытка восстановить социальный контроль над технологией, устанавливая четкие границы для ее применения. Благодаря этому краткому исследованию мы видим, что религиозный авторитет, а именно роль религиозных лидеров, занимает важное место в ответных мерах сообщества и поддержке полемики о пользовании интернетом.

## Литература

Barzilai-Nahon, Barzilai 2005 – *Barzilai-Nahon K., Barzilai G.* Cultured Technology: The Internet and Religious Fundamentalism // *The Information Society*. 2005. № 21 (1). P. 25–40.

El-Or 1994 – *El-Or T.* Educated and Ignorant: Ultra-Orthodox Jewish Women and Their World. Transl. by H. Watzman. Boulder, CO: Lynne Reinner, 1994. 228 p.

Green 1997 – *Green I.* Judaism on the Web. New York: MIS Press, 1997. 395 p.

Hammerman 2000 – *Hammerman J.* TheLordismyshepherd.com: Seeking God in Cyberspace. Deer-field Beach, Florida: Simcha Press, 2000. 175 p.

Herman 1995 – *Herman Y.* Landmines along the information highway // *Jewish Observer*. 1995. Vol. 28 (1). P. 21–27.

Kamber 2000 – *Kamber M.* Ban the web? Not Lubavitch Jews // *Wired*. 19.01.2000. <http://www.wired.com/culture/lifestyle/news/2000/01/33626>

Kelemen 2003 – *Kelemen L.* Staying away from the cyberslums // *Jewish Observer*. 2003. Vol. 36 (9). P. 10–13.

Lefkovitz, Shapiro 2005 – *Lefkovitz L. H., Shapiro R.* Ritualwell.Org – Loading the Virtual Canon, or: The Politics and Aesthetics of Jewish Women's Spirituality // *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*. 2005. Vol. 9. P. 101–125. DOI: <https://doi.org/10.1353/nsh.2005.0005>

Levin 1996 – *Levin M.* The Guide to the Jewish Internet. San Francisco, CA: No Starch Press, 1996. 344 p.

Livio, Tenebaum-Weinblatt 2007 – *Livio O., Tenebaum-Weinblatt K.* Discursive legitimation of a controversial technology: Ultra-Orthodox Jewish women and

the internet // *Communication Review*. 2007. Vol. 10 (1). P. 29–56. DOI: <https://doi.org/10.1080/10714420601168467>

Romm 1996 – *Romm D.* *The Jewish Guide to the Internet*. Lanham, MD: Jason Aronson, 1996. 338 p.

Rosen 2000 – *Rosen J.* *The Talmud and the Internet: A Journey between Worlds*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000. 144 p.

Sela 2008 – *Sela N.* Belz Hassidic court logs onto web // *Ynetnews.com*. 13.07.2008. <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3567399,00.html>

Sherlick 2003 – *Sherlick L.H.* Israeli Elementary Jewish Education and the Convergence of Jewish Values, Technology, and Popular Culture / Paper presented at the annual meeting of the International Communication Association, San Diego, California, May 2003. [http://citation.allacademic.com/meta/p111858\\_index.html](http://citation.allacademic.com/meta/p111858_index.html)

Spira 2008 – *Spira Y.* Internet with a Belz Hechsher // *Yeshiva World News*. 13.07.2008. <http://www.theyeshivaworld.com/article.php?p=20953>

Tsarfaty, Blais 2002 – *Tsarfaty O., Blais D.* Between ‘cultural enclave’ and ‘virtual enclave’: ultra-Orthodox society and the digital media // *Kesher*. 2002. Vol. 32. P. 47–55.

Ultra Orthodox 2000 – Ultra Orthodox Rabbis Ban Net Use // *Associated Press*. 10.01.2000. = *Calgary Herald*. 10.01.2000.

Coleman 2000 – *Coleman S.* Jews for Java // *Salon.com*. 06.04.2000. <https://www.salon.com/2000/04/06/haredi>

# Цифровой иудаизм: подходы и перспективы исследований<sup>1</sup>

## **Наталья Сергеевна Душакова**

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации,

Москва, Россия

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

ORCID: 0000-0003-4486-5367

Школа актуальных гуманитарных исследований

Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

119571, Москва, проспект Вернадского, д. 82

Тел.: +7 (499) 956-96-47

E-mail: dushakova@list.ru

DOI: 10.31168/0470-1.03

**Аннотация:** В статье кратко освещается современное состояние цифровых исследований иудаизма, обозначены проблемы, с которыми сталкиваются антропологи, социологи и религиоведы в этом поле. В период пандемии COVID-19 произошел перенос многочисленных религиозных практик в онлайн-пространство, и, соответственно, всплеск исследовательского интереса к этим явлениям, хотя активное изучение цифрового иудаизма за пределами России началось еще в середине 2000-х гг.

**Ключевые слова:** цифровая антропология, онлайн-этнография, цифровой иудаизм, религиозные практики, медиатизация религии

В недавней открытой дискуссии на страницах блога Фонда Веннера-Грена<sup>2</sup>, посвященной будущему антропологии в эпоху COVID-19, ан-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы по государственному заданию РАНХиГС

<sup>2</sup> The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc. Был основан в США в 1941 г. Акселем Веннером-Греном, а сегодня является одним из основных фондов, которые выделяют гранты на антропологические исследования во всем мире.

трополог Том Бёлсторф обратил внимание на относительную слабость дисциплины в использовании цифровых теорий и методов:

Откровенно говоря, шокирует то, как много антропологов до сих пор называют физический мир «реальным миром», отрицая онлайн-реальность (и, как следствие, смешивая реальное и физическое <...>). Антропологи должны выйти за рамки отношения к цифровым технологиям как к неизбежному злу или неполноценной альтернативе [реальности] <...> [Boellstorff 2020].

Далее Бёлсторф пишет, что существует реальная потребность в исследованиях цифровой социальности, сходств и различий виртуальных миров, социальных сетей, онлайн-игр и т.д.

Следует отметить, что во время пандемии коронавирусной инфекции вырос интерес к цифровой антропологии, имели место многочисленные дискуссии о достоинствах и недостатках цифровых исследований, о новых возможностях, которые они открывают, и сложностях, с которыми связаны. Как отметил С.В. Соколовский,

интернет выступает как среда для формирования новых практик и сообществ – типичных объектов антропологических интересов, а следовательно, не может не привлекать внимания антрополога [Соколовский 2020, 6].

Активное использование верующими социальных сетей рассматривается антропологами как один из режимов религиозности. Например, Ж. Кормина рассуждает о том, что, «в зависимости от способа аффилиации человека с группой единоверцев и единомышленников», можно говорить о разных режимах религиозности: «общинный, или приходской, режим, предполагающий регулярное участие в жизни одной общины», паломнический, а также режимы социальных сетей и флешмоба. По словам исследовательницы,

эти способы аффилиации выражаются в практиках принадлежности верующего к группе единомышленников и могут быть стадиями в религиозной карьере конкретного человека (от «сетевика»

к прихожанину или наоборот), но вполне могут работать одновременно [Кормина 2019, 28–29].

Если ряд сообществ активно пользовался новыми технологиями и раньше, то во время пандемии цифровые технологии стали более активно применяться и в тех религиозных сообществах, которые долго от них отказывались. В одних общинах переход в онлайн-среду, в различные мессенджеры протекал вполне гладко, в других же, более консервативных сообществах, вызвал массу вопросов и даже конфликтов. Перед антропологами в такой ситуации встает целый ряд вопросов:

- От чего зависит ответ сообщества на новую технологию?
- Почему перевод религиозной жизни в цифровую среду может вызывать сопротивление?
- Как традиционные модели поведения взаимодействуют с техническими инновациями?
- Какие изменения в сообществах вызывает более активное использование цифровых технологий?

Цифровые исследования активно развивались в мировой науке и до пандемии, среди прочего изучалась и реакция на медийные технологии со стороны некоторых религиозных сообществ. В России это направление представлено пока намного слабее, но тоже постепенно набирает обороты. Ответы на поставленные выше вопросы еще предстоит найти, но они уже входят в сферу интересов целого ряда исследователей.

Опыт дистанционной церковной жизни в России во время пандемии показал, что медиатизация религиозных практик вышла на принципиально новый уровень. По словам К. Лученко, исследовавшей православные сообщества, теперь

это уже не просто «процесс использования новых медиа» <...> и традиционное создание и потребление контента, присутствие религиозных тем и представителей Церкви в медиа и т.д., но массовый перенос церковных практик, в том числе богослужебных, в цифровое пространство, возникновение разнообразных гибридных форм, новый уровень вовлеченности, погружения [Лученко 2021, 42].

Среди исследований медиатизации религии на материале православных сообществ и их практик следует также отметить работы Е. Гришаевой и В. Шумковой, О. Богдановой [Гришаева, Шумкова 2018; Богданова 2020]. Один из выпусков британского онлайн-журнала «Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media» посвящен цифровому православию в России. Из тем, которые обсуждались на его страницах, можно отметить официальный дискурс РПЦ об отношении к интернету, религиозные практики с использованием цифровых технологий и способы самовыражения верующих в цифровой среде [Digital Icons 2015].

Исследований, написанных на русском языке и посвященных цифровому иудаизму, еще меньше. В тематическом номере журнала «Государство, религия и церковь в России и за рубежом», посвященно-го взаимосвязям медиа и религии, вышла статья Е. Островской о медиапрактиках русскоязычных ортодоксальных евреев. В центре ее внимания – закрытые женские группы и раввинские блоги в Фейсбуке\* и Инстаграме<sup>1</sup>. Автор говорит о том, что важную роль в создании цифровой среды для русскоязычного ортодоксального иудаизма

сыграли израильские и американские общины репатриантов из бывшего Советского Союза. Их усилиями были созданы ешивы и колелы для евреев, «вернувшихся в традицию» (баалей тшува) и желающих соблюдать. Они разработали специализированные сайты, кошерные мобильные приложения, стали проводить онлайн-тренинги и вебинары [Островская 2020, 265].

Отдельные проблемы, связанные с контролем над интернет-средой со стороны ультраортодоксальных евреев из Израиля, затрагивает С. Белоруссова [Белоруссова 2021]. Что же касается исследований цифрового иудаизма за пределами России, то это направление начало активно развиваться с 2000-х гг. По словам Е. Островской, сначала исследователи заостряли внимание

---

<sup>1</sup> Здесь и далее (в соответствии с действующим законодательством РФ) организации, признанные экстремистскими и запрещенные на территории РФ, отмечаются с помощью знака\*.



исключительно на анализе цифровых практик фундаменталистских ультраортодоксальных общин Израиля. Статья, инициировавшая дискуссию о медиапрактиках ультраортодоксальных общин Израиля, вышла в 2005 году<sup>1</sup> [Островская 2020, 265].

Важную роль в развитии изучения цифрового иудаизма сыграла американская исследовательница Х. Кэмпбелл, редактор сборника статей «Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture» [Campbell 2015]. До появления этой книги изучение взаимодействия иудеев с цифровыми технологиями фокусировалось на пользовании интернетом ультраортодоксальными евреями и в основном представляло собой отдельные case study. Целью сборника было показать спектр реакций на медийные технологии со стороны различных групп иудеев с использованием подхода религиозно-социального формирования технологий, разработанного самой Х. Кэмпбелл<sup>2</sup>. Суть этого подхода заключается в том, что при анализе выбора «за» или «против» использования новой технологии необходимо обращать внимание на: историю и традиции религиозного сообщества; основные представления и ценности; то, как происходят процессы согласования отношения к новым медиа; фреймы и публичные дискуссии о технологиях [Campbell 2010]. В процессах принятия решений об использовании цифровых технологий в разных еврейских сообществах выделяются две основные стратегии – «инновация и апроприация» и «сопротивление и реконструкция», каждой из которых посвящена отдельная часть сборника о цифровом иудаизме.

В первой части книги «Digital Judaism» представлены case study – от создания посредством Фейсбука\* новых форм религиозных сообществ, позволяющих молодым евреям в Великобритании собираться вне синагог [Abrams 2015], и использования интернета еврейками для подтверждения или оспаривания авторитета ортодоксальных раввинов офлайн [Raucher 2015] до еврейских интернет-мемов [Yadlin-Segal 2015] и онлайн-игр для обучения [Gottlieb 2015]. Объединяет эти ис-

---

<sup>1</sup> См.: Barzilai-Nahon, K., Barzilai, G. Cultured Technology: Internet and Religious Fundamentalism // The Information Society. 2005. № 21(1). P. 25–40. (Ссылка из источника цитаты. Прим. ред.).

<sup>2</sup> См. русский перевод главы из монографии Х. Кэмпбелл, где описывается предложенный подход [Кэмпбелл 2020].

следования, по словам редактора-составителя, признание того, что выбор «за» или «против» цифровой технологии объясняется представлениями и практиками, характерными для офлайн-сообществ, а социальные медиа дополняют и расширяют традиционные практики [Campbell 2015, 9].

Во второй части сборника рассматриваются дискуссии о проблемных аспектах новых медиа в некоторых еврейских общинах. О. Голан сравнивает особенности использования новых медиа представителями трех еврейских религиозных течений: ультраортодоксальными иудеями, хабадниками и реформистами [Golan 2015]. Среди других затронутых тем – использование интернета с применением функции фильтрации контента в повседневных практиках и стратегии выбора отношения к цифровым технологиям как маркеры идентичности и способ разграничения отдельных групп иудеев [Rosenthal, Ribak 2015], а также публичные дискурсы о кошерных телефонах в ультраортодоксальных общинах [Rosenberg, Rashi 2015]. Кроме того, в книге рассматривается отношение израильских раввинов к интернету и его влияние на религиозные ценности, семью и общину [Cohen 2015].

Для антропологов, которым интересны повседневные практики пользования интернетом, отношение к нему в разных религиозных сообществах, подход Х. Кэмпбелл хорошо работает и позволяет увидеть много интересного. Среди его ограничений для области цифрового иудаизма Е. Островская называет то, что он

оставляет за рамкой рассмотрения транснациональный диаспорный контекст коммуникаций современного соблюдающего еврейства. А именно в нем формируются цифровые практики, дискурсы и медиасреды этих общин [Островская 2020: 268].

Исследовательница обращает внимание на теорию С. Хьярварда [Hjarvard 2008], полезную при анализе роли религий в публичном пространстве, а также их медийных форм [Островская 2020, 266].

Несмотря на то, что представители социогуманитарных наук начинают активно включаться в обозначенное исследовательское поле и уже рассмотрено некоторое количество отдельных кейсов, в цифровых исследованиях религии по-прежнему остается много вопросов, на которые не дано однозначных ответов. В России цифровой антро-

пологией или цифровыми исследованиями религии в большинстве случаев занимаются авторы, пришедшие из области традиционной социальной антропологии, религиоведения или социологии религии. При переходе от полевых исследований офлайн к онлайн-этнографии они, как правило, сталкиваются со множеством непроясненных правил в этой сфере.

При обсуждении возможностей и ограничений онлайн-этнографии часто встают вопросы об этике подобных исследований (например, можно ли цитировать посты с личных страниц в социальных сетях; как оформлять ссылки на посты; в каких случаях необходимо получать разрешение авторов постов; стоит ли сообщать членам группы в той или иной социальной сети о том, что исследователь проводит наблюдение и собирается написать статью об этой группе и т.д.). Среди материалов на русском языке стоит обратить внимание на блок об этике в интернет-исследованиях Клуба любителей интернета и общества, и памятку, подготовленную Школой культурологии НИУ ВШЭ, которая содержит рекомендации по правилам цитирования интернет-источников [Как исследовать; Библиографическое].

Помимо обсуждения многочисленных этических вопросов среди цифровых антропологов продолжаются дискуссии о предпочтительных подходах и методах – от того, что собой, собственно, представляет онлайн-этнография, до необходимости обращать внимание на офлайн-практики при изучении онлайн-практик. Например, я в своих исследованиях отдаю предпочтение комбинированному подходу, то есть сочетанию онлайн-этнографии с традиционной полевой этнографией. На мой взгляд, включенность в изучаемую среду позволяет лучше понимать, что происходит в онлайн-пространстве, замечать больше важных деталей, а во время интервью прояснять то, что осталось непонятным. Кроме того, не выходя за рамки онлайн-этнографии, исследователь может что-то домыслить: например, нередко за кажущимися важными, на первый взгляд, особенностями может стоять просто уровень владения технологией, а так это или нет, стоит ли за определенной практикой осмысленное действие – выяснить можно, задав уточняющий вопрос во время интервью. В русле такого подхода я рассматривала процессы переноса ряда религиозных практик в онлайн-среду, конструирования своего пространства в социаль-

ных сетях (и шире – в интернете) среди старообрядцев Северо-Западного Причерноморья [Душакова 2020].

Занимаясь изучением практик пользования социальными сетями, конструирования своих интернет-сегментов религиозными сообществами, следует иметь в виду, что зачастую интернет не воспринимается ими как нейтральная платформа: имеет место религиозное осмысление интернета, его надделение дополнительными смыслами. Х. Кэмпбелл называет это религиозным фреймированием технологий [Campbell 2005]. Для традиционных авраамических религий такое фреймирование наиболее характерно через следующие дискурсы:

- интернет как духовный медиум, который облегчает религиозный опыт, устанавливает связь с богом и божественной судьбой. Использование интернета становится выражением стремления к духовной жизни и опыту;
- интернет как сакральное пространство, которое побуждает пользователей менять онлайн-окружение так, чтобы оно становилось местом религиозных ритуалов и способствовало определенным способам выражения религиозности;
- интернет как «инструмент миссии»: технология может быть использована для распространения религиозных убеждений;
- интернет как технология для подтверждения определенной религиозной идентичности или образа жизни [цит. по: Гришаева, Шумкова 2020, 32].

Соответственно, в зависимости от восприятия и отношения к технологии и/или платформе, представители религиозных общин по-разному выстраивают свое интернет-пространство. Так, они могут создавать закрытые группы в социальных сетях только для своих или включать в группы представителей других конфессий, разрабатывать свои критерии для подтверждения возможности включить в сообщество, а нередко – делать группы открытыми для всех заинтересованных, но при этом тщательно отбирать контент для публикации, имея в виду, что он может быть доступен как внутри сообщества, так и за его пределами. Кстати, к последнему варианту обычно склоняются те модераторы сообществ или групп, которые недостаточно свободно владеют интернет-технологиями. Когда я проводила исследования среди старообрядцев Молдовы и Румынии, один из моих собеседни-

ков в ответ на вопрос, не рассматривали ли они как вариант создание закрытой группы в социальной сети, честно признался, что он просто не знал о такой функции, поэтому группа открыта, но отдельные темы в ней не обсуждаются. Более того, мой опыт исследования старообрядческих сообществ показывает, что даже в одной общине обычно сосуществуют различные взгляды на способы использования интернет-пространства, границы создаваемой самими членами сообщества «видимости» в интернете.

Если старообрядцы предпочитают сами или после консультации со священнослужителем отказываться от обсуждения некоторых тем в социальных сетях, на личных страницах или сайтах общин, то еврейские общины могут использовать функцию фильтрации контента, которую специально предлагают некоторые интернет-провайдеры. Один из ярких примеров – американский провайдер интернет-услуг The JNET (The Jewish Internet Access) с гибкой системой фильтров для каждого интернет-пользователя. Как пишут на главной странице, JNET верит в то, что не нужно жертвовать ни еврейскими ценностями, ни продуктивностью в интернете [JNet]. Технология позволяет на свое усмотрение фильтровать аудио-, видео-контент без необходимости его блокировки.

Еврейский интернет стремительно развивается, появляются новые приложения и боты, специализированные сайты, многочисленные блоги, страницы в социальных сетях. Как создаваемый контент, так и практики его создания, перенос религиозных практик в онлайн среду, включенность членов разных общин в цифровое пространство требует исследования, причем только тех методов гуманитарных и социальных наук, которые уже стали традиционными, для этого недостаточно. Необходимо привлекать и менее распространенные в русскоязычном поле методы цифровой антропологии.

## Литература

Белоруссова 2021 – Белоруcсoвa С.Ю. Религия в виртуальном пространстве // Этнография. 2021. № 4 (14). С. 94–118.

Библиографическое – Библиографическое описание и оформление ссылок // Школа культурологи НИУ ВШЭ. [https://culture.hse.ru/standart\\_bibliograf\\_opisanija](https://culture.hse.ru/standart_bibliograf_opisanija) (дата обращения: 05.05.2022).

Богданова 2020 – Богданова О. Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2. С. 207–234.

Гришаева, Шумкова 2018 – Гришаева Е.И., Шумкова В.А. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 291–308.

Гришаева, Шумкова 2020 – Гришаева Е., Шумкова В. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и RSST // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 7–40.

Душакова 2020 – Душакова Н. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 184–206.

Как исследовать – Как исследовать интернет и не забывать о людях? // Клуб любителей интернета и общества. [http://clubforinternet.net/school\\_18/ethics](http://clubforinternet.net/school_18/ethics) (дата обращения: 05.05.2022).

Кормина 2019 – Кормина Ж. Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 370 с.

Кэмпбелл 2020 – Кэмпбелл Х. К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 124–158.

Лученко 2021 – Лученко К. Цифровизация богослужебных практик в период пандемии коронавируса в контексте медиатизации православия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (1). С. 39–57.

Островская 2020 – Островская Е. Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги в Facebook и Instagram // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 263–292.

Соколовский 2020 – Соколовский С.В. Киборги в киберпространстве: современные исследования в области кибер- и цифровой антропологии // Этнографическое обозрение. 2020. № 1. С. 5–22.

Abrams 2015 – Abrams N. Appropriation and Innovation: Facebook, Grassroots Jews and Offline Post-Denominational Judaism // Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture. Ed. by H. Campbell. New York: Routledge, 2015. P. 40–56.

Boellstorff 2020 – Boellstorff T. Notes from the Great Quarantine: Reflections on Ethnography after COVID-19 // The Future of Anthropological Research: Ethics, Questions, and Methods in the Age of COVID-19: Part I. / The Wenner-Gren Blog. 19.06.2020. <http://blog.wennergren.org/2020/06/the-future-of-anthropological-research-ethics-questions-and-methods-in-the-age-of-covid-19-part-i> (дата обращения: 05.05.2022)

Campbell 2005 – Campbell H.A. Spiritualising the Internet. Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage // *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet. Special Issue on Theory and Methodology*. 2005. Vol. 01.1. DOI: 10.11588/heidok.00005824

Campbell 2010 – Campbell H.A. *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge, 2010. 232 p.

Campbell 2015 – Campbell H.A. Introduction: Studying Jewish Engagement with Digital Media and Culture // *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. Ed. by H. Campbell. New York: Routledge, 2015. P. 1–15.

Cohen 2015 – Cohen Y. The Israeli Rabbi and the Internet // *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. Ed. by H. Campbell. New York: Routledge, 2015. P. 183–204.

Digital Icons 2015 – *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media*. 2015. № 14. <https://www.digitalicons.org/issue14/> (дата обращения: 05.05.2022).

Golan 2015 – Golan O. Legitimation of New Media and Community Building among Jewish Denominations in the US // *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. Ed. by H. Campbell. New York: Routledge, 2015. P. 125–144.

Gottlieb 2015 – Gottlieb O. Jewish Games for Learning: Renewing Heritage Traditions in the Digital Age // *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. Ed. by H. Campbell. New York: Routledge, 2015. P. 91–109.

Hjarvard 2008 – Hjarvard S. The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change // *Northern Lights*. 2008. № 6(1). P. 9–26.

JNet – JNet. The Jewish Internet Access. <http://www.thejnet.com> (дата обращения: 05.05.2022).

Raucher 2015 – Raucher M. Yoatzot Halacha: Ruling the Internet, One Question at a Time // *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. Ed. by H. Campbell. New York: Routledge, 2015. P. 57–73.

Rosenberg, Rashi 2015 – Rosenberg H., Rashi T. Pashkevilim in Campaigns against New Media: What Can Pashkevilim Accomplish That Newspapers Cannot? // *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. Ed. by H. Campbell. New York: Routledge, 2015. P. 161–182.

Rosenthal, Ribak 2015 – Rosenthal M., Ribak R. On Pomegranates and Etrogs: Internet Filters as Practices of Media Ambivalence among National Religious Jews in Israel // *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. Ed. by H. Campbell. New York: Routledge, 2015. P. 145–160.

Yadlin-Segal 2015 – Yadlin-Segal A. Communicating Identity through Religious Internet Memes on the “Tweeting Orthodoxies” Facebook Page // *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*. Ed. by H. Campbell. New York: Routledge, 2015. P. 110–124.

## Digital Judaism: Approaches and Research Perspectives<sup>1</sup>

**Natalia Dushakova**

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

ORCID: 0000-0003-4486-5367

PhD, Senior Research Fellow

School for advanced studies in the Humanities

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Vernadsky av. 82, Moscow, 119571, Russia

Tel: +7 (499) 956-96-47

E-mail: dushakova@list.ru

DOI: 10.31168/0470-1.03

**Abstract:** The paper briefly highlights the state of art in digital studies of Judaism, identifies the problems faced by anthropologists, sociologists and religious scholars in this field. During the pandemic, researchers noticed a deeper involvement and transfer of numerous religious practices to online space, and, accordingly, a surge in research interest in these phenomena, although active study of digital Judaism outside of Russia began in the mid-2000s.

**Keywords:** digital anthropology, online ethnography, digital Judaism, religious practices, mediatization of religion

### References

Abrams, N., 2015, Appropriation and Innovation: Facebook, Grassroots Jews and Offline Post-Denominational Judaism. *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, ed. H. Campbell, New York, Routledge, 40–56.

Belorussova, S.Yu., 2021, Religiiia v virtual'nom prostranstve [Religion in virtual space]. *Etnografiia*, 4 (14), 94–118.

Bogdanova, O., 2020, Mediatizatsiia pastyrstva v Russkoi pravoslavnoi tserkvi: predposylki formirovaniia saitov s voprosami sviashchenniku [Mediatization of Pastoral Care in the Russian Orthodox Church: Reasons Behind “Ask the Priest” Websites]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 38 (2), 207–234.

Campbell, H.A., 2005, Spiritualising the Internet. Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage. *Online – Heidelberg Journal of Religions*

---

<sup>1</sup> The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.



on the Internet. *Special Issue on Theory and Methodology*, 01.1. DOI: 10.11588/heidok.00005824

Campbell, H.A., 2010, *When Religion Meets New Media*. New York, Routledge, 232.

Campbell, H.A., 2015, Introduction: Studying Jewish Engagement with Digital Media and Culture. *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, ed. H. Campbell, New York, Routledge, 1–15.

Campbell, H., 2020, K voprosu o religiozno-sotsial'nom formirovanii tekhnologii [Considering the Religious-Social Shaping of Technology]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 38(2), 124–158.

Cohen Y., 2015, The Israeli Rabbi and the Internet. *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, ed. H. Campbell, New York, Routledge, 183–204.

*Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media*, 2015, 14. <https://www.digitalicons.org/issue14/>

Dushakova, N., 2020, Kak religiia stanovitsia bolee zametnoi v publichnom prostranstve: staroobriadcheskie soobshchestva v sotsial'nykh setiakh [How Religion Becomes Visible: Old Believers' Communities in Social Media]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 38(2), 184–206.

Golan, O., 2015, Legitimation of New Media and Community Building among Jewish Denominations in the US. *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, ed. H. Campbell, New York, Routledge, 125–144.

Gottlieb, O., 2015, Jewish Games for Learning: Renewing Heritage Traditions in the Digital Age. *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, ed. H. Campbell, New York, Routledge, 91–109.

Grishaeva, E.I., and V.A. Shumkova, 2018, Traditsionalistskie pravoslavnye media: struktura diskursa i osobennosti funktsionirovaniia [Traditionalist Orthodox Christian media: discourse structure and peculiarities of the functioning]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny*, 2, 291–308.

Grishaeva, E.I., and V.A. Shumkova, 2020, Teorii srednego urovnia v issledovanii religii i media: mediatizatsiia, mediatsiia i RSST [Middle-Range Theories in Religion and Media Studies: Mediation, Mediatization and RSST]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 38(2), 7–40.

Hjarvard, S., 2008, The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change. *Northern Lights*, 6(1), 9–26.

Kormina, Zh., 2019, Palomniki: *Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays on Orthodox Nomadism]. Moscow, Izdatel'skii dom Vyshei shkoly ekonomiki, 370.

Luchenko, X., 2021, Tsifrovizatsiia bogoslužhebnykh praktik v period pandemii koronavirusa v kontekste mediatizatsii pravoslaviia [The Digitalization of Worship Practices during the Coronavirus Pandemic in the Context of the Mediatization of Orthodoxy]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 39(1), 39–57.

Ostrovskaiia, E., 2020, Mediapraktiki russkoiazыchnykh ortodoksal'nykh evreev: zhenskіe gruppy і ravvinskіe blogi v Facebook і Instagram [Media Practices of Russian Speaking Orthodox Jews: Women's Groups and Rabbis' Blogs on Facebook and Instagram]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii і za rubezhom*, 38(2), 263–292.

Raucher, M., 2015, Yoatzot Halacha: Ruling the Internet, One Question at a Time. *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, ed. H. Campbell, New York, Routledge, 57–73.

Rosenberg, H., and T. Rashi, 2015, Pashkevilim in Campaigns against New Media: What Can Pashkevilim Accomplish That Newspapers Cannot? *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, ed. H. Campbell, New York, Routledge, 161–182.

Rosenthal, M., and R. Ribak, 2015, On Pomegranates and Etrogs: Internet Filters as Practices of Media Ambivalence among National Religious Jews in Israel. *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, ed. H. Campbell, New York, Routledge, 145–160.

Sokolovskii, S.V., 2020, Kiborgi v kiberprostranstve: sovremennye issledovaniia v oblasti kiber- і tsifrovoi antropologii [Cyborgs in cyberspace: contemporary research in cyber- and digital anthropology]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 1, 5–22.

Yadlin-Segal, A., 2015, Communicating Identity through Religious Internet Memes on the “Tweeting Orthodoxies” Facebook Page. *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, ed. H. Campbell, New York, Routledge, 110–124.

# Паломничество хасидов в Умань в 2020 году в белорусских телеграм-чатах

**Анна Викторовна Дягель**

УО ФПБ «Международный университет «МИТСО»,  
Минск, Беларусь

Кандидат исторических наук

ORCID: 0000-0002-6754-9239

Юридический факультет, кафедра международного права

УО ФПБ «Международный университет «МИТСО»

Беларусь, 220099, Минск, ул. Казинца, 21/3

Тел.: +375 (17) 279-98-00, +375 (17) 279-98-10 (факс)

E-mail: annadjagel@gmail.com

DOI: 10.31168/0470-1.04

**Аннотация:** В статье рассматривается отражение паломничества брацлавских хасидов в Умань в 2020 г. в белорусских телеграм-чатах. Использованию этого вида источников способствовала общественно-политическая ситуация в Беларуси в 2020 г. Предпринята попытка изучить реакцию участников чатов на новости, связанные с хасидами. На основании анализа сообщений сделаны выводы о том, что хасиды однозначно воспринимаются как «другие», а их паломничество – как неизвестное ранее явление. «Святость» хасидов, их поддержку действующей власти или протестного движения пытались использовать в собственных целях как государственные СМИ, так и участники чатов. Было выявлено представление, что религиозность неким образом связана с отсутствием гигиены.

**Ключевые слова:** хасиды, Беларусь, телеграм, 2020, Умань

Паломничество брацлавских хасидов в украинский город Умань происходит ежегодно с 1988 г. накануне Рош ха-Шана (Новый год, сентябрь-октябрь). Брацлавские хасиды считают своей обязанностью побывать на могиле основателя этого направления цадика Нахмана хотя бы раз в жизни. С каждым годом количество паломников растет: в 2008 г. их было 25 тыс. [Паломничество 2022], в 2017 – 40 тыс., а в 2019 г. – уже около 27 тыс. со всего мира [Хасиды 2021]. В 2020 г.

традиционное паломничество было практически сорвано из-за закрытых Украиной в связи с пандемией COVID-19 границ. Одним из путей, которым паломники пытались проникнуть в Умань, была Беларусь, где на тот момент не было никаких ковидных ограничений. Белорусские пограничники оформили документы на выезд в Украину для 1,2 тыс. хасидов, но украинская сторона не дала разрешения на их въезд [Хасиды-паломники 2020]. Поэтому более тысячи мужчин, женщин и детей собрались в пункте пропуска Новая Гута, затем белорусские пограничники пропустили их в сторону Украины, и дальше паломники оставались несколько суток на нейтральной полосе, надеясь, что их выпустят в Украину. Но ожидание было напрасным, и накануне Рош ха-Шана хасиды вернулись в Пинск, Гомель, Бобруйск, а после праздника уехали из страны. Всего в те дни в Беларусь прибыло около 3,5 тыс. паломников [Вместо Умани 2020], намеревавшихся попасть в украинскую Умань. Следует отметить, что в Беларуси нет или почти нет подобных мест паломничества, а посещение страны хасидами обычно носит единичный характер.

Это событие нашло отражение в белорусских государственных и независимых СМИ, обсуждалось в соцсетях и телеграм-каналах, хотя и не являлось самой острой темой в Беларуси конца августа – начала сентября 2020 г.

Мы решили исследовать то, каким образом обсуждалось паломничество хасидов в белорусских телеграм-чатах<sup>1</sup>. Почему был выбран именно этот источник? Есть несколько причин.

1. Записи в «Телеграм» не видны в поисковых и аналитических системах (например, в «Медиалогии»<sup>2</sup>), использующихся для исследования общественного мнения.

2. Внутренний поиск в телеграм-чате по ключевым словам дает возможность найти сообщения за всю историю существования чата. (Ср.: «Медиалогия» может проанализировать данные социальных сетей только за последние три месяца. На момент проведения нашего исследования в феврале 2021 г. анализ данных за осень 2020 г. в «Медиалогии» был уже невозможен).

<sup>1</sup> Исследование проводилось в рамках зимней школы по иудаике «Цифровая этнография 2.0» центра «Сефер» с 31 января по 5 февраля 2021 г.

<sup>2</sup> «Медиалогия» – система аналитики социальных сетей и СМИ, <https://www.mlg.ru> (Прим. ред.).

3. Телеграм-чаты, в отличие от телеграм-каналов, – место общения обычных, реальных людей. Информация в них не является продуктом автора канала или редакции. Общение в телеграм-чатах несколько безопаснее, чем в социальных сетях, потому что здесь выше уровень анонимности. Это позволяет участникам чатов высказываться более свободно. Вместе с тем и исследователю недоступна информация об информантах, кроме той, которую они сами о себе сообщают.

Исследование белорусских телеграм-чатов стало возможным после сентября 2020 г., когда белорусским блогером Антоном Мотко была создана карта локальных чатов<sup>1</sup> [О мерах 2021] и каналов Беларуси, а также чатов и каналов белорусов зарубежья<sup>2</sup>. До этого удобного инструмента для поиска чатов не существовало. Все чаты были открытые, просматривать сообщения и осуществлять поиск по ним можно было свободно. Эта карта дала возможность каждому интересующемуся исследовать содержание этих чатов. Мы можем предположить, что в исследуемых чатах участвовали пользователи, которые поддерживали протестное движение в Беларуси в 2020 г., т. к. сайт [dze.chat](http://dze.chat) 18.10.2021 признан МВД Республики Беларусь экстремистским формированием<sup>3</sup> [О мерах 2021].

Всего на карте на момент проведения исследования было отмечено до 1000 чатов от 10 пользователей до 14 тыс.: чаты дворов, городских районов, общегородские. Мы исследовали не все, остановив выбор на самых крупных и на чатах тех городов, где присутствовали паломники-хасиды, т. е. чаты Минска, Пинска и Гомеля от 500 участников (всего 215 чатов). Поиск происходил по ключевым словам: хасиды, Умань, евреи, хасиды, яўрэ. В итоге было обнаружено обсуждение хасидов-паломников в 19 минских чатах, 1 пинском, 5 гомельских

---

<sup>1</sup> Решением Министерства внутренних дел Республики Беларусь от 18.10.2021 № 1ЭК «О признании группы граждан экстремистским формированием и запрете его деятельности» сайт [dze.chat](http://dze.chat) был включен в перечень организаций, формирований, индивидуальных предпринимателей, причастных к экстремистской деятельности.

<sup>2</sup> На этой карте есть также чаты в Viber, но их абсолютное меньшинство.

<sup>3</sup> Решение Министерства внутренних дел Республики Беларусь от 18.10.2021 № 1ЭК «О признании группы граждан экстремистским формированием и запрете его деятельности».

(2,4% от общего количества). В обсуждениях участвовало в среднем 2–3 человека.

Можно выделить три главных новости, которые приводили к дискуссиям:

1. Закрытие границы с Украиной (26 августа).
2. Стремление Лукашенко и белорусского МИД проявить заботу о паломниках (15–18 сентября).
3. Мусор, который остался на нейтральной полосе границы после ухода паломников (16–17 сентября).

Какие сюжеты обсуждались:

1. Критика действий белорусских властей и их реакций на ситуацию с паломниками-хасидами.
2. Кто такие хасиды, их образ жизни и мусор;
3. Поддерживают хасиды Лукашенко и/или протесты?

Рассмотрим каждый из сюжетов подробнее.

### **Критика белорусских властей**

На период конца августа – начала сентября 2020 г. приходился один из пиков белорусских протестов. В связи с этим авторы сообщений в чатах оценивали действия белорусских властей как непоследовательные и манипулятивные.

– А на хасидов ОМОН с палками и автозаками натравят? А то они там песни поют и танцуют! А еще с несовершеннолетними. Слабо? Только своих херачить?

– Не кормите троллей. Написали уже, что евреев этих впустили, чтобы создать инфоповод посильнее протестов.

### **Кто такие хасиды, их образ жизни и мусор**

Разумеется, в чатах возникали вопросы о том, кто такие хасиды. В ответ участники предлагали обратиться за справкой в Google или приводили свидетельства своих знакомых из Израиля. Были сообщения и от самих израильтян. Большинство авторов сообщений вос-

принимали паломников как «других», не было сообщений от тех, кто раньше близко сталкивался с хасидами. –

Больше всего недоумения вызвала ситуация с мусором.

– Я просто в шоке от такого свинства!!!

– Погуглите для интереса, что творится в Умани во время паломничества. На границе еще лайтовый вариант.

– Подруга, которая живет в Израиле, говорит, что реально у них в культуре не учат убирать за собой + огромное количество пластика используют. Писала, что ей очень стыдно из-за этого всего.

Авторы сообщений из Израиля подчеркивают, что также не принимают «нечистоплотность» хасидов и испытывают за них стыд.

– Я из Израиля и мне стыдно за этих представителей моего народа. Стоит сказать, что их кварталы в Иерусалиме выглядят также... Пожалуйста, не думайте, что все израильтяне ведут себя также по-свински.

– Никто и не думает. С Новым годом.

В ответ на это авторы из Беларуси оставляли примирительные сообщения.

– Не переживайте, белорусы принимают любую культуру спокойно (кроме ультраагрессивных, что собственно сейчас и происходит по другим вопросам) и могут в любую культуру внести свой код чистоты. Пусть приезжают к нам почаще в гости, общаются с местными и через пару поездок научатся и у себя порядок наводить.

В одном из чатов связали нечистоплотность со святостью.

Святые люди – это в первую очередь те, которые не мылись ни разу с момента обретения «святости». Со всеми вытекающими нечистотами. Почитайте жития святых.

Впрочем, далее в дискуссии подтверждений из житий святых найдено практически не было (за исключением христианской святой V в.

Марии Египетской, которая, согласно житию, 47 лет провела в пустыне в посте и покаянии), а материалом из иудаизма авторы не владели.

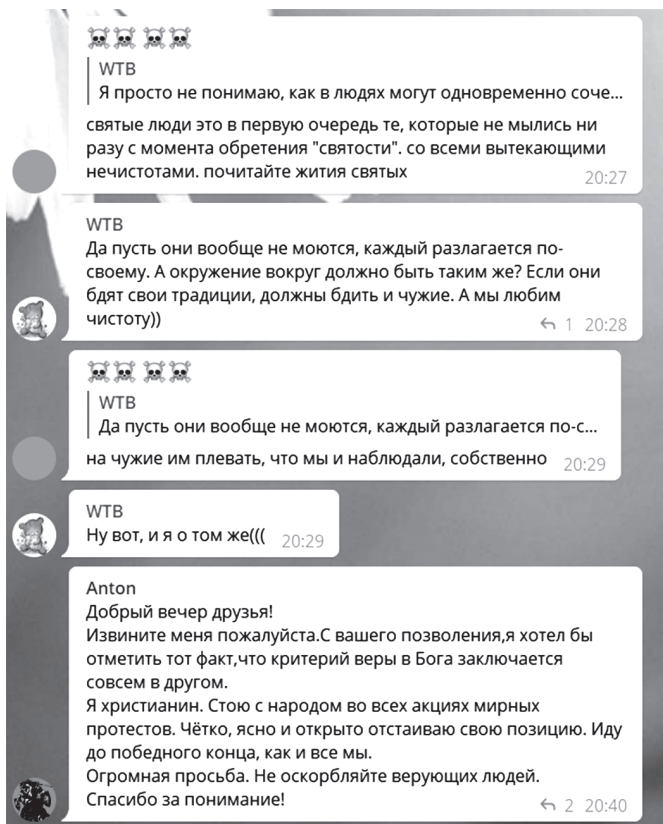


Рис. 1. Дискуссия о связи религиозности и гигиены



### Поддерживают хасиды Лукашенко и/или протесты?

В СМИ и в чатах широко транслировалось видео из телеграм-канала «Пул Первого», который связан с пресс-службой А.Г. Лукашенко, где хасиды говорят, что «Лукашенко – very good» [На этот раз 2020]. (Имелась ввиду помощь властей паломникам с жильем, питанием, обеспечением безопасности и т.д.).






#ямыбатька ВИТЕБСК


298 subscribers

 Pinned message  
**!** Внимание мирный народ Витебской области!  Мы - мол

#ямыбатька ВИТЕБСК  
Forwarded from #СЛАВАБОГУЗАБАТЬКУ

00:49  



 Хасиды поблагодарили Беларусь за заботу и помощь.

**!** ВОТ ТАК ПОСТУПАЮТ НАСТОЯЩИЕ ЛЮДИ - они как самарянин помогают ближнему, и не просто помогают, а помогают КАК САМИМ СЕБЕ.

**!** ЗАБУДЕТ ЛИ КОГДА-ТО БОГ ТАКИЕ ДЕЛА? НИКОГДА не забудет и пока другие президенты и страны поступают по отношению к людям БЕСЧЕЛОВЕЧНО, Батька и власти Беларуси поступают ПО ЛЮБВИ К БЛИЖНЕМУ, как Настоящие Люди.

**!** ПОТОМУ ПОБЕДА БУДЕТ ЗА БАТЬКОЙ И БЕЛАРУСАМИ, потому Господь Бог ПОМОЖЕТ Батьке против ВСЕХ врагов его (Польша и иже с ними...) и уже НЕ РАЗ помогал.

**!** ЛЮДИ! Делайте добрые дела, как и Батька ваш делает! Любите ближнего, гостя! Помогайте, кормите, поите! Господь Бог НИКОГДА не забудет, даже, если вы ОДНИМ СТАКАНОМ ВОДЫ напоите нуждающегося.

**!** ПРАВИТЕЛИ ДРУГИХ СТРАН! Станьте как Батька и Бог помилует вас. Но если вы станете как Бацька, то тогда МИР водворится на этой Земле, потому что это вы, вы и еще раз вы поступаете ПО-ФАШИСТСКИ.


 Ссылка на оригинал: <https://t.me/ontnews/17826>

Рис. 2. Упоминание о хасидах в чате сторонников действующей власти

Важно понимать, что для небольших белорусских городов (Пинск, Гомель, Бобруйск) наплыв хасидов-паломников был очень существенным и требовал мобилизации экстренных ресурсов. Власти ставили палаточные городки, расселяли паломников в школах, раздавали питание и т. д.

Поддержка белорусской власти хасидами воспринималась авторами сообщений в телеграм-чатах резко негативно. В то же время, в противовес, в гомельском чате было размещено фото хасидов, которые машут руками и приветствуют протестные марши в Гомеле. Автор сообщения не сопроводил это фото оценочным комментарием. Однако можно предположить, что он хотел показать, что хасиды тоже разные и некоторые из них поддерживают белорусский протест (у нас нет данных о том, так ли это в действительности).

Было бы методологически неверно анализировать только протестные чаты. Поэтому мы предприняли попытку разыскать также однозначно провластные чаты – и потерпели неудачу. К сожалению, карты или другого ресурса с чатами сторонников Лукашенко не существует, а при поиске по ключевым словам на тему хасидов было обнаружено только одно сообщение в одном чате, которое было не сообщением реального человека, а репостом из другого телеграм-канала.

## **Выводы**

1. Паломничество хасидов не было в телеграм-чатах достаточно обсуждаемой темой. В большинстве случаев ее затрагивали в контексте обсуждений различных внутривнутриполитических событий Беларуси.

2. Хасиды однозначно воспринимаются как «другие», а их паломничество – как неизвестное ранее явление, которое обладает неким ореолом святости.

3. «Святость» хасидов пытались использовать государственные СМИ. Было опубликовано видео с хасидами, которые хвалили президента Лукашенко. В противовес этому в гомельском чате были опубликованы фотографии хасидов, которые приветствовали из окон гостиницы протестный марш. Однако мы не знаем, как на самом деле относились хасиды к протестам в Беларуси и было ли им что-то известно о текущей общественно-политической ситуации в стране. Таким образом, мы видим стремление обеих сторон – провластной

и протестной – найти поддержку у религиозного, а значит, обладающего неким высшим знанием, «другого».

4. Было выявлено представление, что религиозность неким образом связана с отсутствием гигиены. Впрочем, если подтверждения из житий христианских святых были найдены, то данными из иудаизма авторы дискуссии не обладали.

## **Источники**

Вместо Умани 2020 – Вместо Умани – Пинск: как хасиды встречают Новый год в Беларуси // Sputnik. Беларусь. 19.09.2020 (обновлено: 05.07.2021). <https://sputnik.by/20200919/Vmesto-Umani--Pinsk-kak-khasidy-vstrechayut-Novyy-god-v-Belarusi-1045717744.html>.

На этот раз 2020 – На этот раз в свой праздник хасиды молятся еще и за Лукашенко! // Пул Первого. 19.09.2020. [https://t.me/pul\\_1/1592](https://t.me/pul_1/1592).

О мерах 2021 – О мерах противодействия экстремизму и реабилитации нацизма // Официальный сайт МВД Республики Беларусь. 14.10.2021. <https://www.mvd.gov.by/ru/news/8642>.

Паломничество 2022 – Паломничество хасидів до Умані // Вікіпедія. [https://uk.wikipedia.org/wiki/Паломництво\\_хасидів\\_до\\_Умані](https://uk.wikipedia.org/wiki/Паломництво_хасидів_до_Умані) (дата обращения: 19.06.2022).

Хасиди 2021 – Хасиди в Умані: скільки паломників щорічно приїжджають в Україну // Слово і Діло. Аналітичний портал. 7 вересня 2021. <https://www.slovoidilo.ua/2021/09/07/infografika/suspilstvo/xasydy-umani-skilky-palomnykiv-shhorichno-pryyizhdzhayut-ukrayinu>.

Хасиды-паломники 2020 – Хасиды-паломники начали возвращаться в Беларусь от украинской границы // Sputnik. Беларусь. 18.09.2020 (обновлено: 03.08.2021). <https://sputnik.by/20200918/Khasidy-palomniki-nachali-vozvrashchatsya-v-Belarus-ot-ukrainskoy-granitsy--1045708059.html>.

## Hasidic Pilgrimage to Uman in 2020 in Belarusian Telegram Chats

**Hanna Dziahel**

International University "MITSO",

Minsk, Belarus

ORCID: 0000-0002-6754-9239

PhD in History

International University "MITSO", Faculty of Law, Department of International Law

220099, Belarus, Minsk, str. Kazintsya, 21/3

Tel.: +375 (17) 279-98-00

E-mail: annadjagel@gmail.com

DOI: 10.31168/0470-1.04

**Abstract:** The article is devoted to the study of the reflection of the pilgrimage to Uman of the Bratslav Hasidim in 2020. The paper focuses on only one type of source: telegram chats as a new source of information in digital ethnography. The use of this type of sources was facilitated by the socio-political situation in Belarus in 2020. The study attempted to study the reaction of chat participants to news related to the Hasidim. The Hasidic pilgrimage was not a widely discussed topic, but some information was found. Based on the analysis of the messages, conclusions were drawn that the Hasidim are unequivocally perceived as «Others», and their pilgrimage as a previously unknown phenomenon. The «holiness» of the Hasidim, their possible support for the current government or the protest movement, tried to use both state media and chat participants for their own purposes. The idea was revealed that religiosity was somehow connected with the lack of hygiene.

**Keywords:** Hasidim, Belarus, telegram, 2020, Uman

# Цифровые практики в прогрессивном иудаизме в России во время пандемии COVID-19

**Мария Александровна Шишигина**

Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия

Аспирантка

ORCID: 0000-0003-2040-8620

Центр изучения религий

Российского государственного гуманитарного университета

125993, Москва, Миусская площадь, д. 6

Тел.: +79856322377

E-mail: shishiginamaria@mail.ru

DOI: 10.31168/0470-1.05

**Аннотация:** В статье рассматриваются цифровые практики, сформировавшиеся во время пандемии COVID-19 в иудейских прогрессивных сообществах Москвы и Санкт-Петербурга, когда у общин не было возможности собираться в синагоге. Руководители религиозных общин встали перед вызовом перевода религиозных ритуалов в онлайн-формат. Рассмотрены вопросы о способах онлайн-коммуникации, сформировавшихся в российских общинах, особенностях трансформации религиозной жизни, актуальности цифровых практик после снятия ковидных ограничений. Несмотря на разное восприятие интернета и новых медиа руководством российских общин, онлайн-технологии активно применялись в религиозной практике во время локдауна и остались актуальными в повседневной жизни верующих после него. Богослужения стали сопровождаться видеосъемкой и прямой трансляцией в Facebook\*, Instagram\*<sup>1</sup>, Zoom. Выяснилось, что в каждой отдельной общине в зависимости от разных факторов складывается свой уникальный способ использования интернета с учетом взглядов верующих и раввинов. В статье проанализированы выработанные в прогрессивных общинах цифровые практики, а также выявлены факторы, влияющие на выбор той или иной стратегии коммуникации во время пандемии.

**Ключевые слова:** прогрессивный иудаизм в России, цифровые практики, пандемия COVID-19, религия онлайн

---

<sup>1</sup> Здесь и далее (в соответствии с действующим законодательством РФ) организации, признанные экстремистскими и запрещенные на территории РФ, отмечаются с помощью знака\*.

В период пандемии COVID-19 социальная жизнь людей трансформировалась – работа, учеба, встречи с друзьями и семьей, шоппинг и даже молитва онлайн стали the New Normal. Глобальная трансформация коммуникации между людьми затронула все сферы частной и публичной жизни, и онлайн-коммуникации сыграли важную роль в поддержании социальных связей в различных сообществах.

Само понятие сообщества стало размытым – где границы реального и виртуального сообществ? Является ли виртуальное реальным? Какие социальные практики нельзя переносить в онлайн? Все эти вопросы стали значимыми для разных организаций и сообществ с момента начала пандемии и объявления карантина.

Религиозные общины не стали исключением и были вынуждены решать сложную задачу – соблюдать предписания своей традиции и исполнять ритуалы в экстремальных условиях карантина. С одной стороны, многие религиозные традиции предписывают личное присутствие всех участников молитвы во время исполнения ритуала, с другой – в период карантина существует запрет на собрание большого количества людей в одном месте. Отсюда дилемма, которая в зависимости от догматов того или иного учения разрешалась по-разному: нарушить закон религиозный или государственный? Является ли онлайн-ритуал приемлемой формой богослужения и не противоречит ли он традиции? В случае прогрессивного иудаизма ответ на этот вопрос заложен в самой философии течения, предполагающей возможность трансформации ритуала в зависимости от современных обстоятельств и условий окружающей среды, в которых находится община.

Прогрессивный иудаизм, исходя из постулатов традиции, позволяет изменять традиционную/привычную форму соблюдения ритуала в зависимости от внешних (культурных, социальных, политических и др.) обстоятельств. В конкретном случае, при невозможности очных собраний в синагоге во время карантина, использование цифровых площадок с проведением религиозных ритуалов онлайн становится логичным и удобным решением проблемы для иудейских прогрессивных общин.

Ключевые вопросы исследования: какие цифровые практики были выработаны и использованы для замены привычного офлайн-формата онлайн-богослужениями? как воспринимался процесс перехода в онлайн участниками и организаторами?

В статье анализируются способы адаптации прогрессивных иудейских общин в России к новым условиям карантина и применение цифровых практик в период пандемии COVID-19. Источником исследования являются онлайн-интервью автора статьи с раввинами и организаторами онлайн-богослужений в синагогах Ле-Дор Ва-Дор (Москва) и Шаарей-Шалом (Санкт-Петербург) (август 2020 г., март 2021 г.), а также данные включенного онлайн-наблюдения страниц прогрессивных общин в социальных сетях, преимущественно на Facebook\*<sup>1</sup>.

В условиях активного использования общинами интернета у исследователя существует возможность быть непосредственным участником онлайн-молитв, праздников и других мероприятий. Временной промежуток между интервью позволил проследить динамику в использовании цифровых площадок при проведении религиозных ритуалов. Спустя полгода члены общины смогли отрефлексировать и оценить переломный момент карантина, а также сделать выводы, касающиеся изменений религиозной практики в целом и перспектив использования цифровых технологий в дальнейшей повседневной жизни общины.

При изучении использования медиа религиозными общинами применялся подход «социального формирования технологий» Х. Кэмпбелл [Campbell 2010]. Он учитывает как факторы, определяющие реакцию религиозных общин на новые медиа (отношение к обществу, авторитету и тексту), так и оценку ими самих новых технологий. Предполагается, что социальные группы в большей мере формируют технологии в соответствии с собственными целями, нежели характер технологии определяет ее использование и результаты.

### **Трансформация религиозной жизни общин во время пандемии**

На характер изменений в жизни российских прогрессивных общин во время пандемии COVID-19 повлияло несколько факторов. Во-первых, отношение руководителей и лидеров общины к интернету и его использованию во время религиозных служб. Во-вторых, технологическая оснащенность общины и техническая грамотность организаторов онлайн-мероприятий. В-третьих, оценка периода ка-

---

<sup>1</sup> Данная социальная сеть наиболее часто используется общинами в России.

рантина в целом – представляется ли он временным событием, которое должно скоро закончиться, и жизнь вернется в привычный ритм, или же как переломный момент, который навсегда изменит обыденность.

Х. Кемпбэлл объясняет в своей методологической работе «When Religion Meets New Media», что существует несколько способов использования медиа технологий религиозными группами. Один из способов подходит к описанию восприятия медиа в прогрессивном иудаизме:

Многие религиозные группы рассматривают медиа как проводник. Это означает, что они воспринимают его как нейтральный инструмент, который служит во благо или во зло в зависимости от способа использования <...> Те верующие, которые воспринимают медиа как проводник, могут с легкостью использовать его в инновационном виде без идеологического конфликта<sup>1</sup> [Campbell 2010, 47].

Говорить о единой реакции на пандемию прогрессивного иудейского движения в России невозможно, поскольку в каждой отдельной общине в зависимости от различных факторов (взглядов раввина, желания верующих, технической оснащенности общины) формируется особенное отношение к интернету. Тем не менее, легитимность использования новых медиа в прогрессивном иудаизме сомнению не подвергалась. Степень включенности в онлайн-коммуникацию во время религиозных практик, ее оценка, и способы адаптации цифровых технологий к определенному религиозному ритуалу были разными.

В каждой общине с начала пандемии постепенно формировался свой особенный формат включения онлайн-практик и использования социальных сетей (Zoom-встречи, YouTube, Facebook\* трансляции и т.п.) в богослужениях. Раввины выработали определенную модель и стиль организации молитв и проповедей. Так, некоторые из ведущих религиозную службу направляли свое внимание именно на онлайн-аудиторию, то есть взаимодействие происходило с людьми,

---

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод цитат из англоязычной литературы выполнен автором статьи. (Прим. ред.)



подключившимися к Zoom или смотрящими трансляции удаленно через цифровые площадки. Другие лидеры выбирали формат взаимодействия с людьми, находящимися в зале синагоги. Поскольку даже во время карантина в одном помещении могло собираться определенное количество человек, не превышающее разрешенное государством, то религиозная молитва/проповедь могла быть направлена на присутствующих в зале, а подключавшиеся через различные социальные сети становились удаленными участниками процесса. Третий вариант проведения ритуала – это полностью удаленный способ. При таком способе коммуникация возможна с помощью мессенджеров и других приложений, обеспечивающих просмотр богослужений других общин. Такой вариант исполнения ритуала наблюдался в тех общинах, где нет технической и кадровой возможности организовать и переносить службы в онлайн-формат собственными силами. Таким образом, члены общины подключались через цифровые площадки к доступным им трансляциям служб из других общин. Чаще всего российские участники подключались к московскому центру прогрессивного иудаизма.

Для иллюстрации вышесказанного приведу примеры цитат из интервью, где раввины описывают способ проведения служб в карантин в их общинах. В московской общине раввин оценил пандемию как довольно плодотворный этап:

У нас большой опыт работы в пандемию, ни одного шаббата не пропустили. Онлайн-трансляции стали нашим основным средством коммуникации. К нам подключаются не только из России, но и из других стран мира [Инт. 1].

Мы договорились что проводим в пятницу трансляции в Зуме и в Фейсбуке\*, проповедь по недельной главе в Зуме, а в Ютуб выкладываем готовые уже видео [Инт. 2].

По контенту Facebook-группы общины Ле-Дор Ва-Дор [Ле-Дор Ва-Дор] видно, что с самого начала пандемии были запущены онлайн-трансляции молитв и Zoom-встречи, на которых проводились уроки по недельным главам и другие общинные мероприятия. Если на первые онлайн-мероприятия подключались только члены общи-

ны, то довольно быстро (спустя 3–4 встречи после начала трансляций в Facebook\*) к мероприятиям стали подключаться члены из общин других городов и даже стран. Произошел рост подписчиков в Facebook-группе, посты стали активнее комментироваться: например, во время молитв пользователи передавали друг другу приветы из разных городов и стран, поздравляли с наступлением шаббата.

В другой крупной общине – Шаарей-Шалом – лидер и ведущий религиозных мероприятий выбирает формат взаимодействия с людьми, находящимися в синагоге, а социальные сети и другие цифровые площадки служат лишь дополнением, но не основным каналом взаимодействия во время молитвы:

Ну, скажем так, я ни одной еще молитвы из дома не проводила. Ни одного рабочего своего дня я лично не пропустила и даже в самый жесткий карантин нас все равно хотя бы человек 5 собиралось, потому что если мы вели трансляцию, мы вели, естественно, не с дивана... Мы не делали никаких трансляций в Фейсбуке\*, Ютубе, кроме лекционных. То есть все, что касается литургии, у нас литургия осталась живая, плюс Зум для проверенных зарегистрированных людей [Инт. 5].

На странице Шаарей-Шалом в Facebook\* [Шаарей-Шалом], в отличие от московского варианта, не транслируются богослужения в открытом доступе и возможность присутствия на молитве существует только через получение ссылки от религиозного лидера. В интервью было приведено следующее объяснение:

Я этого не делаю по нескольким причинам. Во-первых, я не считаю, что наши молитвы, ну лично нашей общины, настолько профессиональными, чтобы их выставлять на широкий обзор, то есть это интересно тем, кто внутри. Плюс мои волонтеры, которые мне помогали, они тоже сказали, что они не хотели бы выходить в открытый эфир. То есть я уважала их чувства тоже [Инт. 5].

По поводу технической оснащенности и формата проведения службы лидер общины Шаарей-Шалом поясняет:

Никакого специального оборудования мы не покупали. Вот какой был у меня ноутбук, с того мы и выходили, ну и до сих пор мы не приобрели какой-то там камеры хорошей или еще чего-то... [Инт. 5].

Таким образом, онлайн-богослужения не стали важной образующей практикой для общины, лидер не планирует развивать это направление. В общине столицы ситуация иная – довольно большие усилия были направлены на техническое оснащение службы для перехода в онлайн. Один из организаторов онлайн-мероприятий комментирует:

Весь свет, вот эти микрофоны, защита для микрофона – это все люди, которые нас слушают, они нам подсказывали, что делать. Мы (организаторы религиозных служб – М. Ш.) технически не подкованы. <Люди подсказали> придумайте свет, чтобы падал сбоку, не надо в лицо. Если в Зуме работаешь – то не надо близко, потому что отражается экран. Вот микрофончик маленький, который я вам показывал – мужчина нам подсказал, который работал в этой системе, мол, просто вставили его в телефон. Первый шаббат онлайн – это была комедия. Вера (организатор мероприятий – М.Ш.) включила, я начинаю вести, через 5 минут ей пишут – переверни телефон. Мы еще не знали ... сейчас мы вышли на то, что на будущее – уйдем ли полностью в онлайн [Инт. 3].

При моем посещении общины Шаарей-Шалом после снятия ограничений организаторы показали мне, как проводятся онлайн-службы: где обычно стоит камера, какие используются компьютеры, микрофоны. Место, откуда кантор ведет службу, было оборудовано светом, стояла подставка для камеры – то есть службы проводятся с фокусом на онлайн-аудиторию, цифровые возможности стали неотъемлемым способом коммуникации между членами общины как во время молитв, так и во время других мероприятий.

Третий вариант использования цифровых технологий во время пандемии был представлен в одной из региональных общин в Тюмени. В начале беседы раввин, к которому я обратилась с просьбой об интервью, выразил удивление:

Что касается пандемии, то это самый скучный период нашей деятельности и странно, что Вы его взяли для изучения. Полагаю, что мы в это время делали то же, что и все [Инт. 4].

Как дальше поясняет раввин в интервью, общение между верующими происходило без организации собственных онлайн-мероприятий – переписывались, обменивались фотографиями:

В Вайбере у нас постоянный идет контакт и выкладывание фотографий, обмен информацией, поздравление с праздниками и так далее. Вот пекли в домашних условия халы и, соответственно, каждую пятницу выкладывались фотографии зажженных свечей и но-воиспеченных хал [Инт. 4].

Также члены данной общины подключались к Facebook-трансляциям молитв московской общины прогрессивного иудаизма и смотрели записи уроков по недельной главе, которые готовил, записывал и выкладывал в закрытой группе сети «Вконтакте» их раввин. Одной из первостепенных задач региональной общины была социальная поддержка. Раввин поясняет:

По старшему возрасту мы делали продуктовые наборы, которые развозились волонтерами. Есть просто нуждающиеся в продуктовых наборах, остальные все знают, как праздновать [Инт. 4].

Таким образом, деятельность общин во время пандемии довольно разнообразна и зависит от задач и целей представителей конкретной общины: где-то это сугобо религиозный компонент (исполнение ритуалов, совместное богослужение, недельные уроки), в других – помощь членам общины и поддержание внутренних социальных связей.

Три описанных способа использования цифровых технологий в религиозной деятельности общин показывают, что прогрессивный иудаизм в России довольно быстро адаптировался к новым условиям пандемии и выработал свои специфические религиозные практики. В зависимости от стиля лидерства раввинов и способов коммуникации между членами общины выстраивались определенные стратегии, позволяющие решать первостепенные задачи. В одних

общинах – это проведение молитв, в других – общение между верующими, а в третьих – помощь и забота друг о друге в сложной ситуации пандемии.

### **Восприятие цифровой религии**

Несмотря на то, что в прогрессивной иудейской среде легитимность использования цифровых технологий в религиозных ритуалах не подвергалась сомнению, способы адаптации в каждой общине были разные. Помимо этого, разным было также восприятие технологий участниками религиозного процесса.

Некоторые раввины легко приспособились к ведению молитвы в прямой трансляции в социальных сетях, другие же предпочитают живой контакт с людьми в синагоге. Исходя из данных интервью можно увидеть, что личное восприятие технологий раввинами повлияло на выбор тех или иных способов адаптации к ситуации пандемии. Раввин московской общины на вопрос об отношении к онлайн-молитвам ответил следующим образом:

Ну, тут своя специфика есть, потому что, когда рассказываешь, предположим, о недельной главе Торы или даже если говорить проповедь – тут важно, конечно, видеть людей и это, конечно, сложнее. Тут ощущение, опять же, будто говоришь в пустоту. Это сложнее всегда [Инт. 2].

Кантор этой же общины, описывая свое восприятие онлайн-молитвы, добавляет:

Я все-таки работаю с людьми и мне важно видеть реакцию людей. Конечно, сложно было, первоначально, первые дни, стою за бимой – и передо мной экран телефона. Не видно реакцию, сложно динамику..., приходится заикливаться только на себе. Потом стало попроще, когда вот ограничения сильные сняли. Наверное, тут помогает зум – когда видишь реакцию людей, как они дома, за столом, на диване. Для меня лично важен зрительный контакт. Работа обязывает, иначе эмоции сложно включать [Инт. 3].

Таким образом, один из самых важных моментов, обозначенных в интервью, – это обратная связь и рефлексия по поводу реакции аудитории. Раввин и кантор отметили, что при проведении молитвы онлайн-взаимодействие с людьми, находящимися по другую сторону экрана, имеет свои особенности и трудности. При очной коммуникации привычная ситуация лицом к лицу более комфортна для проведения молитв. В онлайн-среде обратная связь, существующая в виде комментариев или видео, отслеживается сложнее. Важно отметить, что оба информанта выразили свое стремление и готовность справляться с ограничениями и особенностями проведения службы онлайн.

Лидер общины в Санкт-Петербурге описывает свое отношение к онлайн-молитвам противоположным способом:

Ну, я лично для себя выбрала общаться с теми, кто в зале, а те, кто в Зуме, в общем, подсматривают на то, что происходит в зале. Ну опять-таки я не могу это оценивать как правильное или неправильное. Особенно, если люди еще и картинку ставят вместо камеры включенной, то разговаривать с фотографиями я вообще не могу. Это не разговор, ты читаешь проповедь, ты говоришь какие-то слова молитвы. В общем я считаю, что молитва – это процесс общественный, но тем не менее интимный, и он требует взаимного участия [Инт. 5].

Описанные две стратегии адаптации к цифровым технологиям ярко показывают, что их личное восприятие лидерами влияет на то, как выстраивается коммуникация внутри сообщества. Если в общине Ле-Дор Ва-Дор физическое присутствие в синагоге и онлайн имеют одинаковую ценность, и лидеры уделяют большое внимание развитию медиа и выражают готовность бороться с ограничениями, которые возникают в онлайн-среде, то в общине Шаарей-Шалом первостепенное значение имеет физическое присутствие, понимание молитвы как частного процесса в личной жизни верующих.

В московской общине онлайн-трансляция молитвы становится важной практикой, которую планируется развивать и совершенствовать. В петербургской общине лидер ставит перед собой иные задачи – по усилению горизонтальных связей:

Ну и как бы я ни мечтала, чтобы все устраивали свой день и приходили физически, и видели не только меня в экране с кантором, а видели еще и друг друга... Потому что это момент общинности, то, что не может заменить Зум. Я бьюсь все эти последние годы, чтобы люди хотели общаться друг с другом... Для нас любая молитва живая будет лучше самой шикарной онлайн [Инт. 5].

В данном случае физическое соприсутствие является объединяющим элементом сообщества. Информант строго проводит границу между присутствием онлайн и офлайн. Онлайн-встреча понимается как некий дополнительный элемент, на основании которого невозможно выстроить устойчивые социальные связи. Очное же общение, по мнению респондента, позволяет это сделать.

Что касается реакции членов общины на переход в онлайн, то раввин московской синагоги описывает ее следующим образом:

Ну тут никогда не было каких-то криков душераздирающих. Было всегда желание поддерживать связь с синагогой, даже пока виртуально. Потому что все воспринимали поначалу как чисто временное событие – когда полностью реальное присутствие было перенесено в виртуальную сферу [Инт. 2].

Несмотря на разное восприятие онлайн-практик, они остались в религиозной жизни обеих общин и после завершения карантина. В общине Ле-Дор Ва-Дор регулярно происходят онлайн-трансляции молитв на Facebook\*, встречи в Zoom, остается гибридный вариант совмещения онлайн и офлайн. В общине Шаарей-Шалом у членов общины есть возможность подключаться к Zoom во время молитвы; однако лидер общины направляет усилия на то, чтобы люди приходили в синагогу.

На выбор раввинами той или иной стратегии адаптации к цифровым технологиям в религиозной службе повлияли не только их личные предпочтения, но и те организационные задачи, которые они как эффективные лидеры сообщества ставят перед собой. Поскольку община Ле-Дор Ва-Дор является самой крупной прогрессивной общиной России (в ней работают два раввина и есть кантор), то одной из приоритетных задач по развитию является расширение связей

с другими общинами, привлечение новых людей. Соответственно, руководители охотнее развивают онлайн-формат и имеют возможность адаптировать его к офлайн-молитвам. В общине Шаарей-Шалом нет постоянного раввина и за весь период существования лидеры сменялись несколько раз. Основное внимание нынешнего руководителя направлено на установление прочных связей между членами общины, что достигается путем живого общения и совместной деятельностью. О важности живого общения и личного присутствия в синагоге также было сказано в интервью:

Это все равно буферное общение – общение до, общение после (молитвы – М.Ш.). Или вот всякие ситуации, когда у нас кто-то на машине – все друг друга подвозят до метро, прямо распределяют тех, кто пришел, – а я этого подвезу, я – этого. То есть вот эти моменты, они тоже являются важной частью общины. Они являются не менее важной, чем сама молитва [Инт. 5].

### **Онлайн-синагога – the New Normal**

Поскольку во время пандемии COVID-19 медиатехнологии стали неотъемлемой частью повседневности людей, после окончания карантина они продолжают использоваться и рассматриваются как привычное средство коммуникации. Доковидная эпоха отличалась тем, что у людей была возможность избегать технологий или не пользоваться ими, в период пандемии ситуация изменилась. Практически во всех сферах жизнедеятельности цифровые технологии стали их неотъемлемой частью.

Одни религиозные группы переживали кризис в принятии и негативно оценивали технологии, другие не испытывали противоречий с традицией и легко стали применять новшества в ритуалах. Прогрессивный иудаизм, безусловно, относится ко второй группе. Восприятие здесь интернета основывается на том, что новые медиа являются проводником и способствуют поддержанию религии.

Как показывает израильский историк М. Блондхейм, использование различных медиа на протяжении истории развития иудаизма помогало сохранять традицию и передавать Закон от поколения к по-



колению. В XXI веке новые медиа также способствовали возникновению новой формы поддержания связей внутри сообщества:

Эти глобальные виртуальные сообщества основаны на общем контенте – словах, воспоминаниях, идеях, текстах и часто этических или правовых системах. По крайней мере, не менее важна для их выживания и благополучия коммуникационная система, обеспечивающая связь и поддержание сплоченности и солидарности группы. Это представление о людях, существующих как сеть, рассредоточенных в пространстве, полностью согласуется с историческим опытом евреев и медийными традициями, которые они развили [Blondheim 2015, 36].

Развивая данную мысль автора, можно говорить о том, что использование интернета во время пандемии не стало чем-то кардинально новым для иудейских сообществ. В том числе и прогрессивный иудаизм внес глобальное изменение в понимание того, что считать позволительным с теологической точки зрения – к примеру, использование гаджетов в шаббат. Пандемия стала лишь ключевым событием, поворотным моментом, который способствовал более активному внедрению онлайн-технологий в повседневную жизнь верующих. В одной из рассматриваемых в настоящей статье общин обоснование использования онлайн-технологий и переход в онлайн-синагогу в пандемию были следующими:

У нас действует принцип Пикуах нефеш. И если нам ради сохранения жизни нужно даже переступить через некоторые заповеди, то мы должны это сделать. Особенно это касается шаббатов и вопросов пользования электричества в шаббат, и особенно пользование гаджетами в шаббат. Но здесь (во время пандемии – М.Ш.) вопрос был совершенно очевидный, поскольку речь идет о сохранении жизни и ограничения связаны именно с этим, тогда ни у кого не было вопросов с тем, что мы не посещаем синагогу, а смотрим онлайн. И это, наоборот, очень поддерживало людей, то, что они могут смотреть онлайн. А если бы вообще ничего не было, то это было бы гораздо более печальным опытом. А то, что постоянно мы

поддерживали связь с людьми, – это поддержало. И поэтому, когда встает вопрос, будет ли это дальше – конечно, будет [Инт. 2].

Таким образом, использование онлайн-технологий в пандемию легитимизовано с теологической точки зрения, интерпретируется как нечто положительное, инструмент спасения в трудные времена пандемии. Показательным примером служит обоснование применения интернета в ритуалах одним из лидеров общины Ле-Дор Ва-Дор:

Не все люди будут ходить в ортодоксальную или хасидскую синагогу в других городах. Туда не пойдут, потому что не интересно им там, а реформистской синагоги нет. И скажем, зум-онлайн-трансляции – это спасение для многих людей [Инт. 3].

Четкое разграничение «Мы – Они» (ортодоксия и либеральное движение) прослеживалось во всем ходе интервью:

Реформисты все испытывают на себе, а потом ортодоксы нас догоняют [Инт. 3].

Отношение к новым медиа в прогрессивном иудаизме становится дополнительным важным маркером идентичности, который выделяет прогрессивное сообщество среди других течений в иудаизме. Реакция прогрессивного иудаизма на ограничения в пандемию ярко показывает, как соотносится уровень теории (догматов) и практики в религии.

Спустя полгода после нашего первого интервью с раввином московской общины его уверенность в том, что медиа станут обыденностью в религиозной жизни, сохранилась:

Многие спрашивали: «Что будет с синагогой дальше?». Летом еще под вопросом было – будет ли это новой нормой? А сейчас мы уже понимаем, прошел год с того момента, как мы перешли в онлайн, то есть мы понимаем, что это уже никуда не денется. То есть это станет «новая норма». Но вопрос-то в чем был? Не убьет ли онлайн реальную синагогу? Не убьет. Наоборот, это будет большая поддержка [Инт. 2].

На вопрос о том, планируется ли сохранение и использование онлайн-технологий в дальнейшем, после снятия ковидных ограничений, был получен следующий ответ:

Более того, усиление. Придет технически подкованный человек, кто-то должен оператором сидеть, отслеживать, будет качество лучше... Люди просят онлайн, но просят не москвичи – там ближайшее замкадье, там тяжело людям добираться. В основном это просьбы «не прерывайте онлайн» – это просьбы людей из других городов [Инт. 3].

Технологии позволяют московской общине расширять границы прогрессивного иудейского сообщества в России. Результаты включенного наблюдения за активностью в группе синагоги в социальной сети Facebook\*, показывают, что после окончания режима карантина онлайн-службы остались актуальными для верующих. По комментариям под постами с молитвами видно, что в основном к онлайн-молитвам присоединяются люди из других городов – где нет прогрессивных общин; значительную часть составляют русскоязычные евреи, проживающие в других странах.

Привычное понимание сообщества изменяется, поскольку люди, пришедшие в онлайн-синагогу, не обязательно являются членами общины (к примеру, могут не платить членские взносы). Виртуальное сообщество расширяется за счет трансляций религиозных ритуалов на цифровых площадках, таких как Facebook\* и Zoom. Однако возникает логичный вопрос – является ли рост числа участников онлайн-мероприятий показателем увеличения количества реальных членов общины? Поскольку довольно трудно отследить, кто именно просмотрел видео с религиозной службой, и узнать их самоидентификацию – ведь это могут быть просто интересующиеся люди, не планирующие приход в синагогу.

Х. Кэмпбелл объясняет, что участники онлайн-сообществ имеют различную мотивацию при вступлении в группу, и она не всегда совпадает с мотивацией тех членов общины, которые принимают участие офлайн:

Исследования показывают, что некоторые участники часто присоединяются к онлайн-сообществу и остаются в нем, чтобы удовлет-

ворить определенные потребности в отношениях (в случае с эмигрантами это может быть сохранение связи со страной рождения, поддержание практики использования русского языка – М.Ш.). Тем не менее, это участие не полностью отвечает желанию членов религиозных членов общин в общении и совместного опыта богослужения. Таким образом, религиозная деятельность в интернете представляет собой лишь часть общей религиозной идентичности человека [Campbell 2013, 63].

В синагоге Санкт-Петербурга социальные сети не являются приоритетной задачей по развитию, но лидер также уверен, что их использование в скором времени станет обыденностью – the New Normal:

То есть у нас, как я и предполагала, избавиться от этого мы уже вряд ли сможем – от этого подсматривающего ока [Инт. 5].

Безусловно, интерпретация медиа как «подсматривающего ока» отличается от нарратива «спасения», однако важно само замечание о том, что это уже реальность и она не противоречит теологии движения. Социальные сети, по мнению респондента, нарушают приватность молитвы и нарушают сакральное пространство синагоги. Стоит отметить, что понимание и самоидентификация самих членов общины, посещающих синагогу онлайн, может быть иным. Характерно дальнейшее высказывание респондента:

Я всегда включаю (Zoom – М. Ш.), всегда кто-то заходит. Есть, например, несколько пенсионеров, которые не выходят из дома, или еще что-то... или есть у меня люди, которые всегда ходят по субботам, а в пятницу не могут прийти, но включаются в онлайн. Ну, я конкретно знаю людей. Поэтому, ну, присутствие это есть. Я, конечно, знаю, это все люди наши, там, свои, и в любом случае, если есть выбор между тем, что ничего не получить и получить онлайн – то лучше получить онлайн [Инт. 5].

По итогам наших включенных онлайн-наблюдений и посещения онлайн-молитв в обеих синагогах можно говорить о том, что цифровые практики стали the New Normal. В общине Ле-Дор Ва-Дор регуляр-

но проходят богослужения в гибридной форме совмещения онлайн- и офлайн-формата. На странице общины в Facebook\* транслируется не только образовательный контент, но и молитвы, записи служб, которые находятся в открытом доступе, и их может просмотреть любой пользователь.

В общине Шаарей-Шалом службы проходят с большим фокусом на пришедших в синагогу людей, однако, онлайн-возможность присутствовать и частично участвовать в ритуалах также остается. Правда, ссылку для входа в Zoom можно получить только через руководство общины. В открытый доступ в Facebook\* выкладываются в основном записи образовательных мероприятий, не связанных с литургией.

## **Выводы**

На стратегии адаптации к ситуации пандемии в прогрессивных иудейских сообществах повлияло несколько факторов. Во-первых, личное отношение раввинов, канторов и других лидеров сообщества к цифровым технологиям. Во-вторых, организационные задачи, способствующие эффективному развитию сообщества. В-третьих, теология движения, которая не имеет унифицированной формы проведения ритуала. Таким образом, в каждой общине формируется свой уникальный способ коммуникации и использования цифровых технологий.

В ходе исследования нами было выявлено две стратегии. Первая стратегия связана с использованием социальных сетей как основного инструмента для расширения социальных связей внутри сообщества (пример общины Ле-Дор Ва-Дор). За период пандемии был сформирован формат проведения религиозных служб онлайн, который позволял русскоговорящим верующим или интересующимся из разных стран виртуально присоединяться к богослужениям.

Вторая стратегия заключается в использовании цифровых программ (Zoom, Viber и другие мессенджеры) как вспомогательных инструментов только во времена пандемии, когда ограничена возможность личного присутствия в синагоге (пример общины Шаарей-Шалом). Данный формат характерен для более закрытых общин, в которых преимущество отдается личному общению между верующими.

## Источники

Инт. 1. М., раввин общины. Зап. 25.08.2020, онлайн. Московский центр прогрессивного иудаизма.

Инт. 2. М., раввин общины. Зап. 19.03.2021, г. Москва. Московский центр прогрессивного иудаизма.

Инт. 3. М., кантор. Зап. 19.03.2021, г. Москва. Московский центр прогрессивного иудаизма.

Инт. 4. М., раввин общины. 26.08.2020, онлайн. Тюменская община прогрессивного иудаизма.

Инт. 5. Ж., религиозный лидер общины. 31.03.2021, онлайн. Община прогрессивного иудаизма в Санкт-Петербурге.

Ле-Дор Ва-Дор – Страница общины Ле-Дор Ва-Дор в Facebook\*. URL: <https://www.facebook.com/moscow.reform>.

Шаарей-Шалом – Страница общины Шаарей-Шалом. URL: <https://www.facebook.com/ShaareiShalomSpb>.

## Литература

Blondheim 2015 – *Blondheim M.* The Jewish Communication Tradition and Its Encounters with (the) New Media // *Digital Judaism. Jewish Negotiations with Digital Media and Culture* / Eds. Heidi A. Campbell. New York: Routledge, 2015. P. 16–40.

Campbell 2010 – *Campbell H. A.* When Religion Meets New Media. New York: Routledge, 2010. 228 p.

Campbell 2013 – *Campbell H. A. (Ed).* Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds. New York: Routledge, 2013. 272 p.

## Digital Practices in Progressive Judaism in Russia during the COVID-19 Pandemic

*Maria Shishigina*

Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia

ORCID: 0000-0003-2040-8620

PhD Student

The Center for the Study of Religion of Russian University State for the Humanities  
Miusskaya sq. 6, Moscow, 125993, Russia

Tel.: +79856322377

E-mail: shishiginamaria@mail.ru

Abstract: This article examines digital practices in use during the COVID-19 pandemic in Jewish Progressive communities in Moscow and St. Petersburg. At that time, during the lockdown, communities did not have the opportunity to gather physically in the synagogue. Religious leaders faced the challenge to hold religious rituals online. The questions considered are: the methods of online communication that were developed in Russian communities, the features of the transformation of religious life, and the relevance of the continued use of digital practices after the removal of COVID-19 restrictions. Despite the different perception of the Internet and the new media by the leadership of Russian communities, online technologies were actively used in religious practice during the lockdown and remained relevant in the daily life of believers after it. Divine services are being accompanied by video filming and live broadcast to digital platforms such as Facebook\*, Instagram\*, Zoom. The important conclusion is that each individual community, however, developed its own unique understanding of how to use the new media, taking into account the views of believers and rabbis. The article analyzes the digital practices developed in progressive communities, and also identifies the factors influencing the choice of a particular communication strategy during a pandemic.

Keywords: Reform Judaism in Russia, digital practices, COVID-19 pandemic, religion online

## References

Blondheim, M., 2015, The Jewish Communication Tradition and Its Encounters with (the) New Media, *Digital Judaism. Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, ed. H. A. Campbell, 16–40, New York, Routledge.

Campbell, H.A., 2010, *When Religion Meets New Media*. New York, Routledge, 228.

Campbell, H.A., 2013, (Ed), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York, Routledge, 272.

# “Not your grandparents’ Judaism!”: влияние цифровой среды на современную либеральную проповедь и возникновение новых ритуалов в контексте гендерного поворота в иудаизме

## **Наталья Михайловна Киреева**

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова  
Москва, Россия

Научный сотрудник, кандидат исторических наук

ORCID: 0000-0001-8102-7755

Кафедра иудаики

Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова  
125009, Москва, ул. Моховая, д. 11

Тел.: +7 (495) 629-42-84

E-mail: natalya.kireeva@gmail.com

## **Алла Сергеевна Мительман**

Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия

Студентка 4 курса

ORCID: 0000-0001-5134-6616

Кафедра теологии иудаизма, библеистики и иудаики

Российского государственного гуманитарного университета

125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6

Тел.: +7 (495) 250-64-70

E-mail: alla.mitelman@gmail.com

DOI: 10.31168/0470-1.06

**Аннотация:** Статья посвящена анализу процесса трансформации современного иудаизма под влиянием двух факторов: 1) тенденции к цифровизации религиозных практик в связи с актуальными вызовами современного мира (например, пандемии); 2) роста влияния гендерного разнообразия и расширения сфер женского влияния на еврейскую религиозную жизнь. В качестве материала для анализа были выбраны проповеди женщин и мужчин-раввинов, написанные и выложенные онлайн до и во время пандемии. Данная выборка позволила оценить: 1) риторические, символические и смысловые различия женских и мужских проповедей; 2) влияние фактора пандемии и полного перехода в пространство виртуальной синагоги на содержание проповедей. В качестве примеров новых ритуалов, сформировавшихся в цифровой среде, но направленных



на гармонизацию соединения виртуальных и реальных ритуалов, были взяты новые практики периода пандемии: благословения и ритуальные омовения после болезни; особые благодарственные формулы при встрече с близкими после изоляции; счет дней карантина по аналогии счета дней омера и т. д. Данные примеры позволили обозначить функцию посредничества новых ритуалов, которые связывают классический и виртуальный иудаизм через реинтерпретацию традиционных символов, текстов и практик.

**Ключевые слова:** цифровая религия; современный иудаизм; гендерный поворот; новые ритуалы

В качестве цитаты в названии статьи нами было взято описание, приведенное в информационной справке на странице движения OurJewishCommunity.org (Congregation Beth Adam) в Facebook\*<sup>1</sup> [Our Jewish Community 2022]. Данное сообщество репрезентирует себя как прогрессивную виртуальную синагогу, открытую 24/7 и доступную абсолютно для всех. В качестве цели озвучивается следующее: «Наша онлайн-община инклюзивна и интерактивна – помогите нам продвигать еврейский опыт 21-го века!»

Подобных инициатив в современных либеральных течениях<sup>2</sup> огромное множество. Они активно формируются в 2010-е гг. [Cohen 2019; Tsuria 2019; Ritchart 2019] и переживают радикальное переосмысление и развитие в эру пандемии COVID-19. Далее мы продемонстрируем ряд особенностей функционирования двух явлений в контексте виртуализации синагоги – трансформацию онлайн-трансляций проповедей и появление новых виртуальных ритуалов. Отдельным фактором, позволяющим оценить значимость процесса цифровизации либерального иудаизма для нас, становится опыт изоляции и закрытия синагог в период пандемии. Мы рассматриваем этот фактор, с одной стороны, как катализатор изменений в существующем поле

---

<sup>1</sup> Здесь и далее (в соответствии с действующим законодательством РФ) организации, признанные экстремистскими и запрещенные на территории РФ, отмечаются с помощью знака\*.

<sup>2</sup> К либеральным течениям относятся: реформистское, консервативное и реконструктивистское движения, признающие гендерное и иное равенство; выражающие гибкое отношение к галахе (еврейскому закону) и занимающие активную гражданскую позицию.

виртуальных практик либеральных направлений иудаизма; а с другой стороны – как беспрецедентную возможность для формирования совершенно новых традиций и ритуалов.

Дополнительным ракурсом анализа для нас становятся гендерные особенности, влияющие на развитие и трансформацию либерального иудаизма в цифровой среде. В 2022 г. отмечается пятидесятилетие со дня первой женской ординации в США, в связи с чем становится актуальной задачей проследить роль женского голоса в прогрессивных изменениях практики иудаизма. Как мы покажем далее, женский опыт существенно трансформирует не только синагогальную и общинную жизнь в ее классическом изводе, но и существенно влияет на виртуальный иудаизм.

Значимой вехой, фиксирующей разворот реформистского (прогрессивного) иудаизма в сторону цифровых технологий, становится резолюция «Использование новых технологий для создания общины», принятая Союзом реформистского иудаизма (Union for Reform Judaism) в 2009 г. В ней отмечается, что в современном мире люди располагают гораздо меньшим количеством свободного времени, что приводит к необходимости обеспечивать виртуальные формы присутствия в синагоге и еврейской общине. В резолюции, в частности, говорится:

Чтобы транслировать наши священные тексты, мы с легкостью перешли от каменных скрижалей к пергаменту, затем к бумаге, а теперь переходим к электронному слову. <...> Пришло время приветствовать разнообразие, поощрять сообщество и объединять древние традиции с передовой культурой. В контексте непрерывности еврейского дискурса пришло время создать онлайн-Устную Тору и собрать в ней мнения всех членов общин [Резолюция URJ 2009].

В качестве итогов в данной резолюции общинам предписывается обеспечить общинам помощь в технологических экспериментах и творческих онлайн-практиках, включая онлайн-форумы, веб-трансляции, виртуальные собрания правления и аудиты технологий общины. В первую очередь доступ к подобным технологиям получили богатые крупные общины США, именно для них переход от реальных

синагогальных служб к виртуальным или смешанным по своему формату стал естественным еще до пандемии COVID-19.

Малочисленные общины в США до пандемии не практиковали онлайн-трансляцию религиозных служб. Существовали различные цифровые способы осуществления обратной связи и коммуникации внутри общины, но именно молитвы до последнего оставались формой личного участия. Пандемия поставила перед общинами ряд вопросов: проводить ли службы онлайн и транслировать ли их на более широкую аудиторию (в социальные сети или на сайт, доступ к которым есть у всех желающих) или оставить только закрытое участие для членов общины, имеющих специальные ссылки для онлайн-присоединения? Как поделился с нами в устной беседе своим опытом раввин Майкл Фарбман, возглавляющий небольшую общину в Коннектикуте, первым желанием в ситуации пандемии было отказаться от онлайн-трансляции молитв. Почему? Он отметил, что в его часовом поясе есть прекрасные большие общины (например, в Нью-Йорке), где реформистскую литургию ведут профессиональные канторы, есть штат видеооператоров, трансляция ведется на самых разнообразных платформах. Зачем делать подобие аналогичной литургии, которая будет уступать качеством существующему контенту и при этом повторять его по форме и времени? Виртуальная служба делает возможным практически неограниченный размер аудитории, одна такая виртуальная синагога могла бы обслуживать все реформистские общины в данном часовом поясе. Тогда почему же на практике произошло по-другому? Каждая община в доступном ей объеме создала свои виртуальные службы и проводила молитвы онлайн. Ответ заключен в самом отличии понятий *аудитория* и *община*. Если первое – это группа, воспринимающая определенный контент, то второе – группа людей, связанных между собой определенными ценностями и обстоятельствами. Члены общины приходят на молитву не только услышать профессионального кантора и раввина, но и поделиться друг с другом важными событиями в жизни и пережить опыт совместного ритуала. Участники малых общин собирались онлайн, чтобы увидеть друг друга, обсудить ситуацию пандемии, поучиться и помолиться вместе. Они выбирают контент возможно менее профессиональный, но более ценный для личного переживания. В малых общинах службы редко транслировались в открытом интернет-пространстве,

но праздничные молитвы и проповеди были доступны (в том числе и для нас как исследователей) в сети. Наверное, стоит отметить, что даже в крупных синагогах, осуществляющих уже много лет профессиональную видеотрансляцию религиозных служб, указано, что частные церемонии (свадьбы, бар- и бат-мицвы, наречения имени и пр.) не транслируются для всех, но доступны только по ссылкам, которые могут получить гости. Таким образом, существует некая новая этика, определяющая границы открытости религиозных ритуалов, обеспечивающая широкий спектр возможностей от анонимного участия пассивного зрителя до лично приглашенного онлайн-гостя.

Анализ особенностей эволюции цифровых технологий и их влияния на современный либеральный иудаизм мы начнем со сравнения проповедей, доступных в интернете, которые произносились в крупных американских общинах на праздник Рош ха-Шана. Нас будет интересовать в этом сравнении два аспекта: 1) сопоставить проповеди раввинов крупных синагог, произнесенные до и во время пандемии, с целью определить, насколько фактор присутствия лишь виртуальной аудитории влияет на контент и основные идеи проповеди; 2) ввиду фокуса внимания на гендерных различиях в структуре и риторике проповедей, мы сопоставим проповеди мужчин и женщин-раввинов, прочитанные до и во время пандемии.

В основу критериев нашего анализа мы взяли элементы структуры современной еврейской проповеди, описанные в теоретической статье Майкла Мармура [Marmor 2016]. Он выделяет несколько стандартных элементов этого специфического риторического жанра: момент (отражение в проповеди конкретного контекста – календарного цикла, актуальных для общины или мира событий); функция (задачи, которые ставит перед собой проповедник<sup>1</sup>); посыл (намерение – центральная идея проповеди); структура (риторическая организация проповеди); источники (связь с конкретными текстами, к которым

---

<sup>1</sup> М. Мармур выделяет следующие функции: контекстную (прояснение ситуации, связанной с обозначенным моментом); образовательную (разъяснение определенных особенностей традиции, календаря, текста и т. д.); побудительную (посыл, который требует практической реализации; определенное конкретное задание или задача для общины); символическую (форма проповеди несет в себе метафору-ключ, отсылающую слушателя к моменту, но не разъясняющего эту связь полностью) функции.

обращается проповедник); методы (способы, которыми проповедник достигает своих целей).

Мы дополняем его список рядом аспектов, которые релевантны для нашего анализа: отражена ли и каким образом тема пандемии; как включены в текст политические и социальные темы; влияют ли на проповедь гендерные различия.

В качестве материала для анализа мы выбрали проповеди к празднику Рош ха-Шана в 2019 г. (до пандемии) и в 2020 г. (в разгар пандемии) двух раввинов (мужского и женского пола) самых крупных синагог Нью-Йорка. Примером реформистской проповеди стали тексты Анжелы Варник Бухдаль, главного раввина синагоги Central Synagogue; материалами для анализа проповедей раввинов консервативного движения послужили тексты проповеди Эллиота Дж. Костроува – главного раввина синагоги Park Avenue Synagogue.

Мы проследим, как изменилась риторика каждого из них в 2020 г. в сравнении с 2019-м: как были отражены момент, контекст, намерение и прочие критерии структуры проповеди.

Будучи богатыми и многочисленными общинами, обе синагоги еще до пандемии начали практику онлайн-трансляций. Для раввинов привычным было выступать с микрофонами, перед камерами и учитывать во время ведения молитв виртуальную аудиторию. Более того, в этих синагогах есть специальные сотрудники, которые ведут чат во время трансляции и помогают ощутить живое взаимодействие.

Раввин Анжела Варник Бухдаль, представительница реформистского иудаизма, посвящает проповедь к Рош ха-Шана 2019 г. социальным проблемам и задачам общины, проблеме одиночества в толпе и способам ощутить себя маленькой общиной внутри многотысячной синагоги [Buchdahl 2019]. Момент времени, который, по мнению Мармура, должен соединять в драше (проповеди) время еврейского календаря, события общины и события в жизни страны. Контекст в этой проповеди отражен с явным уклоном в локальные проблемы общины, и хоть и привязан к празднику Рош ха-Шана идеей дня рождения мира, но привязка эта весьма условна. Из библейской фразы «не хорошо быть человеку одному» (Быт 2:18) идет развитие практических идей: изменить свое поведение, чтобы ощущать себя общиной (группой) в глобальном разобщенном мире. Из всех возможных функций, которые призвана выполнять проповедь, риторически максимально

сильно выражено намерение (посыл) проповедника и все средства, примеры, цитаты, риторические приемы ведут к одной цели: донести до аудитории ценность межличностного взаимодействия и поддержки. Проповедь отлично структурирована и звучит как гармоничное музыкальное произведение. Личная история в начале создает атмосферу откровенного разговора между близкими друзьями. Приводятся примеры из жизни других прихожан, примеры позитивного опыта волонтерской деятельности членов общины, которая стала началом настоящей дружбы, а также дается конкретное практическое задание для членов общины: каждый прихожанин должен создать мини-круг из шести человек, которых он будет хорошо знать, приглашать в гости, помогать и принимать помощь. А также найти в общине еще тринадцать человек, о которых он будет знать только имя и какой-то один факт. Так раввин Анжела Варник Бухдаль собирает 6 и 13 в 613 (по числу заповедей), добавляя символизма своей проповеди. Драша длится 35 минут, она включена в литургию Рош ха-Шана и впечатления от литургии вплетены в начало повествования. Несмотря на то, что в 2019 г. уже идет трансляция службы, раввин, выступая перед полным залом, полностью направляет свое внимание реальной аудитории. Она шутит и делает паузы, чтоб дать смеху утихнуть, она активно взаимодействует с залом, готовым так же активно реагировать. В целом это воспринимается как успешная драша в стенах успешной общины, которая не знает больших проблем, чем разместить всех желающих в зале и дать возможность для тех, кто остался по разным причинам за его пределами, виртуально стать частью общей атмосферы. Отметим, какие черты определяют эту проповедь как реформистскую: минимальное цитирование источников; условное соприкосновение с темой праздника; активная социальная направленность и акцент, сделанный на этических заповедях.

Как изменилась риторика раввина Анжелы Варник Бухдаль в 2020 г. [Buchdahl 2020]? Создается впечатление, что проповедь стала глубже, сильнее, более проникновенной и универсальной. Несмотря на то, что время проповеди существенно сократилось (до 17 минут), и момент соприкосновения с темой Рош ха-Шана выражен только одной фразой, взятой из молитвы Мусаф (дополнительная молитва) на Рош ха-Шана, – «сегодня день сотворения (зачатия) мира», проповедь посвящена не столько рефлексии относительно ситуации панде-

мии, сколько глубокому религиозному осмыслению происходящего. Раввин перечисляет картины кризиса, которые представляли перед всеми нью-йоркцами (обращаясь уже не только к своей общине, но ко всему своему городу): одинокие похороны; болезнь, уносящая жизни близких; экономический кризис; закрытые детские лагеря и школы; потеря работы; непонимание и страх того, что будет дальше. Но также она вспоминает, что этот город знал много кризисов и всегда находил в себе силы встать с колен. Раввин Анжела Варник Бухдаль начинает поиск ответов на вызов пандемии с разбора этимологии слова «кризис» (*mashber*) на примере трех разных контекстов и мест ТаНаХа, где появляется корень *shabar*. В одном случае *vayeshaber* (‘разбил’) понимается как разрушение, заставляющее увидеть проблему (разбивание скрижалей Моисеем; Исх 32:19), которое раввин сравнивает с убийством Флойда и последующем движении Black lives matter. Во втором случае корень слова «кризис» (*mashber*) мы встречаем в книге Йоны «И валы твои (*mishbareykha*)... разбиваются вокруг меня» (Иона 2:4). Йона тонет и не может дышать, и это отсылает к ощущению кризиса как невозможности вздохнуть полной грудью (как один из симптомов коронавируса, поражающего легкие человека). Третье появление еврейского корня *mashber* (‘кризис’), можно обнаружить в Книге пророка Исаяи: «...дети достигли родильного стула (*mashber*), но нет сил родить» (Ис 37:3). Это родильное место и есть место кризиса – точка разрушения старого и появления нового, место перехода и трансформации.

Рождение, вынашивание воспринимается Анжелой Бухдаль как процесс, который, с одной стороны, не имеет гарантированного позитивного результата (поэтому беременным говорят не «поздравляем» (*мазал тов*), а «в добрый час»), с другой стороны, требует от нас терпения, силы и напряжения. В своей проповеди автор создает не просто метафору рождения нового мира, но и театрально отыгрывает, как следует вести себя в родах – «Перерыв. Дыши. Тужься». Эту фразу она проговаривает много раз так, будто акушерка сопровождает процесс родов, желая помочь общине разрешиться от тяжелого бремени кризиса, в котором оказался весь мир.

Итак, момент времени в проповеди, которая целиком была виртуальной, отражен очень ярко. Гораздо сильнее, чем в 2019 г., отражен контекст Рош ха-Шана как момента зачатия и вынашивания нового мира, который нам предстоит родить. В проповеди использовано

больше источников и объяснений слов на иврите, а значит сильнее реализована еврейская образовательная функция проповеди. Намерение, которое вкладывает раввин Анжела Варник Бухдаль в свою речь, хоть и более абстрактное (она не предлагает, как в 2019 г. конкретную программу по решению описанной проблемы), но и более глубокое, индивидуальное и общинное одновременно: она дает слушателям утешение, как дает утешение акушерка роженице, непонимающей, как воспринимать происходящее с ней. Она не скорбит по отдельно взятым потерям, но смотрит на мир как минимум с высоты своего города и верит, что кризис – всегда переход к рождению нового, и что нам хватит сил пройти весь путь до конца.

Проповедь также прекрасно структурирована: имеет завязку, кульминацию и развязку, содержит личную историю. Отдельно следует отметить, что, хотя в 2020 г. раввин обращается к камере и не видит свою паству, проповедь оказывается обращена к каждому зрителю, она интимна и дарит ощущение поддержки.

Таким образом, на примере двух проповедей раввина Анжелы Варник Бухдаль мы видим, что пандемия, с одной стороны, расширила границы целевой аудитории, усилила социально-политические темы, а с другой – обозначила новый ракурс интерпретации текста в свете переживаемого кризиса и поставила своей основной целью поддержку общины – даже через экран компьютера. Образ рождения и родов, проходящие красной нитью сквозь всю проповедь, связаны и вдохновлены, как нам кажется, личным женским опытом Анжелы Бухдаль.

Раввин консервативной синагоги Park Avenue Synagogue в Нью-Йорке Эллиот Дж. Косгроув посвятил проповедь к Рош ха-Шана 2019 г. теме соединения универсального и национального в жизни еврея – как быть соблюдающим евреем и ответственным гражданином своей страны [Cosgrove 2019]. Данная проблема является одной из ключевых для данного направления иудаизма.

Раввин Эллиот Дж. Косгроув начинает проповедь с подробной развернутой исторической справки о раввине Брауне, служившим в синагоге в 1880 г., и знакомит слушателей с социальными вызовами, с которыми тот столкнулся, будучи большим другом Улисса С. Гранта, генерала армии Союза и восемнадцатого президента Соединенных Штатов.



Не вдаваясь в детали, отметим, что момент времени (актуальность проповеди в контексте жизни общины, страны или в связи с календарным событием) не очевиден, и скорее специально упакован в слои внешней истории. Это требует внимания и напряжения слушателя, ожидающего услышать речь раввина во время литургии Рош ха-Шана. Связь эту раввин Эллиот Дж. Косгроув раскрывает позже, усиливая тем самым значение своего посыла. На примере лидеров общины XIX и XX вв. он показывает, как было трудно для руководителя соединить политически активную позицию с задачей сохранения еврейских традиций и исполнения заповедей. Связь с Рош ха-Шана выстраивается за счет идеи, позиционирующей этот праздник как универсальный (в отличие, например, от Песаха – праздника национального). И это возможность обсудить способы сочетания активной гражданской позиции и исполнения религиозных заповедей. Раввин предупреждает, что община может быть расколота изнутри, если люди с разными политическими взглядами не станут вести прямой и мирный диалог.

Итак, момент в проповеди завуалирован и скорее привязан к актуальным социальным процессам в общине, чем к сути праздника. Намерение, которое доносит раввин Эллиот Дж. Косгроув, в итоге прослеживается очень четко – важно заботиться и о мире внешнем, и о себе как еврейской общине. Образовательная функция также выражена максимально сильно, но носит скорее исторический характер. В проповеди не содержится разбора еврейских текстов, цитат, но проводится разнообразная историческая информация, в том числе отражающая историю этой общины с XIX в., которую многие молодые члены общины могли не знать. Символическая функция проповеди, на наш взгляд, выражена слабо, так как какие-либо метафоры, специфически иллюстрирующие центральную идею в проповеди, отсутствуют. Однако сам главный герой драмы – раввин Браун, возглавлявший синагогу в XIX в., становится символом для общины, примером выбора между универсальным и национальным, моделью того, как эти аспекты могут сочетаться в жизни еврея (Брауну пришлось участвовать в похоронах высокопоставленного лица в шаббат).

Несмотря на долгую интригу и обширную историческую справку, текст проповеди хорошо структурирован и имеет четко прослеживаемую логику. Проповедь продолжается 28 минут. Личную историю

раввин Эллиот Дж. Косгроув размещает в середине проповеди и в особый кульминационный момент делится своими родительскими чувствами, принимая выбор дочери репатрироваться и служить в израильской армии. Раввин иллюстрирует этой историей идею, что мы не можем замкнуться только на своем маленьком мире и должны понимать, что наши усилия по воспитанию детей могут порождать их дальнейшие неожиданные решения, и нам нужно перебороть свои волнения и поддержать их в этом стремлении:

Больше всего нам нужны евреи, которые не позволяют миру заставлять нас выбирать между универсальным и частным [Cosgrove 2019].

Национальный и политический посыл проповеди очевиден – она обращена в первую очередь к американцам, а во вторую – к евреям, которые должны быть примером для американцев.

Пришло наше время руководить, служить примером для всего американского еврейства и для всей нашей страны, которая в очередной раз отчаянно нуждается в исцелении [Cosgrove 2019].

Вот главный посыл и кульминационный призыв, которым завершается проповедь раввина Эллиота Дж. Косгроува к Рош ха-Шана в 2019 г.

Как изменилась проповедь (риторика, широта тем, фокус внимания) раввина Косгроува, написанная по случаю Рош ха-Шана в 2020 г. [Cosgrove 2020]? Как и в проповеди 2019 г. раввин обращается за ответами к опыту прошлых веков. Драша начинается с описания средневекового опыта поведения еврейских лидеров в период эпидемии. Запрет собираться для общинных богослужений и проповедей привел к тому, что молитва читалась раввинами дома, но при открытых окнах. Символично раввин Эллиот Дж. Косгроув перекидывает мост к виртуальным окнам сегодняшнего дня, из которых, как в Средние века, раввины продолжают поддерживать и учить свои общины.

Проповедь хорошо структурирована, ее вдохновляет книга «Сокровищница жизни», написанная во время средневековой чумы. В финале проповеди главный посыл раскрывается через интерпре-

тацию названия этой книги. Период ограничений позволяет людям сфокусироваться на по-настоящему ценных моментах, снизить пафос и ценить простые и истинные сокровища жизни. В личной истории Элиот говорит о своих родительских чувствах, о трогательных моментах, которые происходили дома и которые раньше не замечались в суете. Ощущается, что несмотря на неизменную любовь к историческим отсылкам и минимальное использование источников, пафос речи раввина Эллиота Дж. Косгроува немного снизился с масштабов страны и мира до переживаний общинных и семейных. Он будто говорит сам себе, что в момент, когда ты закрыт и изолирован, ты неожиданно для себя обнаруживаешь «сокровищницу жизни» – удивительную прелесть человеческих поступков и искренние эмоции. В этой проповеди более пристально внимание к деталям; больше искренности; родительский опыт выражен сильнее, чем позиция руководителя большой общины. Он нанизывает жемчужины своих открытий человечности на бусы памяти об этом непростом периоде.

Я думаю о похоронах у могил с участием только членов семьи, которых слишком много, чтобы сосчитать, без длинных речей или процессий, но обладающих чистой подлинностью, которую я никогда не забуду [Cosgrove 2020].

Получая эмоциональный опыт из настоящего, автор проповеди ищет ответы в прошлом:

Раввин Авраам Джошуа Хешель однажды заметил, что «смысл жизни в том, чтобы строить жизнь так, как если бы она была произведением искусства». В чем послание праздников? Наша открытка, наш холст, наше окно – не такие большие, как вы думаете, так что наполните их красотой. Создайте оригинальное произведение. Сделайте его достойным вдохновения и подражания. Сделайте жизнь произведением искусства [Cosgrove 2020].

В целом, сравнивая проповеди к Рош ха-Шана раввина Эллиота Дж. Косгроува в 2019 и 2020 гг., хочется отметить, что в обеих речах сильна социальная проблематика и четко выражена гражданская

позиция. В драше фигурируют проблемы, с которыми сталкиваются раввины и лидеры общин, очевидна явственная привязка к историческим событиям, и прослеживается слабая связь с содержанием праздника Рош ха-Шана, речь обрамляет множество относительно современных цитат и практически отсутствует разбор этимологии еврейских слов или фраз из ТаНаХа.

Трансформация проповеди 2020 г. обусловлена личностными изменениями самого раввина – в условиях пандемии он начинает ценить события и действия, которые по своей искренности и силе переживаний можно определить как «сокровищницу жизни».

Таким образом, мы видим на примере проповедей двух самых крупных синагог Нью-Йорка, которые уже использовали онлайн-трансляцию своих молитв до пандемии, как изменилась риторика раввинов, социальный фокус, попытки переосмыслить и поддержать общину. Для сильной общины, которая многие годы привыкла воспринимать себя как *вливающего* и *помогающего* участника широкого еврейского мира, столкнуться с бедой физически лицом к лицу на примере собственной жизни и жизни близких, стало драматической переменной угла зрения, в каком-то смысле усиливающей проповедь как важный инструмент влияния на общину.

Для определения гендерной специфики и способов описания и осмысления пандемии раввинами в ортодоксальных, консервативных и реформистских синагогах США мы также провели сравнительный анализ проповедей мужчин и женщин-раввинов данных направлений, сделанных на Рош ха-Шана 2020 г. и доступных в цифровом поле.

Проведенный анализ проповедей демонстрирует, что стиль изложения и формы использования личного опыта и социальной роли разнятся у раввинов различного пола. Раввин-мужчина больше отсылает слушателей к фактам истории, логике и важным общественно-историческим процессам, а раввин-женщина скорее склоняется к символическому осмыслению ситуации, отыскивая в библейском тексте подсказки для новой интерпретации известных слов.

Ниже мы приведем таблицу, в которой будем маркировать пол, принадлежность к религиозному течению, основной посыл проповеди и форму обращения к теме пандемии, и позже проанализируем данные этой таблицы.

Табл. Гендерные особенности осмысления темы пандемии в проповедях раввинов США

	Женщины	Мужчины
Ортодоксальное течение	<p>Рабанит Алиса Томас<sup>1</sup> в своей драше эмоционально описывает боль и ужас пандемии, чувства потерянности и одиночества, разлуки с родителями и друзьями, невозможности как следует подготовиться к Рош ха-Шана. Ее основной посыл выражен в таких словах:</p> <p><i>Я с вами и на этом поле битвы пытаюсь оставаться с надеждой, проживая страх и потери [Thomas 2020].</i></p>	<p>Раввин Хаим Штайнметц<sup>2</sup> в своей проповеди к Рош ха-Шана занимает позицию консультанта, которому Тора, не являясь учебником психологии, помогает находить ответы и на личностные вопросы. Он приводит библейские примеры кризисов, преодолевая которые герои становились лучше, чем были прежде. Его рекомендация по осмыслению пандемии и основной посыл выражен в словах:</p> <p><i>Вот еврейские уроки о кризисе: стремись внутрь себя, чтобы набраться храбрости; стремись вовне с любовью; устремляйся ввысь в поисках своего предназначения [Steinmetz 2020].</i></p>
Консервативное течение	<p>Раввин Лорен Хольцблатт<sup>3</sup> в своей проповеди делает акцент на трудностях самоизоляции во время пандемии, трудности совмещения удаленной работы, воспитания детей, невозмож-</p>	<p>Раввин Элиот Дж. Костроув<sup>4</sup> в своей проповеди 2020 г. пытается осмыслить современную пандемию через опыт поведения еврейской средневековой общины во время эпидемии</p>

<sup>1</sup> Примером женского голоса современного ортодоксального течения стала рабанит Алисса Томас, которую представляют не как раввина, но как еврейского духовного лидера, она работает в Лос-Анджелесе [Thomas-Newborn].

<sup>2</sup> Примером мужского ортодоксального голоса стал раввин Хаим Штайнметц, он работает главным раввином общины «Кехилат Йешурун» в Нью-Йорке [Kehilath Jeshurun].

<sup>3</sup> Примером женского голоса консервативного течения стала раввин Лорен Хольцблатт – главный раввин общины «Адас Исраэль» в Вашингтоне [Adas Israel].

<sup>4</sup> Примером мужского голоса консервативного течения стал раввин Элиот Дж. Костроув – главный раввин синагоги «Парк Авеню» в Нью-Йорке, проповеди которого мы рассмотрели выше [Park Avenue Synagogue].

Женщины	Мужчины
<p>ности планировать отпуск или каникулы. Она сравнивает замкнутость с неопределенным сроком в доме, где круглосуточно должны находиться все его обитатели, с Ноевым ковчегом. Ее центральный посыл и образ – это изоляция гусеницы, которая должна переродиться в бабочку: важно верить, что кокон – это временное, переходное состояние.</p>	<p>чумы: какие галахические решения принимались, как отказывались от общинной молитвы ради сохранения жизни и как опыт кризиса позволяет проявляться самым сокровенным чувствам – человечности и героизму. Его проповедь названа «Сокровищница жизни» по названию книги средневекового раввина, описывающего жизнь общины во время чумы. Главный посыл проповеди – призыв использовать состояние ограничения для максимально творческого проявления, потому что ограничения помогают проявиться чему-то уникальному в человеке [Cosgrove 2020].</p>
<p><i>Если эта пандемия чему-то меня научила, так это тому, что у нас есть потребность контролировать что-то в тишине наших домов, и в то же время мы можем устремляться высь в нашей способности быть творцами – провидцы нового мира, смелые исследователи идей медицины, образования, новой энергии, радикального равенства [Holtzblatt 2020].</i></p>	<p>Раввин Майкл Фарбман<sup>2</sup> в своей новогодней проповеди не делает акцент на трудностях пандемии, но скорее пытается осмыслить, как мы используем или не используем момент для активного действия. Разве мы совсем ничего не можем сделать? Оправдывает ли пандемия наше бездействие? Он приводит пример с евреем, который прожил в Англии всю жизнь нееврейской жизнью, и его родные только из его завещания узнали, что</p>
<p>Реформистское течение</p>	<p>Раввин Ариана Сильверман<sup>1</sup> в своей новогодней проповеди уделяет большую часть эмоциональных описаний пандемии и психологических кризисов, связанных с переживанием утраты и одиночества. Фокус осмысления ею пандемии лежит в области понимания способа божественного творения через разделение (ивр. lehavvil). Она приводит примеры разлук и разрывов в Торе, которые были призваны трансформировать мир во что-то</p>

<sup>1</sup> Примером женского голоса реформистского течения стала раввин Ариана Сильверман, которая возглавляет синагогу в Детройте (Синагога Isaac Agree Downtown, IADS) [Silverman].

<sup>2</sup> Примером мужского голоса реформистского течения стал раввин Майкл Фарбман, работает в синагоге «Темпл Эмануэль» в Нью-Холланде [Farbman].

Женщины	Мужчины
<p>новое: встань и пойдй (ивр. lekh lekha) Авраама, изгнание Агари, разбиение скрижалей. Ее главный посыл: обнаружить цикличность мира: хаос-разделение-творение. Осмысление прошлого помогает создать новый мир:</p> <p><i>Мы не забудем того, что было раньше, мы никогда не забудем то, что мы потеряли. Опираясь на уроки прошлого, мы решим, какой мир мы хотим построть [Silverman 2020].</i></p>	<p>он еврей и хочет быть похоронен на еврейском кладбище по еврейскому закону. Присоединиться к своему пути можно и в последний момент, но год пандемии учит нас, что не стоит откладывать ничего на потом, что лучший момент действовать – всегда сегодня [Farbman 2020].</p>

Итак, мы видим, что тема пандемии прозвучала во всех проповедях на Рош ха-Шана в 2020 г., однако способы осмысления происходящего у мужчин и женщин разнятся. Независимо от направления иудаизма, в проповедях раввинов-женщин уделяется большее внимание описанию психологических трудностей, с которыми столкнулись лично они и другие члены общины в период пандемии, будь то растерянность перед разлукой с близкими или необходимость совмещать множество дополнительных ролей в период самоизоляции, невозможность планировать и привычно функционировать. В этих проповедях много рефлексии, совместного со слушателями переживания трагических эмоций и озвучивания идей, которые станут психологической поддержкой и основой для надежды на позитивное разрешение ситуации пандемии. В основном все предложенные интерпретации носят символический характер, закреплены в этимологии слов и понятных (особенно для женщин) метафорах. Будь то образ женщины в родах, который создает раввин Анжела Варник Бухдаль [Buchdahl 2020], представляя пандемию как разрушительно-созидательный процесс, в котором нам нужно не паниковать, а сфокусироваться на своей задаче и, подобно рожаящей женщине (перерыв – дыши – толкай!), помочь новому миру появиться на свет. Или образ раббанит Алисы Томас [Thomas 2020], которая описывает изоляцию как состояние полного одиночества, как переживание человека, оказавшегося в полном вакууме. Но даже в этом одиночестве можно ощутить присутствие Бога и виртуальную поддержку близких. Алиса

Томас не пытается рационализировать или искать смысл происходящего, но дает слушателям то, что им, на ее женский взгляд, нужнее всего – поддержку и сопровождение в проживании тяжелых эмоций.

Раввин консервативного движения Лорен Хольцблат [Holtzblatt 2020] также обращается к символам в попытке осмыслить свое переживание изоляции. Она не пытается рассмотреть пандемию как многогранное явление, но скорее делится своей собственной самой сильной трудностью: оказаться в изоляции со своей семьей, не имея возможности ничего планировать и контролировать, беря на себя сразу множество дополнительных ролей, ощущая себя ограниченной в движениях, словно Ной в ковчеге или гусеница в коконе. Выбирая эти символы, она выражает надежду, что ковчег когда-то можно будет покинуть, а из кокона выйти в перерожденном виде, взлетев подобно бабочке. Эти поэтические образы сохраняют фокус внимания на личности, на психологическом состоянии отдельного человека, который смотрит на происходящее и пытается найти способы справиться с деструктивными и пугающими эмоциями.

Раввин Ариана Сильверман [Silverman 2020] также значительную часть проповеди уделяет рефлексии, находя утешение в созидательной функции самого процесса разделения: нам сейчас трудно увидеть что-то, кроме разлуки, но именно так Бог творил мир, разделяя прежде единое и придавая ему новую форму.

Таким образом, среди отличительных черт женского способа осмысления пандемии в проповедях к Рош ха-Шана в 2020 г. можно назвать следующие: личный эмоциональный опыт; символизм (часто в ряде образов, физически более понятных женщинам); желание утешить и дать надежду аудитории, которая присутствует на службе лишь виртуально. В проповедях практически отсутствуют директивные призывы, критика, обращение к историческому анализу или осмысление системных изменений, происходящих в стране. Если рассмотреть тенденции в рамках религиозных течений, то в реформистских проповедях чаще происходит обращение к нееврейским источникам и возникают более смелые образы, больше внимания уделяется политической ситуации и ответственной гражданской позиции. В ортодоксальных проповедях практически отсутствует национальный (гражданский) компонент и больший упор делается на цитировании классических источников и хасидских притч.



Мужская позиция проповедника в трех представленных течениях отличается назидательным характером. Раввины-мужчины говорят скорее не о личных переживаниях пандемии, а о переживаниях своих близких, или членов общины, или окружающих. Это не снижает пафоса или эмоционального напряжения, но скорее дает ощущение, что раввин-мужчина больше чувствует себя покровителем, учителем, тем, кто дает ответы и справляется с любой задачей. При этом ортодоксальный раввин Хаим Штайнметц [Steinmetz 2020] пытается осмыслить пандемию на позитивных примерах преодоления кризисов библейскими героями и предлагает готовую успешную формулу своим слушателям, не давая личной рефлексии об опыте ее применения.

Консервативный раввин Элиот Дж. Косгроув [Cosgrove 2020], обращаясь к анализу исторического опыта еврейской общины в периоды эпидемии, призывает использовать ситуацию ограничений для максимальной творческой реализации.

Реформистский раввин Майкл Фарбман [Farbman 2020], не углубляясь в эмоциональную составляющую пандемии, а напротив, используя телевизионные шутки, обращает внимание общины на то, что нужно своевременно использовать каждый момент жизни, не откладывая на потом возможность быть евреем.

Таким образом, мужская проповедь больше опирается на факты истории (библейской или американской), на анализ социальной ситуации, на рассуждения об активной гражданской позиции и ответственности за свою жизнь перед общиной. В мужских проповедях меньше абстрактных символов, метафорических образов и эмоциональных реакций. Личное преподносится в лучшем случае как переживаемое близкими: перед нами скорее наблюдение за эмоциями и позиция опекающего контроля, чем рефлексия относительно собственных чувств.

Голос проповедника-мужчины ищет решения и действия, а голос проповедника-женщины пытается придать смысл проживаемому.

Наряду с проповедями к изменениям внешней среды быстро адаптируются ритуальные практики. Мы увидели, как трансформировалась риторика проповедей в период пандемии, вынудившая раввинов всех направлений и гендера принять необходимость онлайн-обращения к своей общине и сместить фокус внимания на тему осмысления происходящего в мире в контексте еврейских ценностей.

Пандемия потребовала от еврейских религиозных лидеров не только слов поддержки, но и конкретных действий, направленных на сохранение ритуальных практик в период, когда прямые социальные контакты невозможны. Иудаизм во многих своих аспектах строится вокруг коллективных ритуалов. Статус молитвы в одиночестве и молитвы в миньяне (группе из 10 евреев) принципиально отличается. Многие практики иудаизма предполагают свидетелей и без них не признаются легитимными. Поэтому и в этом аспекте пандемия стала серьезным вызовом: целый ряд ритуальных практик потребовал адаптации и переосмысления в условиях невозможности общинных собраний, личных контактов и проч. Важно отметить, что процесс изменения этих практик стал также инструментом для проживания и рефлексии относительно новых жизненных обстоятельств внешней среды.

Уже сами галахические вопросы, в ответах на которые формируется новая религиозная традиция, становятся важными маркерами, позволяющими судить об эволюции иудаизма и адаптации к виртуальным формам практик. Какие известные ритуалы можно адаптировать для подсчета дней карантина, или какое благословение можно сказать, когда социальные ограничения завершаются, и община или просто два разлученных пандемией человека встречаются после долгого перерыва? Возможна ли церемония виртуальной хупы? Как проводить процесс гиюра и все, сопровождающие его ритуалы, когда невозможно даже выйти из дома?

В реконструктивистском движении (одном из либеральных движений иудаизма США) и до пандемии существовала практика создания новых церемоний и обрядов жизненного цикла из элементов существующих практик, в период пандемии этим движением был разработан целый ряд новых ритуалов, адаптированных под ситуацию общественных ограничений и виртуальной синагоги<sup>1</sup>. Различные изменения в ритуалах произошли и в других либеральных течениях иудаизма, однако процесс этот оказался более медленным.

Особенности реконструктивистского движения мало изучены в русскоязычном пространстве. Вне США это движение почти не представлено. В первую очередь это происходит потому, что реконструк-

---

<sup>1</sup> В реконструктивистском движении разработан отдельный сайт, где авторы могут публиковать свои новые практики и ритуалы: <https://ritualwell.org>

тивисты позиционируют себя как локальный вариант еврейской общины, не претендующей на экспансию своей идеологии на остальной еврейский мир. Идея уникальности еврейского местечка, обеспечивающего культурный, социальный, религиозный, политический компоненты общинной жизни, реализовалась через модель, в которой центром религиозной жизни являются потребности людей, а не утвержденные ритуалы служения или галахические законы. Концепция общинных центров, предлагающих евреям кроме религиозного разнообразия социальные и культурные компоненты, также принадлежит этому направлению в иудаизме. В реконструктивистском движении быстро развиваются новые формы ритуалов и поощряется их использование. При этом на второй план уходит требование согласовывать эти изменения с галахой и искать подтверждения их легитимности в еврейских источниках. Еврейская традиция словно конструктор, из элементов которого можно создавать новые практики, отвечающие потребностям времени.

Период пандемии сформировал острый запрос на новые формы ритуальных практик в условиях физических ограничений, рассмотрим несколько ритуалов, созданных и зафиксированных в интернет-ресурсах женщинами-раввинами за последние два года.

Раввин Сара Й. Сападин предложила и ввела в свою профессиональную практику ритуал омовения рук, который заменил ритуальное окунание в микву (бассейн для ритуального омовения) как последний этап прохождения гиюра (перехода в иудаизм) [Sapadin n/a]. Само заседание бейт-дина (раввинского суда), принимающего решение о готовности кандидатов присоединиться к еврейскому народу завершить свое обучение, проходило в период пандемии дистанционно (через Zoom), но процесс может считаться законченным только после церемонии ритуального омовения (твила) в микве. Раввин Сара Й. Сападин так объясняет выбор альтернативного ритуала:

У меня было два основных критерия: 1) Ритуал должен быть комфортно завершен во время карантина. 2) Он должен включать в себя какие-то действия, связанные с водой, тем самым символизируя микву, хотя и не обязательно полностью заменяя ее. Таким образом, я создала эту церемонию омовения рук, чтобы сопроводить виртуальный бейт-Дин. Бонусом к этому ритуалу является то,

что благословение на омовение рук может быть органично вплетено в жизнь обучающихся иудаизму в будущем [Sapadin n/a].

Церемония также была дополнена новыми формулами, которые произносит присоединяющийся к еврейскому народу, отсутствующими в общепринятом ритуале. Традиционное омовение рук сопровождается троекратным поливанием из кружки для омовения последовательно правой и левой руки. В новой церемонии каждому этому движению соответствует чтение фрагмента из Книги Рут, которая считается первой библейской историей, где описывается процесс перехода в иудаизм.

Поднимите кружку для омовения правой рукой. Когда вы поливаете левую руку, повторяйте эти слова (из Книги Рут), они должны сопровождать каждое из трех движений:

Первое движение: «Куда бы ты ни пошла».

Второе движение: «Я пойду».

Третье движение: «Где бы ты ни поселились, я поселюсь».

Теперь переместите кружку в левую руку. Когда вы поливаете правую руку, повторяйте эти слова (из книги Рут) с каждым из трех движений:

Первое движение: «Твой народ будет моим народом».

Второе движение: «И твой Бог, моим Богом».

Третье движение: «Там, где ты умрешь, умру и я, и там я буду похоронена» [Sapadin n/a].

Завершается церемония классическими благословениями на омовение рук и благословением *Shehecheyanu* (маскирующем особый момент в жизни еврея), произносимым также и в момент завершения церемонии при реальном омовении в микве после прохождения бейт-дина.

Таким образом, раввин Сара Й. Сападин не только нашла решение для дистанционного и безопасного проведения церемонии завершения гиюра, но и обогатила саму церемонию текстами из Книги Рут.

Интересно, что новая практика не отменяет интереса и внимания к традиции погружения в воды миквы. Напротив, опыт омовения переосмысливается и трансформируется в практику психологическо-

го освобождения от нечистоты дней изоляции. Раввин Хана Эстрин возвращается к опыту погружения в микву как к символу возрождения и очищения после завершения периода ограничений, вызванных пандемией [Estrin n/a]. Она не предлагает каких-то объяснений из раввинистических источников и не меняет формулы классических благословений, но предлагает сформировать определенное намерение и сфокусировать на нем свои мысли перед самим погружением.

Семейная пара раввинов с тремя детьми Раввин Гилель Школьник и раввин Шарон Барр-Школьник предложили использовать в период долгого карантина церемонию подсчета дней и недель по аналогии с формой подсчета дней после вознесения Омера (между праздниками Песах и Шавуот) [Skolnik, Barr Skolnik n/a]. Этот ритуал позволяет вырваться из череды одинаковых дней, сливающихся в один бесконечный день во время изоляции, подсчет дней, сопровождаемый благословением, возвращает ощущение движения времени. При этом были также предложены новые формулы благословений.

Вместо традиционной формы, открывающей церемонию подсчета дней Омера, начинающуюся словами «Вот я готов приступить к исполнению заповеди об исчислении ней омера...» обозначением определенного дня карантина следует произнести форму «Вот я готов приступить к исполнению заповеди спасения жизней, как учит Тора: "и выбери жизнь"» (Втор 30:19). Затем вместо благословения на выполнение заповеди, предлагается такое благословение: «Благословен Ты, Господь, Бог наш, Владыка Вселенной, отвечающий нам во времена кризиса». Далее произносится формула, аналогичная правилам подсчета дней омера, объявляется какой сегодня день и сколько это составляет полных недель. Например: «Сегодня семнадцатый день, что составляет две недели и три дня карантина».

На этом примере мы видим, что от классического ритуала подсчета дней омера была взята не только форма и идея исчисления дней, но та духовная составляющая, которая наполняет эту практику: сделать каждый день уникальным и выделить его среди других.

Еще одна семейная пара раввинов (раввин Ари Лукас и раввин Ани Льюис) предлагает ритуал очищения после самоизоляции или выздоровления от коронавируса по аналогии с ритуалом очищения от библейской болезни цраат (проказы), описанной в Книге Левит (Лев 14) [Lucas; Lewis n/a]. В церемонии предлагается опционально ряд

возможных действий, таких как пожертвования в синагогу, омовения в микве и др., которые в свою очередь предлагаются в качестве замены библейскому ритуалу, не практикуемому в наши дни.

Нехама Лиз-Левензон предлагает вновь актуализировать благословения, которые зафиксированы в Талмуде, но в современном иудаизме не произносятся [Liss-Levenson n/a]. При личной встрече после долгой разлуки, связанной с пандемией, она предлагает произносить благословение *Sheheḥeyanu* («Давший нам дожить до этого времени»), ссылаясь на Талмуд:

В Талмуде (Брахот 58b) говорится, что человек должен произносить благословение *Sheheḥeyanu* при встрече с дорогим другом или родственником, которого он не видел по крайней мере месяц. Этот друг должен быть кем-то, с кем вы особенно близки, кто доставляет вам радость, кто заставляет ваше сердце петь [Liss-Levenson n/a].

А встречая близкого после долгой болезни предлагается произносить благословение *meḥayē ḥameitim* (оживляющий мертвых), также опираясь на толкование Талмуда:

Далее в Талмуде говорится, что благословение *meḥayē ḥameitim* (оживляющий мертвых) следует произносить, когда вы встречаете кого-то, кого любите, кого не видели двенадцать месяцев. Некоторые говорят, что оно произносится только в том случае, если вы не общались в течение года и не знали все это время, жив ли дорогой вам человек. Однако в это время Covid было бы уместно произнести благословение *meḥayē ḥameitim*, когда вы впервые видите кого-то, кого вы любите, кто выздоровел от коронавируса, кого-то, кого вырвали из объятий Ангела Смерти [Liss-Levenson n/a].

Такой способ взаимодействия с формулами древних благословений приводит к симфонии прошлого и настоящего, традиции и нововведения. С одной стороны, современный человек находит для выражения своих чувств и переживаний религиозные эквиваленты, помещая происходящие события в плоскость диалога с Творцом. С другой стороны, изменения самих ритуалов помогают актуализировать их смысл, придать плотность и новое звучание древним формулам.

Таким образом, мы видим, что принципы формирования новых ритуалов в современном иудаизме (по большей части в реконструктивистском движении) основаны на видеоизменении, придании актуальных посылов и значений, комбинировании элементов существующих религиозных практик, приспособлении их к потребностям еврейской общины сегодня. С одной стороны, это может вызывать ощущение прикладного использования сакральных текстов, но с другой, эти процессы возвращают религиозные практики в повседневное естественное для еврея русло.

Окажутся ли новые ритуалы временными или займут свое место в еврейской традиции – покажет время. Для нас важно было продемонстрировать, что эта область иудаизма в современном мире также подвержена трансформации и адаптации к потребностям и меняющимся реалиям среды, в том числе в контексте разговора о виртуализации религии. Роль женщин в изменении и формировании новых ритуалов основывается как на переосмыслении древних женских практик, так и на удовлетворении современных потребностей и стремлении сформировать инклюзивную среду внутри иудаизма для всех и в любых обстоятельствах.

Наше исследование позволяет сделать ряд разноплановых выводов. Во-первых, мы фиксируем процесс обогащения современного иудаизма за счет расширения границ религиозного дискурса в виртуальную плоскость; во-вторых, мы отмечаем появление новых разнообразных голосов и идей, которые проявляют себя и звучат как в цифровом пространстве, так и за его пределами. В-третьих, мы наблюдаем новый способ осмысления классических еврейских текстов и рождение иной парадигмы коммуникации внутри общины, сопровождающейся гибкой адаптацией существующих ритуалов под потребности современной общины и мира, в котором она существует.

Процесс цифровизации иудаизма, безусловно, ускорился в связи с пандемией. Примеры, рассмотренные в нашей статье, демонстрируют, что пока не происходит качественного разрыва между виртуальной и реальной синагогами. Те изменения, которые вносятся в ритуалы, лишь дополняют классические формы служения и существуют наравне с ними. Гораздо более самостоятельным процессом можно назвать усиление влияния женщин и их воздействие на еврейскую традицию в самых разных ее изводах: от особого женского голоса

в проповеди до активной роли в трансформации привычных ритуалов. Если процесс виртуализации синагоги можно назвать скорее инструментальным, то усиление гендерного разнообразия в иудаизме носит, как нам кажется, сущностный характер.

## **Источники**

Резолюция URJ 2009 – Harnessing New Technology to Build Community // Union for Reform Judaism. <https://urj.org/what-we-believe/resolutions/harnessing-new-technology-build-community> (дата обращения: 14.06.2022).

Adas Israel – Adas Israel Congregation (Washington, D.C.) // Wikipedia. [https://en.wikipedia.org/wiki/Adas\\_Israel\\_Congregation\\_\(Washington,\\_D.C.\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Adas_Israel_Congregation_(Washington,_D.C.)) (дата обращения 06.06.2021).

Buchdahl 2019 – Healing Loneliness: Making A Big Shul Feel Small- Rabbi Angela Buchdahl, Rosh Hashanah 5780/2019 // YouTube. 02.10.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=iVbyuHcdXKc>.

Buchdahl 2020 – Birthing the New Year 5781: Break, Breathe, Push | Rabbi Angela Buchdahl | Rosh Hashanah 5781/2020 // YouTube. 19.09.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=C1pLvHm6CVM&ab>.

Cosgrove 2019 – Rabbi Elliot Cosgrove – The Parochet – October 9, 2019 // YouTube. 24.10.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=T14VS1DtPXg&list=PL1ooQfCs9i0ZWm7-rUPaf14X-iWYh8wYf&index=42>.

Cosgrove 2020 – Rabbi Elliot Cosgrove: A Treasury of Life – Erev Rosh Hashanah, September 18, 2020 // YouTube. 22.09.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=fEtp4YWMURM&t=1s>.

Estrin n/a – Estrin H. Mikveh Immersion to Prepare for our New Normal after Covid-19 // Ritualwell | Tradition & Innovation. <https://ritualwell.org/ritual/mikveh-immersion-prepare-our-new-normal-after-covid-19> (дата обращения 10.05.22).

Farbman – Rabbi's page // Temple Emanuel. <https://tegnh.org/rabbi-michael-farbman/> (дата обращения 03.05.21).

Farbman 2020 – TE High Holy Days [Проповедь раввина Майкла Фарбмана к Рош-а-Шана 2020] // YouTube. 19.09.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=b5QsS2fd724>.

Holtzblatt 2020 – Emerging from the Cocoon – Rabbi Lauren Holtzblatt [Проповедь раввина Лорен Хольцблат к Рош-а-Шана 2020] // Sefaria. <https://www.sefaria.org/sheets/264809?lang=bi> (дата обращения 03.05.21).

Kehilath Jeshurun – Congregation Kehilath Jeshurun // Wikipedia. [https://en.wikipedia.org/wiki/Congregation\\_Kehilath\\_Jeshurun](https://en.wikipedia.org/wiki/Congregation_Kehilath_Jeshurun) (дата обращения 15.05.2021).



Liss-Levenson n/a – Liss-Levinson N. The Joy of Reunion in the Age of Covid-19: Shehekehayahu // Ritualwell | Tradition & Innovation. <https://ritualwell.org/ritual/joy-reunion-age-covid-19-shehekehayahu> (дата обращения: 10.05.22).

Lucas, Lewis n/a – Lucas A., Lewis A. Ritual for Ending Quarantine or Self-Isolation // Ritualwell | Tradition & Innovation. <https://ritualwell.org/ritual/ritual-ending-quarantine-or-self-isolation> (дата обращения: 10.05.22).

Our Jewish Community 2022 – Our Jewish Community // Facebook\*. <https://www.facebook.com/OurJewishCommunity/about/> (дата обращения: 22.02.2022).

Park Avenue Synagogue – Park Avenue Synagogue. <https://rasyn.org> (дата обращения 03.05.21).

Sapadin n/a – Sapadin S.Y., Rabbi. Handwashing Ritual for Online Conversion // Ritualwell | Tradition & Innovation. <https://ritualwell.org/ritual/handwashing-ritual-online-conversion> (дата обращения 10.05.22).

Silverman – Ariana Silverman // <http://rabbiswithoutborders.org/ariana-silverman/> (дата обращения 14.06.22).

Silverman 2020 – Silverman A. Rosh Hashanah Creation Sermon [Проповедь раввина Арианы Сильверман к Рош-а-Шана 2020] // Sefaria. <https://www.sefaria.org/sheets/267602.1?lang=bi> (дата обращения 03.05.21).

Skolnik, Barr Skolnik n/a – Skolnik H., Barr Skolnik Sh. Counting the Quarantine // Ritualwell | Tradition & Innovation. <https://ritualwell.org/ritual/counting-quarantine> (дата обращения 10.05.22).

Steinmetz 2020 – Steinmetz Ch. How do I get through this? [Проповедь раввина Хаима Штайнметса к Рош-а-Шана 2020] // Sefaria. <https://www.sefaria.org/sheets/264855?lang=bi> (дата обращения 03.05.21).

Thomas 2020 – Thomas A. Rabbanit Alissa Rosh Hashanah Drasha 5781 [Проповедь раббанит Алисы Томас к Рош-а-Шана 2020] // YouTube. 14.09.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=2buRT9xA34k>.

Thomas-Newborn – Alissa Thomas-Newborn // Wikipedia. [https://en.wikipedia.org/wiki/Alissa\\_Thomas-Newborn](https://en.wikipedia.org/wiki/Alissa_Thomas-Newborn) (дата обращение 15.05.21).

## Литература

Cohen 2019 – *Cohen Y.* Orthodox Judaism // Religion online. Vol. 2. Faith Groups and Digital Media / Ed. by A.E. Grant, A.F.C. Sturgill, Ch.H.Ch., D.A. Stout. Santa Barbara, Toronto, Praeger, ABC-CLIO, 2019. P. 126–143.

Marmur 2016 – *Marmur M.* Contemporary Jewish Homiletics: Some Key Components // International Journal of Homiletics. 2016. № 1. P. 52–70.

Ritchart 2019 – *Ritchart A.A.* Reform Judaism in the Digital Age // Religion online. Vol. 2. Faith Groups and Digital Media / Ed. by A.E. Grant, A.F.C. Sturgill, Ch.H.Ch., D.A. Stout. Santa Barbara, Toronto, Praeger, ABC-CLIO, 2019. P. 160–159.

Tsuria 2019 – *Tsuria R. Conservative Judaism in the Digital Age // Religion online. Vol. 2. Faith Groups and Digital Media / Ed. by A.E. Grant, A.F.C. Sturgill, Ch.H.Ch., D.A. Stout. Santa Barbara, Toronto, Praeger, ABC-CLIO, 2019. P. 144–159.*

## **“Not Your Grandparents’ Judaism!”: Influence of Digitalization on Modern Liberal Preaching and Emergence of New Rituals in the Context of the Gender Turn Within Judaism**

### ***Natalya Kireeva***

Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University  
Moscow, Russia  
Researcher, PhD in History  
ORCID: 0000-0001-8102-7755  
Department of Jewish Studies  
Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University  
125009, Moscow, st. Mokhovaya, 11  
Tel.: +7 (495) 629-42-84  
E-mail: natalya.kireeva@gmail.com

### ***Alla Mitelman***

Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia  
4th year student  
ORCID: 0000-0001-5134-6616  
Department of Jewish Theology, Biblical and Jewish Studies  
Russian State University for the Humanities  
125993, GSP-3, Moscow, Miuskaya square, 6  
Tel.: +7 (495) 250-64-70  
Email: alla.mitelman@gmail.com

DOI: 10.31168/0470-1.06

**Abstract:** The paper discusses transformations within contemporary Judaism under the influence of two factors: (a) digitalization of the religious practice in response to new challenges, e.g., the COVID-19 pandemic; (b) growth of gender diversity and expansion of the religious domains where women exert influence. For our analysis in Part 1, we have selected two sets of sermons, by female and male rabbis; these sermons were created before as well as during the initial phase of the pandemic and are available online. By placing the two sets against one another we compare: their rhetorical features, use of symbolism, and general content; how the pandemic and the nearly total virtualization of the synagogue experience have affected their message. In Part 2 of the paper, we

discuss some new Jewish rituals that, on the one hand, have emerged, during the pandemic, within the framework of digitalization, but on the other hand, they aspire to bridge the virtual with the real. Among such rituals are: blessings and ritual immersions marking the healing; counting the days of the quarantine on analogy with the counting of the omer; etc. We use these examples to highlight the intermediary position they create between the classical Judaism and the virtual one; this is done by the continuing interpretation of traditional texts, symbols, and practices.

Keywords: digital religion, contemporary Judaism, gender turn, new rituals, COVID-19 pandemic

## References

Cohen, Y., 2019, Conservative Judaism in the Digital Age. *Religion online, 2, Faith Groups and Digital Media*, eds. August E. Grant, Amanda F.C. Sturgill, Chiung Hwang Chen, Daniel A. Stout, 126–143. Santa-Barbara, ABC-CLIO, 298.

Marmur, M., 2016, Contemporary Jewish Homiletics: Some Key Components. *International Journal of Homiletics, 1*, 52–70.

Ritchart, A.A., 2019, Reform Judaism in the Digital Age. *Religion online, 2, Faith Groups and Digital Media*, eds. August E. Grant, Amanda F.C. Sturgill, Chiung Hwang Chen, Daniel A. Stout, 160–169. Santa-Barbara, ABC-CLIO, 298.

Tsuria, R., 2019, Conservative Judaism in the Digital Age. *Religion online, 2, Faith Groups and Digital Media*, eds. August E. Grant, Amanda F.C. Sturgill, Chiung Hwang Chen, Daniel A. Stout, 144–159. Santa-Barbara, ABC-CLIO, 298.

# Религиозные практики ортодоксальных женщин-иудеек в Instagram\*<sup>1</sup>

**Анастасия Витальевна Кровицкая**

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Москва, Россия

Бакалавр журналистики

ORCID: 0000-0002-9756-5408

Факультет коммуникаций, медиа и дизайна

Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Россия, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20

Тел.: +7 (495) 771-32-32

E-mail: hse@hse.ru

DOI: 10.31168/0470-1.07

**Аннотация:** В статье исследуются религиозные медийные практики русскоязычных ортодоксальных иудеек с целью выявления единого тематического фрейма коммуникации, характерного для экосистемы женских блогов на платформе Instagram\*. Ранее русскоязычные исследователи цифрового иудаизма не изучали детально гендерную специфику религиозных практик онлайн. Новизна исследования заключается в исследовательской оптике, позволяющей выявить характерные особенности женских нарративов в сети. Для изучения 10 аккаунтов блогеров-иудеек в качестве методологии автор выбрал контент-анализ. Настоящее исследование подтверждает, что блоги ортодоксальных иудеек представляют собой результат взаимовлияния религиозных запретов и предписаний, а также медийных требований и норм. Самыми популярными нарративами женских блогов стали правила соблюдения женских религиозных практик и подготовки к религиозным праздникам, повседневные женские молитвенные практики, дихотомия мужского и женского в повседневной традиции, основанной на Торе, а также образ женщин-иудеек в историко-религиозном контексте. Фрейм «исполнение женских религиозных практик» был обозначен в качестве доминирующего. Более того, была намечена перспектива исследования феномена через концепт «лидера мнений». По мнению автора, блогеры являются инфлюенсерами в женском ортодоксальном онлайн-комьюнити.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее (в соответствии с действующим законодательством РФ) организации, признанные экстремистскими и запрещенные на территории РФ, отмечаются с помощью знака \*.

**Ключевые слова:** цифровой иудаизм, женские религиозные медийные практики, блоги русскоязычных ортодоксальных иудеек в Instagram\*, тематический фрейм коммуникации

Исследователи религии в интернете выделяют четыре этапа развития изучения религиозных онлайн-пространств [Campbell 2020, 5–17]. В 1990-е годы появились первые попытки научного осмысления религиозных практик в сети. На первом этапе исследователи использовали термин «киберрелигия» и анализировали стратегии адаптации мигрировавшей в онлайн религии и формирование новой религиозной среды [O’Leary 1996, 781–808]. Более поздний подход с характерным названием «виртуальная религия» разграничивал реальное и виртуальное пространство для выполнения религиозных практик. Считалось, что онлайн-активность религиозных институтов была сугубо информативной и ее целью было оповещение пользователей об офлайн-деятельности [Helland 2005, 1–16]. Только на третьем этапе развития междисциплинарного подхода изучения религиозных практик в интернете стали говорить о «цифровой религии», которая представляет собой соединение религиозных пространств онлайн и офлайн. Для нынешнего времени релевантен четвертый этап исследования цифровой религии. Здесь особое внимание уделяется повседневному религиозным медиапрактикам пользователей сети, которые представляют собой результат взаимовлияния религиозных и медийных требований и норм [Campbell 2016, 1–10].

Практика иудаизма основывается на соблюдении предписывающих (мицвот асе) и запрещающих (мицвот ло-таасе) заповедей. Религиозная приверженность проявляется в саморепрезентации иудея как исполняющего заповеди Торы. С появлением социальных сетей репрезентация соблюдения религиозных требований и норм упростилась. Более того, она стала следовать медийной логике: религиозные офлайн-практики стали фиксироваться в формате фото, видео, сторис и демонстрироваться онлайн-аудитории. Таким образом, анализ практик иудаизма онлайн осуществим только в рамках методологии, которая ранее была отмечена как четвертый этап исследования цифровой религии.

Хотя, по мнению ряда авторитетных раввинов, социальные сети представляют собой угрозу для религиозного еврея, тем не менее, сформировались целые онлайн-экосистемы, состоящие из блогов представителей иудаизма [Лазар 2021]. Также важно отметить, что гендерная сегрегация, характерная для офлайн-практик иудаизма, сохранилась и в онлайн-пространстве. Поэтому блоги ортодоксальных иудеев делятся на мужские и женские. Ранее осуществлялись попытки изучения гендерных особенностей цифрового русскоязычного иудаизма. Например, Е. Островская анализирует тематические фреймы коммуникации закрытых женских групп в Facebook\* и блоги раввинов в Instagram\* [Островская 2020, 263–292]. Несмотря на то, что исследователь указывает на отличительные особенности коммуникации в женских группах, нацеленных на конструирование фрейма повседневного воспроизведения законов женской скромности (цниют), семейной чистоты (таорат а-мишпаха) и кашрута, для женских и мужских блогов автор обозначает единый тематический фрейм коммуникации – «минимум религиозных практик», который представляет собой совокупность практик обязательных для исполнения вне зависимости от общины и принадлежности к определенному течению иудаизма.

Мы полагаем, что коммуникативный фрейм женщин-иудеек требуют отдельного и более детального анализа. Ведь если приверженность иудаизму проявляется посредством исполнения заповедей Торы, то существует ряд заповедей, которые женщинам запрещено исполнять (возложение тфилина, ношение талит и т. д.), а также ряд сугубо женских заповедей (отделение халы, зажигание субботних свечей и соблюдение законов супружеской чистоты). Таким образом, религиозные практики мужчин и женщин офлайн различаются, а значит, коммуникативный фрейм в онлайн-пространстве не может быть единым. Более того, мы считаем, что изучать коммуникативные фреймы иудеек необходимо именно на платформе Instagram\*, ввиду того, что представительницы ортодоксального иудаизма по всему миру активно осваивают данную социальную сеть для саморепрезентации, а совокупность их блогов представляет собой целую субкультуру [Chizhik-Goldschmidt 2017].

В настоящей статье мы предполагаем выявить тематический фрейм коммуникации русскоязычных иудеек в Instagram\*. Предме-

том исследования стали религиозные медиапрактики женщин-иудеек. Эмпирическая база исследования представляет собой 10 аккаунтов в Instagram\*, которые соответствуют ряду критериев: 1) активный и открытый профиль, 2) русскоязычный контент, 3) демонстрация связи с ортодоксальным иудаизмом, 4) блогер женского пола, 5) наличие не менее 1000 подписчиков. Таким образом, в нашу выборку попали следующие блогеры: 1)@avi.knows, 2)@chanazeltser, 3)@family\_jewish, 4)@goldabalabusta, 5)@jewish\_lifelog, 6)@miriam\_dadashev, 7)@myriammrozet, 8)@ruth\_volinitis, 9)@sara\_braha\_malykhina, 10)@sara\_kats.

В описании аккаунтов используются такие маркеры как «еврейская мама», «иудаизм-стиль жизни», «об иудаизме и духовном развитии», «еврейская семья, живущая в Москве», «сквозь призму иудаизма», «делюсь красивым еврейством», «о жизни по Торе в Москве», «еврейская жизнь на практике». Также важно отметить, что большинство блогеров, ведущих аккаунты, ассоциируют себя не только с иудаизмом, но и с другими видами деятельности, которые можно проследить в таких маркерах, как «фанат чистоты и порядка, любитель девайсов для дома», «женский врач», «из дизайнера в медсестру», «у нас с мужем дипломы писателей», «как стабильно зарабатывать и продавать свои тексты», «продвижение beauty-бизнеса», «готовим к ЕГЭ», «практикующий психолог», «бизнес-коуч», «автор книги “Ценнее жемчуга”», «эксперт по семейным отношениям и личностному росту», «косметолог». Например, в одном из своих постов блогер @avi\_kows констатирует:

Да, я соблюдающая еврейка и буду продолжать писать о совмещении карьеры и соблюдения [@avi.knows 1].

Характерной чертой, которая объединяет эти аккаунты, является саморепрезентация блогера как ортодоксальной иудейки. Визуальный анализ контента свидетельствует, что эти женщины демонстрируют соблюдение законов скромности (цниют): не носят брюки, надевают одежду, которая прикрывает ключицы, локти и колени, замужние женщины покрывают голову платком (кисуй рош) или носят парик (шейтель). Блогер @ruth\_volinitis публикует пост со следующим содержанием:

Если бы я была литвачкой, ХАБАДницей, хасидкой «Толдот Авраам-Ицхак» или датит леумит американского толка, я бы носила парик. Если бы я принадлежала к хасидут Гур, то поверх парика надевала бы шляпочку с вуалькой. Если бы я принадлежала к Нетурей Карто, то собственные волосы под париком брила бы налысо. Но я ношу платок... [ruth\_volinits 1].

Блогер @family\_jewish демонстрирует свой способ ношения платка:

Кисуй рош, намотка, платок, тюрбан, вот эта штука у тебя на голове... Называйте как хотите! Мне главное, чтобы вам нравилось. Сохраняйте, лайкайте, пересылайте, экспериментируйте, пробуйте! [family\_jewish 1].

В еще одном посте блогер @family\_jewish делится уже опытом ношения парика:

Я и мои 6 сущностей. Для меня парик не только вариант покрытия головы. Это возможность в один момент изменить образ... Я же постоянно устраиваю голосование и спрашиваю, какие вам нравятся больше всего.... [family\_jewish 2].

Блогер @sara\_braha\_malykhina делится своим фото в платке:

P.S. всех заинтересовала сегодня моя намотка – да, я сама так завязала, это не готовая, а обычный платок. Если интересно, сделать видеоурок по намоткам? [sara\_braha\_malykhina 1].

Своими идеями ношения платка также делится блогер @ruth\_volinits:

Как разнообразить ваш тюрбан. У меня много колец, но я их не ношу. И вот, нашла им применение – заматывать с ними тюрбанчики. Ткань платка должна быть тонкой, т. к. иначе будут грубые складки, а мы хотим аккуратно задрапировать. Остальные намотки можно смотреть по тегу #ruthмотаетплатки. [ruth\_volinits 2].



Под хэштегом #turbantutorial\_miriam своим опытом ношения платка делится блогер @miriam\_dadashev:

Я покрываю голову, когда выхожу из своего дома или если до-мой заходят посторонние мужчины. Также считаю инстаграм сторис выходом из дома, поскольку здесь вы меня видите на экране в любой точке мира. [@miriam\_dadashev 1].

Также саморепрезентация блогера как иудейки прослеживается в постах, где демонстрируется подготовка к религиозным праздникам, посещение синагоги и присутствие на мероприятиях, организованных общиной. Традицию приготовления ханукальных пончиков (суфганийот) описывает блогер @goldabalabutsa:

Дочка уговорила меня сегодня на то, что я делала в своей жизни всего один раз – сделать пончики!!!! Ну Ханука ведь сейчас! А в Хануку принято есть пончики... В общем, мама быстро сдалась. Нашли в интернете рецепт, быстро замесили тесто. И... Оцените, что у нас получилось! По-моему, оооочень красиво. И, кстати, очень вкусно. Дети были в восторге! Рецепт выложу завтра на моем ютуб-канале «Голда Балабуста»... [@goldabalabusta 1].

Свою подготовку к первому шаббату после Песаха описала блогер @sara\_braha\_malykhina:

Мы сегодня в общинном центре «Объединении горских евреев» приготовили тесто, и вот такие халы я дома уже испекла! [@sara\_braha\_malykhina 2].

Блогеры активно делятся фотографиями и видео, на которых они демонстрируют соблюдение женских религиозных практик: пекут халу, зажигают субботние свечи, посещают микву. Например, блогер @jewish\_lifelog публикует пост следующего содержания:

Хлеб (земля), огонь, вода. Три стихии, противоречащие друг другу, но объединенные в три основные заповеди женщины. Ча-

сто я пишу в сториз – отделяю халу, пишете имена для молитвы... [ @jewish\_lifeblog 1].

Блогер @miriam\_dadashev в своем аккаунте рассказывает о еженедельной подготовке к шаббату:

Накрыть на стол. Положить халы на специальную доску, подготовить нож и соль. Подготовить мужу стакан для кидуша и молитвенник. Подготовить субботние путеводители и биркат ha мазон... Подготовить натилатники (чаши для омовения рук) и полотенца. Зажечь свечи... Видели в сторис, что у нас будет на столе? Как вам объем трапезы? [ @miriam\_dadashev 2].

Рецепт шлиссель-хал публикует блогер @chanazeltser:

Халы в виде ключа. Это не обычай Хабада, но очень хорошая традиция всего народа. Которую мы тоже взяли на себя – в шаббат после Песаха испечь халу в виде ключика. [ @chanazeltser 1].

В честь ежегодной акции «Всемирный Шаббат» блогер провела прямой эфир для девушек, в посте-анонсе она написала:

Обещаю (бли не дер) прекрасный вечер! С личными историями (как мужу готовила первые халы и опозорилась; как именно их готовлю – самый лучший и проверенный рецепт; когда я серьезно взялась за выпечку хал? Знали, что сгула для легких родов – отделять халу?! И прочее) И, самое важное, мы вместе с уже готового теста отделим халу. [ @chanazeltser 2].

Про традицию отделения халы в женском кругу пост также опубликовала блогер @myriammrozet:

Есть обычай у наших женщин собираться замешивать тесто для субботних хал вместе, вместе выполнять заповедь отделения халы, при этом благословлять друг друга, молиться за выздоровление больных, нахождение пары, рождение детей, мир в доме... В актуальных сторис завела раздел «Отделение халы», там сохра-

нила отдельные этапы, жаль не записала благословения. [@myriam-tmrozet 1].

О религиозной практике посещения миквы пишет блогер @family\_jewish:

Это самый важный обряд в еврейской общине. И начать исполнять его должны, даже если еще не сооружена синагога и не куплен первый свиток Торы... Окувание в микву – глубокий ритуал. В момент погружения вода полностью покрывает женщину. То же самое происходит внутри меня, так как я погружаюсь в процесс, и ничего больше для меня не существует. Я могу обратиться к Всевышнему с любой просьбой. Я чувствую единение с женщинами-проматерями и получаю новые силы для дальнейшего пути. [@family\_jewish 3].

Еще одним блоком для анализа стали публикации, в которых блогеры описывают свои повседневные молитвенные практики. Блогер @chanazeltser в своем аккаунте выложила видео в формате Reals, в котором закадровый голос комментирует видеоряд:

Я бы хотела, чтобы мое утро начиналось с завтрака в кровать. Чтобы кто-то разбудил меня, дал поднос приятной вкусной еды, чтобы я села и наслаждалась утром... выпить вкусный чай в спокойствии. Но, нет! У евреев утро начинается по-другому... Мы не можем есть и пить пока не сделаем следующее: только проснувшись, мы садимся и благодарим Б-га за то, что он вернул нам душу. Мы омываем наши руки после сна поочередно 6 раз: правая-левая, правая-левая, правая-левая. И благославляем Вс-го за заповедь! И говорим утреннее благославление – за все сферы жизни говорим спасибо. Даем копеечку в «цдаку» (коробочка для монет). Когда она наполняется – относим в синагогу. И после того, как мы проснулись, привели себя в порядок, можно спокойно сесть и ... А, я же мама....  
[@chanazeltser 3].

Далее следует видеоряд, где блогер оmyвает руки своим детям. Подробно о женских практиках молитвы в иудаизме пишет блогер @ruth\_volinits:

Т. к. женщина, в основном, больше вовлечена в уход за детьми, то она просто не успевает вложиться в отведенное для молитвы время... Поэтому мудрецы женщину от молитвы частично освободили. Однако некоторые молитвы мы все же сказать обязаны, хотя бы для того, чтобы пробудить поток Изобилия Сверху. Итак, если времени нет, то многие женщины, опираясь на мнение Рамбама, читают лишь короткую молитву с утра, которая включает в себя прославление Всевышнего, просьбы к Нему и благодарность. Неважно, какая это будет молитва, главное, чтобы она состоялась из трех этих частей. И ее можно читать на любом языке. Если время есть или кто-то смотрит за детьми, то женщины читают: утренние благословения, благословения на Тору, Псукей Дезимра – восхваление Творца, Шма Исраэль с благословением до и после, молитва «Амида» она же «Шмона эсре...». [ruth\_volinits 3].

В другом своем посте блогер @ruth\_volinits продолжает свою мысль о том, что женские молитвенные практики в иудаизме не являются строго регламентированными:

Действительно, прочитав книгу «Женские обычаи и женские молитвы» я удивилась, узнав, что еврейские женщины всех времен составляли свои собственные молитвы, которые передавались от бабушек к внучке. [ruth\_volinits 3a].

Блогер @avi.knows публикует пост под заголовком «Один из дней соблюдающей девушки», в котором она приводит тексты ежедневных молитв и завершает пост утверждением о том, что мужские и женские ежедневные религиозные практики отличаются:

Кажется, что это очень много и голова кругом, когда же жить, да? А ведь мужчины еще и ежедневно должны учиться (учить Тору. – А.К.). [avi.knows 2].

Отдельным блоком нашего анализа стали посты, лейтмотивом которых является дихотомия мужского и женского. Так, например, блогер @ruth\_volinits в одном из своих постов пишет о празднике ноемесьчья (Рош Ходеш):

Женщины получили особый подарок от Бога – празднование новомесячья. А мужчины нет, т. к. согрешили с золотым тельцом... [ruth\_volinits 4].

Далее блогер раскрывает дихотомию мужского и женского начала через призму идеи о двух Машиахах из раввинстической литературы:

Тора рассказывает, что Мессий будет 2! Не настоящий и лживый, а еще лучше: Машиах бен Давид и Машиах бен Йосеф. Один будет потомком Леи, а другой потомком Рахель. Один (бен Йосеф) будет готовить почву для правления другого (бен Давид)... Так вот, в семье муж и жена тоже Мессии! Муж – это Машиах бен Йосеф, а жена – Машиах бен Давид. Мужчина занимается вопросами снаружи дома, чтобы в доме жена могла управлять, чтобы у нее все было... [ruth\_volinits 5].

В еще одном из своих постов блогер приводит мидраш о Солнце и Луне, чтобы объяснить разницу между мужскими и женскими ролями в ортодоксальном иудаизме:

При сотворении мира Творец создал Солнце и Луну одинакового размера – два больших светила. Но тут же Тора говорит, что «Большое светило днем, а маленькое – ночью» (Берейшит 1:16)... Луна – это прототип всех женских проявлений в мире, не только самой женщины, но и метафизических понятий и социальных. Солнце – проявление мужского архетипа... [ruth\_volinits 6].

Ряд блогеров объясняет различие уровней эмоционального интеллекта у мужчин и женщин, ссылаясь на Тору. Блогер @chanazeltser отмечает:

Я женщина! Я так чувствую! Мы, мужчины и женщины – разные. По-разному воспринимаем реальность. Мужчина смотрит на факты, женщина – на чувства... Б-г создал нас разными, чтобы мы учились друг у друга. Женщина может научиться у мужчины поступаться своими ощущениями и смотреть на факты, а он – тому, что чувства могут быть реальнее фактов... [chanazeltser 4].

Блогер @miriam\_dadashev продолжает тему особенностей эмоционального интеллекта у мужчин и женщин:

Оскорбить человека и лишить его уважения к самому себе – тяжкое преступление согласно Торе. В отношении жены это преступление еще более серьезно. Так как женщины наиболее чувствительны. Наш мир чувств развит гораздо больше, чем мужской, и обиду мы чувствуем острее. [@miriam\_dadashev 3].

Еще одним очевидным лейтмотивом публикаций блогеров выступает образ женщины-иудейки в историко-религиозном контексте. Блогеры ортодоксальные иудейки активно делятся своими размышлениями касательно прав женщин в еврейской культуре. Так, блогер @family\_jewish рассуждает в одной из своих публикаций:

У иудейских женщин всегда было больше прав, чем у женщин в странах западной цивилизации. Они имели законное право заниматься торговлей – покупать, продавать, обладать собственностью и совершать сделки. Так что когда спрашивают, кто меня заставляет покрывать волосы, я всегда удивляюсь. Никто не заставляет. Сама к этому пришла... [@family\_jewish 4].

Блогер @sara\_kats делится фото с празднования Пурима в общине:

Три еврейских женщины уже до 8 марта вспоминают Эстер. Первую женщину нашего народа, которая активно несла идеи эмансипации девушек в широкие массы трудящихся Персии. [@sara\_kats 1].

В посте под хэштегом #женскаясила\_рут блогер @ruth\_volinits делится мыслями:

Что бы ни говорили про статус женщины в иудаизме, одно ясно точно. Когда общее духовное состояние народа падает ниже плинтуса – еврейские женщины вытаскивают свой народ и спасают его. Так было во времена исхода из египетского рабства. Так было во времена судей. Так происходит и в наше время... В ближайший шаббат мы будем читать новую книгу Торы – Шмот (имена), которая вся по-

священа рабству и выходу из него. И во всей этой книге женщинам отведена главная роль... [@ruth\_volinits 7].

О роли женщин в контексте исхода из Египта также публикует пост блогер @miriam\_dadashev:

Героини праздника Песах – женщины! И не только потому, что именно они тщательно готовят дом к празднику. Еврейские женщины верили в то, что египетское рабство закончится, а вера – это большая часть успеха... [@miriam\_dadashev 4].

Блогер @family\_jewish и вовсе в посте под заголовком «Женщины в иудаизме» утверждает, что ключевой фигурой еврейских праздников является женщина:

Большинство еврейских праздников говорят о чудесах, которые Всевышний совершил, в основном, ради заслуг женщин. Это и Песах, и Ханука, и Пурим. Я могла бы сказать, что это праздники еврейской женщины, но это не так, так как каждый праздник в иудаизме – это праздник женщины. [@family\_jewish 5].

Блогам ортодоксальных иудеек также присуще обсуждение таких «женских» тем, как суррогатное материнство, усыновление, ЭКО (экстракорпоральное оплодотворение), аборт, использование косметики в шаббат, правила подстригания ногтей. В комментариях к постам подписчики задают вопросы касательно традиционного взгляда иудаизма на эти практики. Например, пользователь @batsheva\_ozean задает следующий вопрос:

Рут, а татуаж запрещен в иудаизме? Это было бы решение – губы, накрашены брови, ресницы приклеены. Я очень люблю краситься и довольно ярко. В шаббат я белая как стена.

Блогер @ruth\_volinits дает ответ на этот вопрос:

Есть облегчающие мнения, которые разрешают татуаж бровей, контур глаз. Это у сефардов. [@ruth\_volinits 8].

Более того, блогер @ruth\_volinitis в своих сторис показывает, каким образом необходимо стричь ногти иудеям, а на вопрос под постом на эту тему – «Получается, отращивать и наращивать ногти нельзя?». Блогер отвечает:

Не рекомендуется )) особенно, учитывая, что раз в месяц перед миквой их нужно полностью подрезать. [@ruth\_volinitis 9].

В комментариях также разбирают вопросы касательно комментариев Торы. Так, например, блогеру @myriammrozet задают вопрос:

Мирьям, подскажите, а чей это комментарий про то, что Иссахар должен был родиться у Рахели?

На что блогер отвечает:

О, это самый популярный вопрос. Буду искать. Я слышала это от Эстер Офенгенден, но знала и раньше. Лекторы не часто ссылаются на источники без вопросов. Спрошу... Сара Кац, от которой я это узнала впервые, выучила от Рава Формана. [@myriammrozet 2].

## **Заключение**

В этой статье мы изучили 10 блогов в Instagram\*, которые ведут представительницы ортодоксального иудаизма. В первую очередь мы установили, что блоги представляют собой результат взаимовлияния религиозных и медийных требований и норм, поскольку свои религиозные практики блогеры активно демонстрируют и описывают с помощью инструментов платформы Instagram\*: они публикуют посты, выкладывают фотографии и видео в формате Reals, используют хэштеги, проводят прямые эфиры и т. д. Блогеры активно ссылаются друг на друга, а также оставляют комментарии под постами других блогеров, публикующих контент на тему иудаизма, что подтверждает тезис о том, что блоги представительниц ортодоксального иудаизма представляют собой отдельную субкультуру в Instagram\*. Более того, блогеры активно ссылаются на другие социальные сети, которые



они также активно используют в своей деятельности, что указывает на мультиплатформенность блогеров.

Интеракция с подписчиками представляется блогерам как выход в свет, поэтому они демонстрируют себя как соблюдающие законы цниута. Однако вариации соблюдения законов женской скромности как и других религиозных практик зависит от принадлежности к общине и течению в иудаизме или же от личных решений взять на себя традицию другой общины. Поэтому коммуникативный фрейм «минимум религиозных практик» мы считаем нерелевантным в контексте нашего исследования. Учитывая тот факт, что самыми популярными темами в блогах были соблюдение женских религиозных практик, подготовка к религиозным праздникам (которая по традиции осуществляется в большей степени женщинами), повседневные женские молитвенные практики, дихотомия мужского и женского в Торе и повседневной традиции, образ женщин-иудеек в историко-религиозном контексте, в качестве единого тематического фрейма коммуникации мы обозначаем «исполнение женских религиозных практик».

Перспективу дальнейшего исследования блогов ортодоксальных иудеек в Instagram\* мы видим в изучении феномена через концепт «лидер мнений». В ходе нашего анализа было отмечено, что блогеры подчеркивают свою экспертность в вопросах иудаизма, и аудитория обращается к ним с вопросами касательно исполнения женских религиозных практик. Таким образом, блогеры выступают в роли рабанит – религиозного женского лидера мнений. Осуществление этой практики в онлайн требует отдельного анализа.

## Источники

@avi.knows 1 – @avi.knows. Блог в Instagram. Пост 1. <https://www.instagram.com/p/CWifDW8McPR/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@avi.knows 2 – @avi.knows. Блог в Instagram. Пост 2. <https://www.instagram.com/p/Bxf2DffHgX4/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@chanazeltser 1 – @chanazeltser. Блог в Instagram. Пост 1. [https://www.instagram.com/p/B\\_Ebee7hraJ/?igshid=YmMyMTA2M2Y=](https://www.instagram.com/p/B_Ebee7hraJ/?igshid=YmMyMTA2M2Y=) (дата обращения: 15.01.2022).

@chanazeltser 2 – @chanazeltser. Блог в Instagram. Пост 2. <https://www.instagram.com/p/CVLG84EMnub/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@chanazeltser 3 – @chanazeltser. Блог в Instagram. Пост 3. <https://www.instagram.com/tv/CJ8KRj2BRgv/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@chanazeltser 4 – @chanazeltser. Блог в Instagram. Пост 4. <https://www.instagram.com/p/CCV0KrvB-L5/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@family\_jewish 1 – @family\_jewish. Блог в Instagram. Пост 1. <https://www.instagram.com/p/CJWIYvHKh9L/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@family\_jewish 2 – @family\_jewish. Блог в Instagram. Пост 2. <https://www.instagram.com/p/CWBOZNrsoCf/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@family\_jewish 3 – @family\_jewish. Блог в Instagram. Пост 3. <https://www.instagram.com/p/BvinkjYBwwN/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@family\_jewish 4 – @family\_jewish. Блог в Instagram. Пост 4. <https://www.instagram.com/p/CVfFW8isptf/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@family\_jewish 5 – @family\_jewish. Блог в Instagram. Пост 5. <https://www.instagram.com/p/CMJzQSpBX7/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@goldabalabusta 1 – @goldabalabusta. Блог в Instagram. Пост 1. <https://www.instagram.com/p/CivlTXJhoHN/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@jewish\_lifefblog 1 – @jewish\_lifefblog. Блог в Instagram. Пост 1. <https://www.instagram.com/p/CN-ijavBQy9/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@miriam\_dadashev 1 – @miriam\_dadashev. Блог в Instagram. Пост 1. <https://www.instagram.com/p/COgju1BUsc/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@miriam\_dadashev 2 – @miriam\_dadashev. Блог в Instagram. Пост 2. <https://www.instagram.com/p/CR9WAFgMDj6/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@miriam\_dadashev 3 – @miriam\_dadashev. Блог в Instagram. Пост 3. <https://www.instagram.com/p/CWvZ88msIQN/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@miriam\_dadashev 4 – @miriam\_dadashev. Блог в Instagram. Пост 4. <https://www.instagram.com/p/CcyJelyMxJA/?igshid=YmMyMTA2M2Y=> (дата обращения: 15.01.2022).

@myriammrozet 1 – @myriammrozet. Блог в Instagram. Пост 1. [https://www.instagram.com/p/CNa\\_yzkhfLl/?igshid=YmMyMTA2M2Y=](https://www.instagram.com/p/CNa_yzkhfLl/?igshid=YmMyMTA2M2Y=) (дата обращения: 15.01.2022).

@myriammrozet 2 – @myriammrozet. Блог в Instagram. Пост 2. <https://www.instagram.com/p/CWhSHhmIUUJ/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@ruth\_volinits 1 – @ruth\_volinits. Блог в Instagram. Пост 1. <https://www.instagram.com/p/BfNlueQAWGO/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@ruth\_volinits 2 – @ruth\_volinits. Блог в Instagram. Пост 2. <https://www.instagram.com/p/CJMNIbmJji/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@ruth\_volinits 3 – @ruth\_volinits. Блог в Instagram. Пост 3. <https://www.instagram.com/p/Bz-IdfQJUDR/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@ruth\_volinits 3a – @ruth\_volinits. Блог в Instagram. Пост 3a. [https://www.instagram.com/p/B\\_M25uzJzeF/?igshid=YmМуМТА2М2У=](https://www.instagram.com/p/B_M25uzJzeF/?igshid=YmМуМТА2М2У=) (дата обращения: 15.01.2022).

@ruth\_volinits 4 – @ruth\_volinits. Блог в Instagram. Пост 4. <https://www.instagram.com/p/CYTWve0ohHN/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@ruth\_volinits 5 – @ruth\_volinits. Блог в Instagram. Пост 5. <https://www.instagram.com/p/B75l-wkJmKb/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@ruth\_volinits 6 – @ruth\_volinits. Блог в Instagram. Пост 6. <https://www.instagram.com/p/CJnu5OOpD2q/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@ruth\_volinits 7 – @ruth\_volinits. Блог в Instagram. Пост 7. <https://www.instagram.com/p/B7ankGFJJS8/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@ruth\_volinits 8 – @ruth\_volinits. Блог в Instagram. Пост 8. <https://www.instagram.com/p/B05SCcIJ0aQ/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@ruth\_volinits 9 – @ruth\_volinits. Блог в Instagram. Пост 9. <https://www.instagram.com/p/CIREmS3JSwh/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@sara\_kats 1 – @sara\_kats. Блог в Instagram. Пост 1. <https://www.instagram.com/p/CMKPArnIho/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@sara\_braha\_malykhina 1 – @sara\_braha\_malykhina. Блог в Instagram. Пост 1. <https://www.instagram.com/p/CeD7A8roeJ8/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

@sara\_braha\_malykhina 2 – @sara\_braha\_malykhina. Блог в Instagram. Пост 2. <https://www.instagram.com/p/Cc6Es0ULAD-/?igshid=YmМуМТА2М2У=> (дата обращения: 15.01.2022).

## Литература

Лазар 2021 – Лазар Б. Жить для себя, а не на публику // Лехаим. 14.09.2021. <https://torah.ru/article/117542> (дата обращения: 15.01.2022).

Островская 2020 – Островская Е. Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги в Facebook и Instagram // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 263–292.

Campbell H., Evolvi 2020 – Campbell H., Evolvi G. Contextualizing current digital religion research on emerging technologies // Human Behavior and Emerging Technologies. 2020. Vol. 2, issue 1. P. 5–17.

Campbell 2016 – *Campbell H.* Surveying theoretical approaches within digital religion studies // *New Media and Society*. 2016. Vol. 19, issue 1. P. 1–10.

Chizhik-Goldschmidt 2017 – *Chizhik-Goldschmidt A.* Banned from Print Media, Ultra-Orthodox Women Turn to Instagram // *The Forward*. 02.08.2017. <https://forward.com/life/378917/banned-from-print-media-ultra-orthodox-women-turn-to-instagram> (дата обращения: 15.01.2022).

Helland 2005 – *Helland C.* Online religion as lived religion methodological issues in the study of religious participation on the Internet // *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. 2005. Vol. 01.1, special Issue on Theory and Methodology. P. 1–16. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/1/Helland3a.pdf> (дата обращения: 15.01.2022).

O’Leary 1996 – *O’Leary S.D.* Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks // *Journal of the American Academy of Religion*. 1996. Vol. 64. P. 781–808.

## Religious Practices of Orthodox Jewish Women on Instagram\*

*Anastasiya Krovitskaya*

National Research University Higher School of Economics,  
Moscow, Russia

Bachelor of Journalism

ORCID: 0000-0002-9756-5408

Faculty of Communications, Media, and Design

20 Myasnitskaya ulitsa, Moscow, 101000, Russia

Phone: +7 (495) 771-32-32, Fax: +7 (495) 628-79-31

E-mail: [hse@hse.ru](mailto:hse@hse.ru)

DOI: 10.31168/0470-1.07

Abstract: The article examines the religious media practices of Russian Orthodox Jews in order to identify a thematic frame that is typical for the network of women’s

blogs on the Instagram platform. Previously, Russian researchers of digital Judaism have not studied the gender specifics of online religious practices. The novelty of the study lies in the research optics, which makes it possible to identify the characteristic features of women's narratives online. The author chose content analysis as a methodology to study 10 accounts of Orthodox Jewish bloggers. The research confirms that the blogs of Orthodox Jews are the result of the mutual influence of positive and negative commandments of Judaism, as well as media requirements and norms. The most popular narratives were the rules for observing women's religious practices, preparing for religious holidays, daily praying practices of Jewish women, the dichotomy of male and female in the everyday tradition based on the Torah, as well as the image of Jewish women in a historical and religious context. The frame "performing women's religious practices" was designated as the dominant one. Moreover, according to the author, in following studies the concept of "opinion leader" should be used to analyze the blogs of Orthodox Jewish women, who seems to be influencers in the female Orthodox Jewish online community.

Keywords: digital Judaism, women's religious media practices, blogs of Russian Orthodox Jews on Instagram, thematic frame

## References

Campbell, H., Evolvi, G., 2020, Contextualizing current digital religion research on emerging technologies. *Human Behavior and Emerging Technologies*, 2, 1, 5–17.

Campbell, H., 2016, Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media and Society*, 19 (1), 1–10.

Helland, C., 2005, Online religion as lived religion methodological issues in the study of religious participation on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 01.1, Special Issue on Theory and Methodology, 1–16. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/1/Helland3a.pdf>.

O'Leary, S.D., 1996, Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. *Journal of the American Academy of Religion*, 64, 781–808.

Ostrovskaja, E., 2020, Mediapraktiki russkoiazыchnykh ortodoksal'nykh evreev: zhenskie gruppy i ravvinskie blogi v Facebook i Instagram [Media Practices of Russian Speaking Orthodox Jews: Women's Groups and Rabbis' Blogs on Facebook and Instagram]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 38(2), 263–292.

# Цифровые практики московской молодежной еврейской общины в период социального дистанцирования весной 2020 года

**Ксения Владимировна Гуревич**

Независимый исследователь

Москва, Россия

ORCID: 0000-0001-7303-9270

Тел.: +7 926 5470339

E-mail: k.v.gurevich@gmail.com

DOI: 10.31168/0470-1.08

**Аннотация:** В статье рассматривается влияние COVID-19 и связанных с ним ограничительных мер на жизнь молодежной религиозной общины ортодоксального иудаизма в Москве, а именно использование социальных сетей для реализации практик и обеспечения взаимодействия между людьми внутри общества. В основу исследований легли интервью, опросы и анализ текстов в социальных сетях организации Olami.Moscow. Приводится анализ того, какие темы транслировались общиной для своей аудитории в этот период и как в иудейских общинах осмыслились ограничения в использовании социальных сетей во время шаббатов и некоторых праздников. В статье приводится статистика посещений общих религиозных собраний во время пандемии и изучается переход к онлайн-собраниям в период вынужденного социального дистанцирования. Были проанализированы методы организации онлайн-встреч: координация, количество участников, готовность перейти на дистанционное общение, сложности исполнения религиозных обрядов и праздников в режиме вынужденной изоляции.

**Ключевые слова:** социальное дистанцирование, COVID-19, медиатизация религии, ортодоксальный иудаизм, молодежное религиозное сообщество, Инстаграм\*<sup>1</sup>, русскоговорящие евреи

---

<sup>1</sup> Здесь и далее (в соответствии с действующим законодательством РФ) организации, признанные экстремистскими и запрещенные на территории РФ, отмечаются с помощью знака\*.

## **Введение**

Весной-летом 2020 г. внезапно начавшаяся пандемия COVID-19 значительно изменила повседневность. В этот период в религиозных общинах велись дискуссии о возможности выполнять практики, основанные на одновременном присутствии большого количества людей в одном помещении, а также о методах трансформации этих практик в условиях необходимости социального дистанцирования. В числе таких религиозных сообществ оказались и еврейские общины России.

Вопрос о том, каким образом продолжать коммуникацию внутри сообществ, появился одним из первых. В общинах все решения с точки зрения как заботы о здоровье членов общины, так и требований религии, легли на раввинов и других лидеров. На принимаемые меры влияли несколько факторов: требования государственных органов Российской Федерации и города Москвы; информация из Израиля, который раньше России вступил в острую фазу эпидемии; религиозные нормы, касающиеся как обязанности заботиться о прихожанах, так и необходимости соблюдения заповедей Торы. Одной из самых распространенных реакций стала медиатизация религиозных практик: онлайн-лекции, онлайн-трансляции, посвященные встрече и окончанию шаббата и прочее. При этом в разных еврейских общинах переход в цифровую среду сопровождался различными проблемами, такими как неготовность к этому членов общины или отсутствие медийного инструмента для привлечения внимания аудитории, что значительно усложняло поддержание солидарности и осуществление религиозных практик в период социального дистанцирования.

Мы рассмотрим, как реагировали члены молодежной еврейской организации ортодоксального иудаизма Olami.Moscow на пандемию COVID-19 весной 2020 г. Выбранная община особенно интересна, так как основные ее члены – молодежь до 32 лет, которые не только были готовы к переводу части религиозных практик в онлайн-среду, но и активно поддерживали руководство общины в кризисный период. В этом контексте возникают следующие вопросы для анализа: 1) какие новые или измененные практики были представлены лидерами сообщества; 2) насколько эти изменения влияют на сами общины, в том числе на их повседневность; 3) какие главные факторы формировали дискурс общины в этот период.

В основе данного исследования лежит метод RSST (религиозно-социальное формирование технологий) [Кэмпбелл 2020]. В рамках данного подхода происходит оценка того, как именно религиозные общины используют медиа и, наоборот, как именно медиа влияют на ежедневные практики таких сообществ. Ввиду того, что цифровые технологии становятся все более важной составляющей человеческой повседневности, они так же влияют и на религию. В то же время, как будет показано ниже, религиозные требования могут ограничивать использование технологических инноваций.

Наблюдение за общиной Olami.Moscow проводилось с момента ее основания в 2019 г. в форме посещения мероприятий, занятий в офлайн- и онлайн-формате, общения с членами общины, а также отслеживания социальных сетей сообщества.

Исследование в первую очередь охватывает период ограничений, связанных с распространением COVID-19 (самоизоляция или социальное дистанцирование), а именно: время с начала марта (в еврейской общине важной датой в данном случае является праздник Пурим, который в 2020 г. отмечался с вечера 9 марта по вечер 10 марта) и до конца июля (пост 9 ава, который в 2020 г. проходил с вечера 29 июля по вечер 30 июля).

Для формирования полного представления о транслируемых в этот период ценностях и о реакции членов общины на ограничения и изменения в повседневности в связи с пандемией использовалась комбинированная методика: анализ дискурса в медиаресурсах, онлайн-анкетирование и опросы. При этом основным источником данных для анализа позиционирования общины стал Instagram, так как именно в этой социальной сети группа общины Olami.Moscow набрала наибольшее число подписчиков (больше 2,5 тыс. участников на конец 2020 г.) по сравнению с другими сетями. При анализе изменений, произошедших в общине в указанный период, были проведены три интервью с ее лидерами и одним из раввинов.

### **Община Olami.Moscow: описание**

Современная московская еврейская ортодоксальная среда формируется различными направлениями. С одной стороны, наиболее популярное – хасидское направление Хабад, наиболее активно при-



влекающее взрослое еврейское население и молодежь, с другой – исторически важную роль в Москве играет синагога «на горке» – Московская хоральная синагога. Она возглавляется ортодоксальными еврейскими раввинами в первую очередь литовского направления иудаизма и подчиняется Конгрессу еврейских религиозных организаций и объединений в России (КЕРООР). В ее структуру входит несколько общин: Дор Ревии, Оалей Яаков, Бейт Сфаради, Даркей Шалом, Бейт Аарон, Северная, Бейт Марина, подмосковная ешива Торат Хаим [Общины Москвы], а также молодежные еврейские организации Olami.Moscow и Тора Ми-Цион.

Olami.Moscow – религиозный проект ортодоксального иудаизма, созданный для еврейской молодежи 18–32 лет с целью ее приближения (*керув*<sup>1</sup>) к еврейской традиции. В настоящий момент это в основном студенты или молодые специалисты с высшим образованием. Организация была создана весной 2019 г. при поддержке КЕРООР – всероссийской религиозной организации, объединяющей общины ортодоксального иудаизма преимущественно литовского направления. Другим партнером Olami.Moscow является организация Olami – крупная международная сеть керувных центров, бренд которой в данный момент используется московской общиной. До присоединения к Olami осенью 2019 г. община называлась Beiteinu\_global.

Структурно община состоит из face-to-face сообщества, постоянными членами которого на конец 2020 г. являлось около ста человек, в том числе восемь девушек, живущих в общинной квартире. Всех постоянных членов общины лидеры движения называют «студенты», так как основная задача – изучение еврейских традиций, а не только посещение общинных мероприятий. Важной частью деятельности Olami.Moscow являются сообщества в социальных сетях, основное из которых – в Instagram\*, где в конце 2020 г. было более двух тысяч подписчиков. Эта сеть используется в основном как доска объявлений с единым расписанием для студентов, при этом там размещаются и различные статьи и информация для более широкого круга читателей и привлечения новых студентов. У общины есть канал в социаль-

---

<sup>1</sup> От לָקַר (ивр., *лекарев*) ‘приближение’. Термин, означающий действия и организации, направленные на приближение евреев к традиции, соблюдению Торы и заповедей.

ной сети Телеграм (около ста пользователей на конец 2020 г.) и сообщество в Facebook\* (около восьмисот подписчиков на конец 2020 г.).

У Olami.Moscow два источника финансирования: спонсорские пожертвования и взносы членов общины на различные мероприятия. Основатели Olami.Moscow – семья Кац (Александр и Сара); количество постоянных сотрудников – семь человек, также община приглашает лекторов и экспертов. Публичным лидером и вдохновителем основных мероприятий общины является Сара Кац. На сайте общины позиционирование сообщества описано следующим образом: «Наша миссия: помощь молодым евреям, которые хотят стать успешными и разносторонними личностями и готовы расти в самых разных сферах и направлениях» [Olami.Moscow 2022]<sup>1</sup>.

### **Повседневность общины и реакции на пандемию**

Повседневные практики Olami.Moscow до пандемии COVID-19 состояли из следующих направлений: офлайн-занятия, совместные трапезы и развлекательные мероприятия.

Офлайн-занятия покрывали следующие темы: религиозные традиции, психология и карьерное развитие. Как отмечала Сара Кац, достаточно сложно привлечь неподготовленную аудиторию сразу к религиозным занятиям – «сначала надо сформировать ощущение нормальности происходящего через более приземленные темы» [Интервью с Сарой Кац 2020]. Например, так выглядело расписание общины на 1 марта 2020 г. (см. рис. 1):

Совместные трапезы, например, на праздники (в том числе шаббат), свадьбы, бар-мицвы и прочие, являлись важной частью повседневной жизни общины. Трапезы на шаббат проходили меньшими группами в основном дома у лидеров или сотрудников общины, а праздничные трапезы обычно проводились в помещениях Московской хоральной синагоги и общины Оалей Яаков.

По мнению лидеров общины, у студентов главным стимулом для участия в мероприятиях до пандемии были туристические поездки – своеобразные призы за активное посещение уроков и трапез в общине. Эти поездки были организованы в соответствии с традициями

---

<sup>1</sup> В цитатах из источников сохраняются орфография и пунктуация оригинала.

**olami MOSCOW**

# НАШИ КУРСЫ

22 марта, **ВОСКРЕСЕНЬЕ**  
Открытый вебинар от Olami (Moscow)

**ПРОБУДИТЕСЬ. ЧТО ХОЧЕТ ТВОРЕЦ ОТ НАС ПРЯМО СЕЙЧАС?!**

<p>16:00</p> <p><b>Йосеф Ферапонтов</b> Эмоции и качество жизни</p>	<p>17:15</p> <p><b>Рав Элиэзер Райхман</b> Коронавирус и еврейский закон</p>	<p>18:00</p> <p><b>Рав Беньямин Молодой</b> Что делать? От теории к практике</p>
<p><b>23 марта, ПОНЕДЕЛЬНИК</b></p> <p>19:00</p> <p><b>Сара Кац</b> Медитация по-еврейски: спасение в тяжёлое время</p>		<p><b>24 марта, ВТОРНИК</b></p> <p>19:00</p> <p><b>Лея Молодой</b> Секреты продуктов питания</p>
<p><b>25 марта, СРЕДА</b></p> <p>19:00</p> <p><b>Йосеф Шулинин</b> Как оказывать влияние на людей?</p>	<p><b>26 марта, ЧЕТВЕРГ</b></p> <p>19:00</p> <p><b>Рав Арье Аминов</b> Влюбленность и любовь</p>	

Доступ к вебинарам по ссылке: [olami.org/online-ru](https://olami.org/online-ru)  
Информация по телефону: +7 (963) 613-3-613

**@olami.moscow**

Рис. 1. Расписание офлайн-занятий Olami.Moscow

иудаизма и тем самым должны были приближать студентов к соблюдению религиозных заповедей.

Наиболее важным в условиях пандемии для членов Olami.Moscow стало сохранение чувства общего единства и солидарности. Лидер проекта следующим образом определила свое видение общины:

...ощущение, что ты часть чего-то большего, что о тебе кто-то там помнит, знает, переживает и всем не все равно <...> дальше не важно, это община твоего двора, это община Хоральной синагоги, если ты чувствуешь, что глава определенной общины думает о тебе, то все хорошо [Интервью с Сарой Кац 2020].

Таким образом, перед руководством данной организации встал вопрос о возможности выстраивания новых отношений со своими студентами в условиях социального дистанцирования.

Для разработки плана действий в сложившейся весной 2020 г. ситуации команда Olami.Moscow учитывала как требования государственных органов России, так и решения, принимаемые раввинами КЕРООР.

Во времена любых серьезных испытаний у евреев принято поститься (дневной отказ от пищи и воды). При этом решение о том, держать ли такой пост, все общины, а зачастую и отдельные люди, принимали сами. 25 марта 2020 г. один из самых влиятельных раввинов Израиля и русскоговорящих евреев рав Хаим Каневский объявил общественный пост. Его целью было обратиться к Всевышнему с просьбой прекратить пандемию. Лидеры Olami также поддержали этот пост:

Из-за сложившейся ситуации, связанной с коронавирусом Гаон рав Хаим Каневский, главный раввин Израиля рав Давид Лау и другие мудрецы нашего поколения объявили пост завтра 25.03 в канун Рош Ходеш Нисан

(с 04:20 до 12:40)

Людям, которые плохо себя чувствуют или страдают хроническими заболеваниями – НЕЛЬЗЯ держать пост! Вместо этого можно принять на себя обет молчания на это время.

Дай Бог, чтобы Всевышний увидел наши старания и послал нам полное и финальное избавление.

p.s. рекомендуется читать псалмы 20, 22, 69, 118, 150 [Телеграм Olami.Moscow 2020].

Других действий в общине, направленных на борьбу с пандемией COVID-19, нами не было выявлено, а основные мероприятия и коммуникация были направлены на сохранение повседневной жизни общины в период социального дистанцирования.

### **Медиатизация: повседневность и праздники**

С момента создания общины у Olami.Moscow были собственные медиа в различных социальных сетях. Основным способом распро-

странения информации, продвижения и поиска новых студентов была социальная сеть Instagram\*.

После введения в Москве режима самоизоляции 19 марта 2020 г. в Instagram\* общины была размещена информация о проведении первого вебинара 23 марта 2020 г. на тему «Пробудитесь! Чего хочет творец от нас прямо сейчас?!». Риторика объявления фокусировалась на поиске ответа как вести себя в сложившейся ситуации:

Что нам говорит Тора о ситуации, в которой невольно оказался весь мир? Тора говорит, что в любой момент важно помнить о том, Кто создал и управляет этим миром. У всего есть свой пункт предназначения. Даже у вируса, который находится в капле <...> А что можно сказать о соответствии еврейского закона и рекомендаций ВОЗ? Разве евреям нужно напоминать о том, чтобы мыть руки? Мы это делаем каждое утро, перед едой и после посещения уборной.

Мы евреи и у нас есть сокровище – четкая инструкция, данная самим Вс-вышним. Наша задача – расшифровать и понять ее! [Пробудитесь 2020].

Таким образом, община переводит вопрос соблюдения ограничений в связи COVID-19 в религиозную плоскость – обязанность придерживаться заповедей Торы.

Другим примером консолидации общины в этот период при помощи ритуалов является зажигание свечей на шаббат. 3 апреля 2020 г. в группе общины было размещено видео «Как увидеть в темноте свет?» [Пробудитесь 2020], посвященное значимости этой религиозной традиции. В нем лидер общины говорит, что зажженные свечи напоминают «о той связи, которая есть между нашими душами, так же свечи приносят мир в дом».

Начиная с 21 марта 2020 г. все лекции Olami.Moscow были переведены в онлайн, их расписание вывешивалось в группе (см. рис. 2).

При переходе на онлайн-формат община, с одной стороны, сосредоточилась на темах, конструирующих связь с глобальным еврейством в кризисный момент («Коронавирус и еврейский закон», «Медитация по-еврейски: спасение в тяжелое время», и др.), с другой – усилила направления о личном развитии и росте («Секреты продуктов питания», «Учет и контроль личных денег» и др.). По мнению



Рис. 2. Расписание онлайн-семинаров Olami.Moscow

лидеров общины и исходя из полученной ими обратной связи, молодежь, несмотря на интерес к религиозной и национальной тематике, была скорее в поиске практических знаний, которые могут улучшить текущую жизнь. Поэтому было принято решение расширить количество занятий по темам такого рода, привлекая и лекторов-экспертов.

Во время интервью сотрудник общины отметила, что «в среднем на уроки стали приходить в два раза больше, чем до этого. У людей появилось время. Понадобилось ощущение общины»<sup>1</sup>.

Анализ сети Instagram\* показывает, что количество людей, которые просматривали различные посты в период самоизоляции, стало значительно больше, чем количество студентов Olami.Moscow – по

<sup>1</sup> Выдержка из интервью с сотрудником общины Olami.Moscow.

стоянных членов общины (около ста человек). Например, у видео от 23 марта 2020 г. под названием «Что поднимает нашу молитву?» 990 просмотров, у поста с описанием марафона перед праздником Шавуот от 26 мая 475 просмотров. Таким образом, аудитория онлайн-сообщества Olami.Moscow весной 2020 г. значительно превышала количество студентов. Внеплановое развитие онлайн-направления привело к привлечению новых участников сообщества, но скорее в статусе временных гостей (ср. в православной инстаграм-традиции – «прихожане» и «захожане» [Радченко 2021]).

У лидеров сообщества за период COVID-ограничений изменилось отношение к медиаресурсам. Изначально у социальных сетей общины было две основные задачи: привлекать новых членов и предоставлять информацию о мероприятиях. Во время самоизоляции значение медиаресурсов поменялось, так как они стали теперь репрезентировать и место встречи: чтобы войти в «зал» онлайн-мероприятия необходимо было нажать на соответствующую ссылку в группе сообщества.

Как уже было сказано, на период ограничений пришлось множество еврейских религиозных праздников: Пурим, Песах, Лаг ба-Омер, Шавуот, а также посты 17 Таммуза и 9 Ава. При этом в Песах и Шавуот запрещено использование различных средств связи, то есть они не могли проходить в виде онлайн-встреч. Оба праздника насыщены ритуалами, упоминаются в Торе. Именно на правильное соблюдение этих дней и связанных с ними традиций Olami.Moscow сделала основной упор в коммуникации в социальных сетях.

Праздник Песах (8–16 апреля 2020 г.) – общинное мероприятие, обычно отмечающееся большой трапезой (пасхальный Седер). Ведущий контролирует последовательность действий, каждое из которых репрезентирует этапы выхода евреев из Египта и приобщает детей к еврейской истории. Этот праздник достаточно редко проводится дома и большинство никогда не *вели Седер*, поэтому община Olami.Moscow сделала упор на подготовку к данному мероприятию:

Если вы никогда не проводили Седер-Песах самостоятельно, на первый взгляд это может показаться сложным, но на самом деле, если следовать четкой инструкции, все получится на высшем уровне.

Мы собрали для вас важные пункты, касающиеся праздника Песах в посте и в инфографике [Проведение 2020].

В религиозных еврейских общинах принято говорить, что в главный весенний праздник, Песах, весь еврейский народ выходит из Египта, все поколения, начиная с поколения Моисея и до наших дней. В период ограничений весны 2020 г. в дискурсе Olami.Moscow постоянно присутствовало сравнение карантина и египетского рабства. Именно эта риторика отражается в постах, связанных с Песахом: «Желаем скорейшего выхода из духовного Египта и физического карантина!» [Поздравления 2020].

Следующим наиболее важным для общины весенним религиозным праздником является Шавуот (с 28 на 29 мая 2020 г.) – день дарования Торы на горе Синай. Одной из ключевых традиций этого дня является ночное изучение Торы мужчинами. Olami.Moscow, ввиду невозможности организовать офлайн совместное ночное обучение, организовали ночные лекции в ночь накануне праздника (с 27 на 28 мая 2020 г.):

В этом году невозможное – возможно. И десятки евреев с мировым именем расскажут вам в ночь 27 мая о Торе и своем жизненном пути с ней, проведут блестящие лекции, разыграют призы и составят общее незабываемое впечатление [Ночной марафон 2020].

Дискурс строится вокруг двух идей – уникальности 2020 г. как «года возможностей», а также единства с глобальным еврейством, которое переживает те же потрясения, что и каждый конкретный человек. По информации от лидеров общины, количество людей, которые так или иначе приняли участие в данном мероприятии, превысило 800 человек, а на уроке в 4 утра присутствовало 200 человек. Все это подтверждает тезис, что возможности по коммуникации с аудиторией через использование онлайн-среды у общины значительно расширились.

Повседневность Olami.Moscow формировалась как вокруг религиозных, так и вокруг национальных праздников Израиля, таких как День Катастрофы и Героизма (Йом а-Шоа), День независимости Израиля, День памяти павших в войнах Израиля и жертв террора. Все эти



дни, наряду с религиозными, были отмечены в риторике общины. Например, в День Катастрофы и Героизма (21 апреля) была организована онлайн-церемония, которая должна была показать единство со всем еврейским народом, после чего прошла лекция Рава Пинхаса Швальба «Где был Бог во время Катастрофы?», просмотр фильма «Туфельки» (2012) и беседа с его режиссером Константином Фамом. В описании этого дня представлен следующий текст:

Но есть дни, когда на малое время, слушая сирену или зажигая свечу, весь еврейский народ склоняет голову и уходит в собственные мысли, чтобы затем продолжить свой путь. Вчера был один из таких дней, йом а шоа [День катастрофы 2020].

Такая же риторика была в текстах, описывающих День Памяти павших воинов Израиля и жертв террора и День независимости Израиля:

28 апреля в Израиле отмечается День памяти павших в войнах и терроре, который предшествует празднику провозглашения независимости Израиля 29 апреля. Два этих дня тесно связаны между собой. Их близость призывает нас помнить о том, какую цену пришлось и приходится буквально ежечасно платить за независимость страны [Мы можем 2020].

Таким образом, уже к концу апреля 2020 г. община начала уходить в своей риторике от пандемии и транслировать традиционное единение с еврейским государством и всем народом. Постепенный отказ от отвлеченных и светских тем был связан с тем, что прошла острая фаза локдауна, общество начало привыкать к ограничениям, а значит община могла постепенно возвращаться к своим основным целям – приближению к религии и еврейской традиции.

### **Онлайн-опрос студентов общины**

В сентябре 2020 г. для изучения опыта проживания ограничений пандемии членами общины автором было проведено онлайн-анкетирование студентов Olami.Moscow [Материалы 2020]. Опрошены были

именно студенты, а не онлайн-аудитория, так как основной задачей было выявить наличие солидарности с другими членами общины и отношение к произошедшим изменениям, а также вовлеченность респондентов в онлайн-лекции и встречи.

На представленную анкету было получено 20 ответов (20% от общего числа членов общины). 85% опрошенных указали женский пол, 15% – мужской. Большинство (75%) указали возраст от 20 до 30 лет. Все опрошенные посещали занятия Olami.Moscow до ограничений. 60% опрошенных посещают мероприятия данной общины более 12 месяцев.

Цифровые технологии всегда были основным средством распространения информации об общине. Этот факт подтверждается данными опроса: 65% опрошенных указали чаты What's App как основной источник информации о мероприятиях общины. Оставшиеся выделили социальные сети, при этом никакие другие источники информации (друзья, знакомые и т.п.) не были отмечены ни одним из респондентов.

С конца марта в общине были отменены очные мероприятия, и для большинства опрошенных эти изменения были неожиданными (65%), при этом 35% отметили, что для них существовала высокая потребность в офлайн-встречах, хотя абсолютное большинство опрошенных (85%) подтвердили, что онлайн-уроки были удобной формой, а 55% отметили, что количество посещенных ими занятий в период весенних ограничений даже выросло. Данные опроса подтверждают гипотезу, что община не испытала сложностей при переходе в онлайн, и студенты были готовы и быстро адаптировались к изменившейся ситуации.

Так как лидеры общины также ставили своей целью оказать моральную поддержку членам общины, важной является и обратная связь от студентов. 80% опрошенных согласились с тезисом о том, что община их поддержала в период ограничений. При этом, несмотря на отсутствие очных занятий, 75% отметили, что весной 2020 г. важность общины в жизни ее членов выросла.

На вопрос о формировании общиной единых ценностей 90% опрошенных отметили, что онлайн-среда позволила общине передавать их своим студентам, а 75% респондентов обозначили, что ощущают солидарность с общиной Olami.Moscow и заболевшими членами общества.

Основные выводы по результатам опроса следующие: члены общины были технически готовы к переходу ежедневных практик в онлайн среду; офлайн-общение не является обязательным для формирования солидарности в момент, когда возможны только онлайн-занятия; в период самоизоляции существовала высокая потребность в участии в онлайн-уроках; наиболее важными для членов общины стали инициативы Olami.Moscow, направленные на формирование единства и передачу знаний и традиций (уроки и наборы для проведения праздников дома).

### **Вызовы, с которыми столкнулась община**

Наиболее проблемным направлением в период самоизоляции весной 2020 г. лидеры общины сочли вопрос организации деятельности своих сотрудников. Основными ведущими занятий являются члены двух семей, и, как отметила сотрудник общины, самым сложным было продолжать координацию и поддержку всех процессов при постоянном присутствии детей дома. Взаимодействие со всеми студентами только посредством цифровых устройств предоставляло мало возможностей для получения обратной связи: «...ты тыркаешься как в бочке, а надо это кому-то или не надо не понятно» [Интервью сотрудника Olami.Moscow].

Серьезной проблемой для общины, которая отчитывается о своих показателях перед спонсорами, стала проблема поиска, привлечения и мотивации новых членов. Привлечение новых людей было осложнено невозможностью проводить вводные и развлекательные мероприятия, звать на них топ лекторов и прочее. Отдельным фактором, усложняющим данный процесс, явилось отсутствие главной мотивации – туристических поездок. С другой стороны, как отметили лидеры общины, на онлайн-мероприятия стало приходиться значительно больше людей, а после снятия ограничений получилось часть из них перевести в статус студентов.

### **Развитие онлайн-направления после снятия ограничений**

После снятия ограничений все больше встреч проходило в очном формате. Летом 2020 г. был проведен целый ряд мероприятий, напри-

мер, After Zoom party 5 июля 2020 г., ознаменовавшее два события: окончание периода самоизоляции и конец учебного года для студентов [Долгожданый 2020]. Часть занятий еще некоторое время велась в онлайн-формате, например, в объявлениях о занятиях встречается «Программа “Хеврута”» (ONLINE для юношей) [Расписание сентябрь 2020]. Осенью 2020 г. лидеры общины говорили, что примерно треть всех уроков останется в онлайн-формате, так как у Olami.Moscow есть заочная аудитория. С 1 ноября 2020 г. в связи с ростом заболеваемости занятия временно снова переходили в онлайн. Начиная с лета 2021 г. эта практика была прекращена, все уроки вернулись исключительно в очный режим. Этому способствовала направленность ключевых целей общины на личное взаимодействие, а также усталость аудитории от заочного общения – становилось все больше желающих встречаться вживую. Лидеры общины отмечают, что тренд на использование онлайн оказался временным и в итоге минимально повлиял на дальнейшее развитие общины. Тем более, что основные объединяющие мероприятия – крупнейшие религиозные праздники (Песах, Шавуот и Суккот), а также проведение шаббата – не позволяют использовать онлайн ни в каком варианте, а лишь делать какие-то обучающие лекции.

### **Заключение**

Если обратиться к подходу RSST (религиозно-социальное формирование технологий) [Кэмпбелл 2020] в части фактического влияния общины и медиа друг на друга, оказывается, что влияние медиасреды даже на молодежную еврейскую религиозную общину оказывается минимальным. Хотя после снятия ограничений в 2020 г. часть лекций осталась в онлайн-режиме, фактически никакой трансформации практик вследствие пандемии не произошло, и уже к середине 2021 г. не было заметно влияния медиа на повседневные практики в общине. Таким образом, социальные сети даже в молодежной общине использовались исключительно как инструмент, исходя из текущих задач: продвижение контента, поддержание интереса у аудитории с целью последующего привлечения на очные мероприятия.

Для членов общины Olami.Moscow переход в онлайн-среду был комфортным и вызвал минимум сложностей, что подтвердилось

проведенным опросом студентов и лидеров общины. Первый фактор, повлиявший на этот переход, – это наличие у общины еще до начала периода пандемии медиаресурсов (Instagram\*, Facebook\* и Telegram) с количеством подписчиков, превышающим face-to-face общину. Сети служили основным источником информации о мероприятиях, единым местом сбора членов общины, а также использовались для трансляции ценностей сообщества. Вторым фактором стал возраст членов общины (16–32 года), обуславливающий большой опыт использования технологических решений, готовность пробовать новое и активно вовлекаться во все изменения, предлагаемые лидерами сообщества.

При невозможности очного общения Olami.Moscow могут провести онлайн-мероприятие, причем оперативно – за счет готовности молодежной аудитории. Но такие мероприятия плохо решают ключевую задачу общины – керув – передачу религиозной традиции. Еврейская традиция во многом основана на четко прописанных ритуалах, совместном чтении молитв, трапезах и так далее. Практически никакая из данных практик в ортодоксальной общине не может быть реализована посредством медиа и тем более изменена под влиянием медиа. Для сравнения, в православной традиции отсутствие ограничений на использование медиа и цифровых технологий позволило прихожанам участвовать в совместных молитвах и службах [Радченко 2021; Лученко 2021]. В итоге разрыв с приходом у православных был намного меньше, чем в еврейской общине, где самые важные еврейские праздники, такие как Песах, членам общины приходилось проводить в одиночестве. В данном случае использование технологий не является выходом.

Лидеры сообщества отметили, что они получили большой опыт в принятии быстрых решений и поддержке членов общины. Так или иначе, все практики, которые внедряла община, были признаны успешными в сложившейся ситуации и способствующими сохранению единства и развитию еврейской идентичности своих членов.

## **Источники**

День катастрофы 2020 – День катастрофы и героизма с Olami.Moscow // Аккаунт Olami.Moscow. 22.04.2020. [https://www.instagram.com/p/B\\_SWsBaBU2](https://www.instagram.com/p/B_SWsBaBU2) (дата обращения: 22.10.2020).

Долгожданный 2020 – Долгожданный грандиозный offline event After Zoom Party // Аккаунт Olami.Moscow. 30.04.2020. <https://www.instagram.com/p/ССЕJzg7BNmm> (дата обращения: 15.10.2020).

Интервью Сары Кац 2020 – Интервью Сары Кац Ксении Гуревич. 16 сентября 2020 г. Личный архив автора.

Интервью сотрудника Olami.Moscow 2020 – Интервью сотрудника Olami.Moscow Ксении Гуревич. 22 сентября 2020 г. Личный архив автора.

Как увидеть 2020 – Как увидеть в темноте свет? // Аккаунт Olami.Moscow. 03.04.2020. <https://www.instagram.com/p/B-hMXbhB1QX> (дата обращения: 15.11.2020).

Материалы 2020 – Материалы онлайн-анкетирования студентов Olami.Moscow. Сентябрь 2020 г.

Мы можем 2020 – Мы можем называть Израиль домом, находясь в любой точке Земли // Аккаунт Olami.Moscow. 27.04.2020. [https://www.instagram.com/p/B\\_fX4gQBAp4](https://www.instagram.com/p/B_fX4gQBAp4) (дата обращения: 22.10.2020).

Ночной марафон 2020 – Ночной марафон изучения Торы для молодежи всего СНГ // Аккаунт Olami.Moscow. 26.05.2020. <https://www.instagram.com/p/CApGzEzBNL3> (дата обращения: 22.10.2020).

Общины Москвы – Общины Москвы // Официальный сайт Московской Хоральной Синагоги <http://centralsynagogue.ru/obshhiny-moskvy> (дата обращения: 22.10.2020).

Поздравления 2020 – Поздравления и расписание праздника // Аккаунт Olami.Moscow. 08.04.2020. <https://www.instagram.com/p/B-uMlV-BSml> (дата обращения: 22.10.2020).

Пробудитесь 2020 – Пробудитесь! Что хочет от нас Творец прямо сейчас? // Аккаунт Olami.Moscow. 18.03.2020. <https://www.instagram.com/p/B941dhlhS9C> (дата обращения: 22.10.2020).

Проведение 2020 – Проведение Пасхального Седера самостоятельно // Аккаунт Olami.Moscow. 06.04.2020. <https://www.instagram.com/p/B-pleaGhmQc> (дата обращения: 22.10.2020).

Расписание сентябрь 2020 – [Расписание занятий Olami.Moscow с 6 по 12 сентября 2020 года] // Аккаунт Olami.Moscow. 09.2020. <https://www.instagram.com/p/CEхВКWOhFrX/> (дата обращения: 30.06.2022).

Телеграм Olami.Moscow 2020 – Сообщение от 25 марта 2020 года в Телеграмм канале Olami.Moscow. [https://t.me/olami\\_moscow](https://t.me/olami_moscow) (дата обращения: 11.11.2020).

Olami.Moscow 2019 – Olami.Moscow – еврейская молодежная организация, О нас // Официальный сайт. 22.10.2019. <https://olami.moscow/about> (дата обращения: 22.10.2020).

## Литература

Кэмпбелл 2020 – *Кэмпбелл Х.* К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 2. С. 124–159.

Лученко 2021 – *Лученко К.* Цифровизация богослужебных практик в период пандемии коронавируса в контексте медиатизации православия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 1 (39). С. 39–47.

Радченко 2021 – *Радченко Д.* Instagram-соборность: конструирование социальности во время ковида // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2021. № 6 (140). С. 135–157.

## Приложение

### Материалы онлайн-анкетирования студентов Olami.Moscow (2020) Olami.Moscow и COVID-19

1. Считаете ли вы себя членом общины Olami.Moscow?

- Да
- Нет

2. Укажите ваш возраст.

- До 20 лет
- 20–25 лет
- 25–30 лет
- 30–35 лет
- больше 35 лет

3. Ваш пол

- Мужской
- Женский

4. Как давно вы посещаете мероприятия Olami.Moscow?

- Более 12 месяцев
- 6–12 месяцев
- Менее 6 месяцев
- Другие

5. Посещали ли вы занятия Olami.Moscow до ограничений, связанных с COVID-19?

- Да
- Нет

6. Были ли вы волонтером Olami.Moscow?

- Да
- Нет

7. Общаетесь ли вы с другими членами общины?

- Да
- Нет

8. Какой основной источник информации о мероприятиях и новостях Olami.Moscow?

- Социальные сети Olami.Moscow
- Чаты-группы в What's App
- Друзья или знакомые
- Не знаю или не отслеживал
- Другое...

9. Выберите офлайн-мероприятия Olami.Moscow, которые вы посетили.

- Пурим Olami.Moscow 2020
- Выездной Шаббатон после Пурима
- After Zoom Party
- Поездка в ЮАР
- Поездка на Байкал
- Другое...

10. Отмечали ли вы следующие еврейские праздники / памятные дни, попавшие на период ограничений, связанных с COVID-19?

- Песах
- День памяти жертв Холокоста
- День памяти погибших в войнах Израиля и терактах
- День независимости Израиля
- Лаг ба-Омер



- Шавуот
- 17 Таммуза
- 9 ава

11. Что было наиболее полезным из действий Olami.Moscow в период ограничений, связанных с пандемией?

- Онлайн-уроки
- Волонтерские мероприятия
- Наборы к праздникам (напр., к Песаху)
- Онлайн-квесты и розыгрыши
- Другое...

12. Насколько вы согласны со следующими утверждениями (1 – полностью не согласен, 5 – полностью согласен)?

- Я ощущаю единство ценностей с участниками Olami.Moscow
- Я – религиозный соблюдающий еврей
- Я выполняю еврейские религиозные ритуалы

13. Насколько вы согласны со следующими утверждениями о периоде ограничений, связанных с пандемией COVID-19 (1 – полностью не согласен, 5 – полностью согласен)?

- Изменения в работе Olami.Moscow стали неожиданными
- Была потребность в оффлайн-групповых встречах
- Община Olami.Moscow поддержала меня
- Уроки онлайн были полностью комфортны
- Посещение уроков увеличилось
- Было ощущение единства с другими участниками
- Мой уровень соблюдения традиций вырос
- Olami.Moscow передавали свои ценности через онлайн-среду
- Возникло чувство солидарности с заболевшими в еврейской среде и общине.

## Digital Religious Practices of the Moscow Youth Jewish Community in the Period of Social Distancing

**Ksenia Gurevich**

Independent researcher

Moscow, Russia

ORCID: 0000-0001-7303-9270

Tel.: +7 926 5470339

E-mail: k.v.gurevich@gmail.com

DOI: 10.31168/0470-1.08

**Abstract:** The article observes the impact of Covid-19 and related restrictive measures on the daily life of the youth religious community of Orthodox Judaism in the city of Moscow, namely the use of social networks to implement practices and ensure interaction between people within the community. The methodology of the research is interviews, polls and analysis of posts in social networks of the community Olami.Moscow. An analysis of what exactly was communicated by the community for its audience during this period and how the problem of the impossibility of using social networks during Shabbats and some holidays was addressed. Statistics on attendance at general religious gatherings during pandemic and examines the impact of forced social distancing on the transfer to online gatherings is provided within the article. The main focus is the methods of organizing new types of events (online meetings): how the organization takes place, the number of people, the willingness of people to switch to remote communication and their opinion about it, the difficulties of performing religious rituals and holidays during forced isolation.

**Keywords:** social distancing, COVID-19, mediatization of religion, Orthodox Judaism, youth religious community, Instagram\*, Russian-speaking Jews

### References

Campbell, H., 2020, K voprosu o religiozno-sotsial'nom formirovanii tekhnologii [Considering the Religious-Social Shaping of Technology]. *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2, 124–159.

Luchenko, K., 2021. Cifrovizacija bogoslužebnykh praktik v period pandemii koronavirusa v kontekste mediatizacii pravoslavija [The Digitalization of Worship Practices during the Coronavirus Pandemic in the Context of the Mediatization of Orthodoxy]. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(39), 39–47.

Radchenko, D., 2021, Instagram-sobornost': konstruirovanie social'nosti vo vremja kovida [Instagram catholicity: constructing sociality during covid], *Neprikosnovennyj zapas. Debaty o politike i kul'ture*, 6 (140), 135–157.

# Еврейская ритуальная чистота онлайн: нарративы о послеродовой ниде

**Варвара Редмонд**

Варшавский Университет,  
Варшава, Польша

Докторантка

ORCID: 0000-0002-6503-643X,

Факультет наук о культуре и искусстве, Институт этнологии и культурной антропологии, Варшавский Университет,

Polska, 00-927, Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28

Тел.: + 48 22 552 45 37

E-mail: varvara.redmond@gmail.com

DOI: 10.31168/0470-1.09

**Аннотация:** В фокусе статьи – онлайн-нарративы религиозных еврейских женщин, связанные с личным опытом ритуального послеродового разлучения супругов. Согласно законам ритуальной чистоты, женщина ограничена в любом физическом контакте со своим мужем во время менструации и 7 дней после нее (ритуальный статус нида). В период нида ортодоксальные еврейки должны спать в отдельной постели, они не могут передавать предметы своим мужьям или прикасаться к ним, это распространяется и на сферу романтических отношений. Исследование онлайн-сообществ ортодоксальных евреек дает возможность понять, как в повседневной практике соблюдаются законы ритуальной чистоты, и как их объясняют и концептуализируют сами женщины. В статье проанализирован собранный материал, приведены цитаты участниц онлайн-сообществ, которые делятся своими мыслями и опытом о послеродовой ниде. Из этических соображений возраст и местонахождение информанток не раскрываются.

**Ключевые слова:** ритуальная чистота, послеродовой период, нида, миква, цифровая этнография

## Методология и этические аспекты

В антропологии, как и в других социальных науках, используются разнообразные методы сбора материала. Так, в последние годы полевые исследования проводятся не только в «дальних краях», но и в сети Интернет [ASA 2011]. Онлайн-исследования чаще всего

называют цифровой этнографией [Hine 2000; Hancock et al. 2011; Pink 2016], иногда – *connective ethnography* (букв. ‘связующая этнография’) [Dirksen et al. 2010], интернет-этнографией [Sade-Beck 2004] или даже нетнографией (*netnography*) [Kozinets 2002; Jemielniak 2013, 98].

Методология цифровой этнографии предоставляет возможность качественного анализа поведения и убеждений интернет-пользователей в контексте различных жизненных этапов. Польско-британский социолог и философ Зигмунт Бауман утверждает, что значительная часть личного общения переместилась из офлайн-пространства в онлайн [Bauman 2007]. Польский этнограф Дариуш Емельняк пишет, что цифровая этнография дает доступ к онлайн-поведению и убеждениям, которые в отсутствие цифровых средств были бы недоступны. По его словам, то, что невидимо в реальном мире, проявляется в виртуальном пространстве [Jemielniak 2013, 98]. Цифровой антрополог Роберт Козинец утверждает, что онлайн-связи все больше влияют на наше социальное поведение [Kozinets 2010, 13], и этнографам стоит включить в свои исследования и цифровую сферу, чтобы не отставать от социальных изменений [Jemielniak 2013, 99].

В рамках классической этнографической традиции предполагалось, что этнограф отправится в определенное место, где находится исследуемое сообщество, останется там на время сбора данных, а затем вернется в свою реальную жизнь, чтобы анализировать полевой материал [Hine 2000; Redmond 2019]. В настоящее время пропасть между локальным и глобальным исчезла, так как, помимо территориальной близости, индивиды связаны друг с другом онлайн, создавая уникальные виртуальные сообщества и сети [Meurowitz 2005, 21–30].

Принадлежность к определенному локальному сообществу во многих случаях может ограничивать индивида в виду социального давления, общественных стандартов и т. д. В то же время интернет предлагает множество преимуществ, включая анонимность, безопасность и свободу слова.

В данной статье я собираюсь обсудить, как женские онлайн-сообщества функционируют в качестве безопасного пространства для еврейских религиозных женщин, предоставляя им возможность поделиться подробностями своей интимной и семейной жизни с англоговорящими женщинами по всему миру. Прием в рассматриваемые онлайн-сообщества основывается на критериях принадлежности

к еврейскому народу и уровню религиозности. В статье я собираюсь сосредоточиться на аспектах нида – ритуальной чистоты, а также на том, как законы ритуальной чистоты обсуждаются и модерируются в интернете на примере послеродовой ритуальной нечистоты.

Исследуя такую деликатную и личную тему онлайн, важно поднять тему этики в контексте цифровых исследований. Цифровые исследователи и исследовательницы часто используют в качестве основных методов включенное наблюдение и дискурс-анализ. Эти методы включают в себя различные формы участия со стороны членов онлайн-сообществ: лайки, шеринг, комментирование, постинг. Подобные виды активности могут встречаться в группах, на форумах и в иных различных каналах в социальных сетях.

Ассоциация социальных антропологов Великобритании и Содружества Наций (ASA) в «Этических рекомендациях для надлежащей исследовательской практики» 2011 года подчеркнула, что

участники должны быть проинформированы о присутствии и целях исследователя, в случаях, когда это практически релевантно. Исследователи должны информировать участников о своем исследовании наиболее подходящим способом в зависимости от контекста исследования [ASA 2011, 1–2]<sup>1</sup>.

Каким бы ясным ни казалось это утверждение, остается непонятным, как и каким образом следует его применять в случае цифровых исследований.

Во многих онлайн-сообществах присутствуют модераторы или администраторы, которые фильтруют, модерируют и часто цензурят участников. В ситуациях, когда администратор группы не дает согласия на проведение исследования, исследователь оказывается лишен возможности предупредить о своих целях участников группы индивидуально, обходя администратора. Во многих случаях информирование администратора группы о проводимом исследовании грозит исключением исследователя из данного онлайн-сообщества, даже если теоретически члены группы не возражают, чтобы за ними наблюдали и анализировали их посты. Кроме того, в онлайн-сообществе

---

<sup>1</sup> Здесь и далее переводы цитат выполнены автором статьи. (Прим. ред.).

ствах, регулярно добавляются новые участники, которые теоретически также должны быть информированы о проводимых исследованиях. Тогда, теоретически, исследователь должен регулярно дублировать информацию о целях своего нахождения в онлайн-сообществе, что резко и предсказуемо влияет на активность в группах и чатах.

Упомянутый выше Д. Емельняк цитирует других исследователей виртуальных пространств, которые выступают за то, чтобы цифровую этнографию рассматривать как отдельную дисциплину. Другие же исследователи считают, что цифровая этнография требует адаптации существующих этнографических методов и инструментов, однако без необходимости радикального изменения этнографических методов [Travers 2009, 172; Nocera 2002; Jemielniak 2013, 102].

Используя цитаты онлайн-пользователей, Емельняк задается вопросом, должны ли уже опубликованные в интернете реплики и комментарии подвергаться тому же уровню защиты, что и традиционные цитаты из интервью. Он предлагает рассматривать онлайн-цитаты в качестве публичных выступлений, поскольку они, так же как и выступления, адресованы неопределенной публике. По его словам, единственные цитаты, которые должны быть защищены, – это цитаты из закрытых онлайн-сообществ с ограниченным доступом [Jemielniak 2013, 109].

В рамках моего исследования все цитаты, публичные или частные, не содержат никакой информации, которая потенциально могла бы подвергнуть пользовательницу риску быть идентифицированной. Все данные, собранные в этой статье, были защищены и обрабатывались с уважением и вниманием к участницам онлайн-сообществ. Все цитаты опубликованы в исходном виде с оригинальной грамматикой и пунктуацией, чтобы избежать возможных неверных толкований.

### **Изучаемое онлайн-сообщество**

Профессорка иудаики Карла Гольдман из Мичиганского университета отмечает, что активное участие женщин в современных еврейских практиках беспрецедентно. «В Европе XIX века, – пишет она, – женщины были лишены права лидерства, а иногда и членства в еврейских общинах». Однако в наши дни женщины стали чаще принимать активные, а иногда и лидирующие позиции, изменяя

форму еврейской традиции. Эпоха мужских синагог закончилась. В контексте цифровых исследований можно заметить, что женское лидерство вышло за пределы синагоги как центра еврейской религиозной жизни. Гольдман утверждает, что исследователи общества XIX в. разделили еврейский мир на «публичный» – мужской, и «приватный» – «женский», пытаясь определить женское «место». В XX в. все больше и больше женщин стали занимать активные и лидирующие позиции в еврейских общинах офлайн [Goldman 2000, 3–10]. Однако в XXI в. их участие и инициатива вывели их в онлайн, за пределы традиционной общинной структуры. В настоящее время существует ряд онлайн- и офлайн-пространств, предназначенных исключительно для женщин и посвященных их иудаизму.

В ходе моего исследования были изучены несколько англоязычных групп в сети Facebook<sup>\*1</sup> и один ортодоксальный англоязычный сайт. Группы в сети Facebook\* являются закрытыми группами, каждая участница должна быть одобрена администраторкой группы. Большинство материалов было взято из одной конкретной группы в Facebook\* для соблюдающих религиозные законы женщин. На данный момент (июль 2020 г.) группа насчитывает более 16 000 пользовательниц исключительно женского пола и еврейского происхождения. Когда я присоединилась к группе 2 года назад, в ней состояло около 10 тысяч пользовательниц. Основной язык группы – английский. У меня сложилось впечатление, что большинство активных пользовательниц – это американские еврейские женщины, в то же время есть большое количество пользовательниц из крупных еврейских общин в Австралии, Канаде, Великобритании и небольших еврейских общин в Германии, Италии, Франции и т. д.; часто члены группы – израильтянки и американо-израильтянки. Создается впечатление, что состав группы демографически неоднороден: это и молодые незамужние женщины, и те, у кого есть внуки. Одни женщины называют себя «ультраортодоксальными еврейками», а другие, с которыми авторка лично знакома, не считают себя «религиозными», но все же решили присоединиться к группе.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее (в соответствии с действующим законодательством РФ) организации, признанные экстремистскими и запрещенные на территории РФ, отмечаются с помощью знака\*.

Данная Facebook-группа сильно отличается от других еврейских женских онлайн-сообществ, где женщины обсуждают общие политические, религиозные или культурные вопросы. Здесь большинство постов носят личный характер и иногда содержат много подробностей об интимной и эмоциональной жизни. Создается впечатление, что многие женщины в группе имеют высшее образование, независимы и самодостаточны, они активно выражают свои взгляды и часто не соглашаются друг с другом. Важно отметить, что многие из членов группы идентифицируют себя как баал тшува (еврей по происхождению, который позже стал религиозным, но не вырос в религиозной семье).

Данные наблюдения оценочны и не подтверждены статистически, ввиду отсутствия доступа к автоматической аналитике группы.

### **Законы ницы**

Законы чистоты или другие ритуалы, связанные с менструацией, существуют во многих культурах [Douglas 1966]. Ница – это еврейская концепция женской ритуальной нечистоты, связанная с женским менструальным циклом. Чтобы разобраться с понятием «чистоты» в иудаизме, следует проанализировать его в библейском контексте. Изначально существовали несколько видов нечистоты, например, в случае прикосновения к трупам, выделений из половых органов и т. д. Законы чистоты обязывали как мужчин, так и женщин. В то время период менструальной нечистоты длился всего семь дней со дня начала кровотечения. Совершения ритуального омовения в микве не требовалось для завершения нечистоты, также не было концепции семи чистых дней после менструации [Wasserfall 1999, 5].

Позже религиозные авторитеты раввинского периода преобразовали ритуальные практики в то, что сегодня на бытовом уровне известно как «традиционный иудаизм». Одним из новых требований был ритуал очищения путем погружения в воду (Мишна Ница 2:6). В соответствии с современной практикой, замужние ортодоксальные еврейки входят в состояние ницы по причине генитальных выделений, чаще всего – во время менструации. По окончании менструации они должны начать отсчет «семи чистых дней», после чего они должны очиститься, погрузившись в бассейн для ритуального очищения – микву.



Во время ниды супружеской паре запрещено спать в одной постели: в большинстве ортодоксальных спален есть две кровати, отделенные друг от друга часто журнальным столиком или шкафом. Кроме того, паре запрещено прикасаться друг к другу, обедать вместе, передавать друг другу вещи, флиртовать или играть в игры. Дополнительные ограничения призваны предотвратить любую возможность полового акта между супружеской парой во время периода ниды [Hauptman 2019].

Однако не только женское лидерство вышло за рамки офлайн-структур и переместилось в виртуальное пространство, но и религиозные авторитеты также перешли в онлайн. В прошлом на ритуальные практики женщин, связанные с телесностью, влиял только местный раввин, в настоящее же время религиозные лидеры вышли за рамки локальных институций. Интернет открыл доступ ко множеству религиозных форумов, веб-сайтов и групп, которые влияют на локальный религиозный опыт и формируют его. Роберт Козинец в своих многочисленных статьях продемонстрировал, как «истории», которые мы слышим, влияют на наше личное восприятие и процесс формулирования своего собственного мнения о том или ином явлении [Kozinets 2002; 2008; 2010 и др.].

Самым популярным современным ортодоксальным сайтом, уделяющим внимание женской части еврейского закона и практик, является израильско-американский веб-сайт [yoatzot.org](http://yoatzot.org) – «Центр Голды Кошицки НИШМАТ для Консультанток Еврейского Закона». Информация на сайте объясняет запрет на физический контакт во время ниды следующим образом:

### **Прикосновение и передача объектов**

Прикосновение – даже в самых обыденных обстоятельствах – может вызвать желание дальнейшей физической близости. Поэтому муж и жена не должны касаться друг друга во время ниды. Это относится даже к одежде (например, один из супругов не может стряхивать снег с пальто другого, когда он/она носит его).

Есть дополнительные запреты, предотвращающие даже возможность прикосновения. Запрещается передавать предметы прямо из рук в руки. Это правило применяется не только к мелким пред-

метам, таким как ключи или монеты, но и к большим предметам. Один из супругов должен положить предмет на подходящую поверхность или стратегически уронить его, а другой должен поднять его. В качестве альтернативы третье лицо может выступать как посредник [Nishmat1].

Сайт пользуется большой популярностью среди соблюдающих женщин. Согласно информации на стартовой странице, данный ресурс насчитывает около 1 600 000 просмотров в год. Популярными разделы сайта yoatzot.org – это не только правила и кодексы поведения во время ницы [Nishmat2], но и раздел вопросов и ответов. На данный момент на сайте доступно около 400 000 ответов на женские вопросы, касающихся правил соблюдения законов семейной чистоты.

Большинство вопросов касаются конкретных ситуаций, которые могут повлиять на практическую сторону соблюдения законов ницы. Обычно период ницы длится примерно 12–14 дней, на длительность могут влиять различные обстоятельства: проблемы со здоровьем, противозачаточные средства, послеродовой период, период лактации и т. д. В ночь миквы ожидается, что супруги вступают в половые отношения. Чаще всего, ночь миквы коррелирует с овуляцией, что увеличивает шансы на беременность [Naughtman 2019].

Однако из-за частых постродовых выделений послеродовая ница обычно длится намного дольше, в некоторых случаях длится месяцами. Во время цифрового исследования я задавалась вопросом, как женщины справляются с длительной послеродовой сепарацией от мужа и соответствует ли их личный опыт широко распространенным нарративам о нице, которые чаще всего не затрагивают тему послеродовой ницы.

### **Ритуальные практики в теории**

Кристин Хайн утверждает, что в социальных науках интернет рассматривался двояко: либо как культурная форма, либо как культурная практика [Hine 2000]. Израильские социологи Това Хартман и Наоми Мармон пишут, что ритуальные практики можно анализировать с точки зрения двух составных частей: регулирования и атрибуции (*regulation and attribution*). Регулирование охватывает

поведенческие аспекты ритуала, атрибуция же покрывает причины стоящие за ритуальными практиками [Hartman, Margmon 2004, 389–408]. Хорошо известно, как развивались законы ритуальной чистоты в контексте иудаизма, однако не ясно, как они функционировали в реальности, и как проходил их эмбодимент и восприятие этих законов со стороны еврейских женщин. Исследование такого рода можно проводить с использованием традиционной антропологической методологии или при помощи методов цифровой этнографии, которая предлагает новые возможности для качественных исследований, особенно в попытке проанализировать атрибуцию некоторых практик и ритуалов.

Израильские ученые Нурит Новис-Дойч и Ари Энгельберг описали роль ортодоксальных еврейских книг-справочников на тему супружеских отношений в контексте процесса смыслообразования. Их исследование было сосредоточено на том, как книги на тему брака, становясь все более востребованными у еврейской аудитории, участвуют в процессе создания смысла, маневрируя между западным романтизмом и консервативными религиозными семейными ценностями. В их исследовании описано, как еврейские ортодоксальные лидеры пытаются объединить эти противоречивые системы значений. Новис-Дойч и Энгельберг пришли к выводу, что в современной еврейской религиозной литературе чаще всего отвергается западное понимание романтической любви. Вместо романтизма религиозные лидеры предлагают читателям «брачные теологии» (*marriage theologies*) – альтернативные религиозные системы смыслообразования, функционирующие в качестве субститута западным романтическим идеям. Следуя Новис-Дойч и Энгельберг, так называемые брачные теологии

стремятся наполнить священным смыслом даже самые приземленные аспекты супружеской жизни. Новая интерпретация брачных отношений играет центральную роль в изменении системы религиозных значений в ответ на окружающую его светскую западную культуру [Novis-Deutch, Engelberg 2012, 2].

Авторы утверждают, что брачные теологии стремятся предоставить новые смысловые системы широкому кругу пар в зависимости

от их уровня религиозности или уровня супружеского опыта [Novis-Deutsch, Engelberg 2012, 1–31].

В то время как Новис-Дойч и Энгельберг были сосредоточены на печатных источниках, участвующих в процессе смыслообразования, в этой статье основное внимание уделяется онлайн-акторам и цифровому поведению. Например, упомянутая выше инструкция Нишмата не предлагает исключительно руководство к действию относительно физического контакта и передачи предметов, но также преподносит краткое объяснение причин, лежащих в основе правил запрета на физический контакт:

Прикосновение – даже в самых обыденных обстоятельствах – может вызвать желание дальнейшей физической близости [Nishmat1].

Далее в том же абзаце автор инструкции использует сексуальное влечение как причину, по которой одному из супругов не разрешается стряхивать снег с пальто другого [Nishmat1]. Можно поспорить, насколько целесообразно подобное объяснение, однако это объяснение существует и является объектом усвоения и эмбодимента некоторыми женщинами, что будет рассматриваться ниже.

Изучая офлайн- и онлайн-источники, влияющие на процесс концептуализации законов ритуальной чистоты, исследователи могут обратиться к анализу нарративов, транслируемых религиозными авторитетами и организациями. Согласно исследованию Новис-Дойч и Энгельберга, власти отвергли концепцию романтической любви в процессе создания религиозных нарративов. В случае законов ницы, напротив, концепция романтической любви не только принимается, но также эксплуатируется с целью мотивирования женщин к соблюдению законов ритуальной чистоты.

### **Женские онлайн-голоса**

В проведенном цифровом исследовании показаны точки зрения самих еврейских женщин, а не религиозных авторитетов, которые часто представляют практики ницы в положительном свете или приписывают ему определенные значения, которые могут не соответствовать действительному опыту женщин.

Религиозные авторитеты – раввины, жены раввинов, общественные ораторы и проповедники, инструкторы для новобрачных – часто влияют на восприятие практик ниды, так как именно они часто являются первым и основным источником информации, которую получают новобрачные на тему ниды. Эти авторитеты, как женщины, так и мужчины, распространяют определенные нарративы о практиках ниды, которые предполагают, что соблюдение законов семейной чистоты является ключом к здоровому браку, эмоциональной близости между супругами и неугасаемому сексуальному интересу [Cicurel 2000, 164–190].

Многие из этих нарративов были интериоризированы в телесные практики женщин, которые продолжают транслировать эти нарративы даже в онлайн-пространстве, условно свободном от авторитета.

В книге «Стол на двоих: как сделать хороший брак лучше» раввин Авраам Перец Фридман пишет:

Период ниды дает возможность построить отношения с помощью слов, а не действий. Эта способность к вербальному общению (а не при помощи поцелуев и объятий) иногда пренебрегается или же забывается парами, которые уже какое-то время вместе. <...> Если прекращение супружеской близости тщательно соблюдается и дни разлуки используются так, как они были задуманы, а именно для пробуждения, подтверждения, усиления и углубления эмоциональной связи между мужем и женой, тогда значимость и удовольствие физического компонента брачных отношений, когда они возобновятся через несколько дней, будут неизмеримо углубляться и усиливаться [Friedman 1992, 79].

Этот пример не является исключением, поскольку большинство книг об ортодоксальной супружеской жизни разделяют одно и то же повествование об эмоциональной связи во время ниды и возобновлении сексуального интереса после.

Эта молодая замужняя женщина из Великобритании подтверждает приведенный выше нарратив, подчеркивая идею о том, что разлука продлевает романтический интерес между супругами, укрепляет эмоциональную связь и побуждает пару к развитию связи за пределами физической близости:

Хотя это <нида> может проходить очень тяжело, например, вы очень скучаете по мужу, но в то же время это <нида> действительно может пройти с радостью, этот период освежает и оживляет <отношения>, **как люди и говорят**. Мне нравится какое-то время иметь собственное пространство и даже свою собственную кровать. Мне нравится, что в это время мы, как правило, чаще видимся с нашими друзьями по отдельности, но мы также всегда планируем особенное свидание в обе недели, в которые я – нида. Нам пришлось проявить нефизические способы демонстрации любви и влечения. И после почти двух лет брака я все еще чувствую эти электрические волны, как во времена, когда мы только встретились!

Оригинал:

Though it can be very hard and you miss your husband so much, it also really can be enjoyable and is as refreshing and rejuvenating **as people say it'll be**. I enjoy having some space and even my own bed for a while. I like that we tend to see more of our friends separately during this time, but we also ensure to have a special date night both weeks I'm Niddah. We've had to develop non physical ways to demonstrate love and also attraction. And after nearly two years of marriage, I still get those yummy electrical waves from him that I got when we were dating!

Информантка пишет, что слышала от других («as people say it'll be»), что воссоединение после разлуки, связанной с нидой, будет освежающим и оживляющим отношения. Она также разделяет распространённый нарратив о развитии нефизической близости. Она транслирует два распространяемых религиозными авторитетами нарратива, кроме того, она добавляет что-то от себя: ей нравится иметь собственное пространство, встречаться с друзьями и даже иметь собственную кровать. Эта часть ее рассказа кажется более личной по сравнению с нарративом об эмоциональной близости.

Другая замужняя женщина из США разделяет мнение о том, что нида усиливает эмоциональную связь между супругами:

В конце прошлого года мне сделали гистерэктомию, и я не скучаю по месячным, но скучаю по мицве <по заповеди>. Я действи-

тельно думаю, что **она <нида> укрепляет брак и сближает пару**, заставляя вас больше ценить друг друга. Я скучаю по тому расстоянию, которое помогало нам лучше оценить время, проведенное вместе. Мы должны снова научиться не принимать друг друга как должное. Это такая важная мицва, и я бы с радостью все уши бы прожужжала об этом кому угодно, если бы была такая возможность.

Оригинал:

I had a hysterectomy late last year and I do not miss my periods but I do miss the mitzvah <commandment>. I do think **it enhances a marriage and brings the couple closer**, giving you a greater appreciation for each other. I miss that distance that helped us better appreciate our time together. We're having to learn again not to take each other for granted. It's such an important mitzvah and I'd gladly talk anyone's ear off about it if given the chance.

Этот нарратив распространен и среди других соблюдающих ниду женщин из Израиля, Канады и других стран. Несмотря на то, что нида – это личное дело каждого, цифровая этнография дает представление о глобальных тенденциях и о том, как они передаются в интернете, а не в локальных общинах, традиционно исследуемых антропологами. Согласно Джошуа Мейровицу все, что мы переживаем, является локальным и зависит от местности [Meugowitz 2005]. Значение местоположения сохраняется даже в цифровую эпоху, но «мы не всегда понимаем локальный опыт с исключительно локальной точки зрения». Множественные СМИ предоставляют нам внешнюю перспективу, до которой мы бы не обязательно дошли сами. Глобальная матрица была перенесена на локальный опыт. Сейчас мы живем в «глокальностях», находясь под влиянием глобальных тенденций и глобального сознания [Meugowitz 2005, 21–30].

Поскольку большинство рассказов о ниде распространяются по всему миру, методология цифровой этнографии дает возможность отслеживать глобальные тенденции и то, как они распространены, даже если они затрагивают самые интимные и личные аспекты человеческого опыта. Многие положительные отзывы, касательно ниды, похожи между собой и почти идентичны нарративам, переданным

религиозными авторитетами. Негативные голоса, которые противоречат общепринятым представлениям, более индивидуализированы и часто игнорируются. В то время как положительные мнения подчеркиваются и встречают одобрение, отрицательные мнения и описания сложных ситуаций, связанных с практикой законов ритуальной чистоты, встречаются крайне редко.

В анонимном сообщении ниже модераторка, находясь в авторитетной позиции, превентивно запрещает все негативные комментарии против миквы:

**\* Анонимное сообщение \* Примечание. Любая, кто выступит против миквы или призывает кого-либо воздержаться от мицвы, будет удалена без предупреждения. Это не демократия, это чирократия<sup>1</sup>.**

Я замужем уже 6 месяцев, и я ДЕЙСТВИТЕЛЬНО борюсь с мицвой посещения миквы. Я очень волнуюсь и нервничаю перед походом в микву. Я беспокоюсь не об интимности, мне становится не по себе, когда консультантка в микве осматривает мое тело. Я чувствую, что меня оценивают и допрашивают по поводу каждой царапины или волдыря на моем теле. Я не могу отказаться от этой мицвы, но мне бы хотелось. Пожалуйста, поделитесь любыми словами **подбадривания**, которые у вас есть.

Оригинал:

**\*Anonymous Post\* Note: Anyone who speaks against mikvah or encouraging anyone to refrain from the mitzvah will be removed without warning. This is not a democracy, it's a cheerocracy.**

I have been married for 6 months, and I REALLY struggle with the mitzvah of going to the mikvah. I get very anxious and nervous before going. Not about intimacy, but because I get uncomfortable when they mikvah attendant examines my body. I feel like I am being graded and interrogated about every scab or blister on my body.

I don't want to give up this mitzvah, but I wish I could. Please share any words of **encouragement** that you have.

---

<sup>1</sup> От англ. cheerleader – ‘болеельщик, болеельщица’.



Модераторка четко запрещает «отговаривать кого-либо от соблюдения мицвы», однако поощрение и подбадривание кого-либо к походу в микву приветствуется. В своем посте молодая женщина выше сама просит подбодрить ее, чтобы, можно предположить, почувствовать себя лучше при походе в микву.

Некоторые пользовательницы делятся своими проблемами и трудностями, с которыми они столкнулись в попытке соблюдения законов ритуальной чистоты. Большинство из них – женщины репродуктивного возраста, у некоторых из них есть дети, а у некоторых нет. В сообщениях этих женщин чаще всего упоминаются наиболее распространенные типы супружеской разлуки – во время и после менструации (этот период длится около 2 недель в зависимости от длительности месячных). Тема послеродовой ниды, которая длится намного дольше, часто упускается из виду, хотя большинство женщин в группе прошли или пройдут через опыт послеродовой ниды.

В библейских текстах главное предназначение женщины – это роль матери [Greenspahn 2009, 30], однако современные нарративы на тему ниды в основном сосредоточены на сексуальных или романтических аспектах супружеской разлуки. Израильская феминистка и исследовательница Библии Эстер Фукс пишет, что даже библейские нарративы

могут многое рассказать о материнстве как патриархальном институте, целью которого является обеспечение отцовской линии преемственности, но мало что может сказать о материнстве как опыте или политической привилегии [Fuchs 2000, 44].

Аналогичная ситуация возникает и здесь: законы ниды вращаются вокруг женской фертильности, и, тем не менее, ситуации, напрямую связанные с материнством и женским плодородием, такие как случаи выкидышей, потери ребенка, послеродовая нида или бесплодие, редко освещены или полностью исключены из нарративов о ритуальной чистоте.

### **Послеродовая нида. Цифровое поле**

Беременная женщина становится нида после того, как у нее отошли воды. Информантка, перешедшая в иудаизм, рассказала мне

следующую историю: когда у нее отошли воды, ее муж сразу же перестал к ней прикасаться и, несмотря на ее очевидную боль, отказался помочь ей, когда она изо всех сил пыталась сесть в машину, чтобы ехать в больницу. Когда она и ее муж находились в родильной палате, он также отказался держать ее за руку во время родов. В какой-то момент будущая мать поставила ему ультиматум, если он не будет держать ее за руку, она уйдет от него и заберет ребенка. Он согласился, но сразу после рождения ребенка убрал руку. Она сказала, что ее расстраивает то, что она не могла обнять или поцеловать его после родов. В этом случае, жена не разделяла взгляды мужа на послеродовую сепарацию, несмотря на то, что она каждый месяц соблюдает законы ницы.

Также можно обратить внимание на достаточно современное ожидание по отношению к мужу: женщина предполагала, что он будет держать ее за руку во время родов. В настоящее время держание за руку во время родов становится все более распространенной практикой, хотя можно предположить, что во времена родителей информантки это, вероятно, даже не обсуждалось. Возможно, поскольку информантка не была воспитана в еврейской религиозной семье, она воспринимала следование заповедям ритуальной чистоты как выбор, в то время как для многих религиозных женщин соблюдение заповедей не поддается сомнению.

Законы ницы относятся к замужним женщинам в период менструации. В будущем от этих женщин ожидается рождение детей, однако случаи послеродовой ницы редко являются предметом обсуждений в религиозных кругах. Одна из информанток затронула эту тему, назвав ее «слоном в комнате»:

Где книги, руководства, группы поддержки для послеродовой ницы? Это напоминает огромного слона в комнате, в основном потому, что у всех настолько широкий и разнообразный опыт.

Оригинал:

Where are the books, guides, support groups for PP (author: postpartum) niddah? It's like a huge elephant in the room, mainly because everyone has such wide and varied experiences.

Молодая замужняя американка пишет:

Да, никто не говорит о послеродовой ниде, хотя, когда вы беременны, вы знаете, что в конце концов она наступит. Никто не готовит вас к тому, что может случиться, к тому, как долго вы можете быть ниды, к эмоциональной борьбе и способам, как с этим справиться.

Оригинал:

Yes, no one talks about post partum niddah, even though when you're pregnant you know it's going to happen eventually. No one prepares you for what might happen, how long you might be niddah for, the emotional struggles and ways to cope.

Молодая австралийка, проживающая в Израиле, говорит, что послеродовое разлучение во время ниды может вызвать огромное эмоциональное напряжение, что подтвердили многие другие пользовательницы группы.

Если вы находитесь в состоянии ниды в течение нескольких месяцев после рождения, это действительно очень тяжело и может вызвать большое напряжение.

Оригинал:

If you're niddah for months after birth it is really really hard and can cause a lot of tension.

Другая молодая американка, которая сейчас живет в Израиле, описывает, как она справляется с послеродовой разлукой:

Гм... в моем случае это ужасно. На самом деле, я не справляюсь, я очень расстраиваюсь из-за этого <из-за ниды> каждый раз, когда вижу своего мужа. Но бх <слава богу> время летит довольно быстро.

Оригинал:

Um... in my case the answer is terribly. I dont handle it really, i get pretty upset about it everytime i see my husband. But bh (author: thank God) time is moving rather fast.

Многие женщины описывают подобный опыт во время послеродовой ницы. Зачастую они указывают на отсутствие информации на тему послеродовой разлуки, а также на отсутствие должной эмоциональной поддержки.

В случае послеродовой ницы, которая часто длится намного дольше обычной, нарратив об эмоциональной связи или развитии вербального общения, скорее всего, не был бы положительно воспринят женщинами. Снова и снова пересказываемые нарративы о возобновлении сексуального интереса и повышенной эмоциональной связи не находят отклика среди женщин, которые только что родили, и не могут даже обнять своего мужа или передать ему ребенка. Многие религиозные еврейские женщины подтвердили, что после родов ница является исключительно болезненной, так как запрещается даже взять мужа за руку или обнять его. Сайт Нишмат предлагает альтернативный нарратив о послеродовой нице, который в чем-то схож с нарративом об эмоциональной связи.

В трехминутном видеоролике на тему послеродовой ницы молодая консультантка по галахическим вопросам, связанным с ницей, объясняет значение послеродовой сепарации:

...многие женщины считают этот период очень трудным. На этом этапе вы просто хотите, чтобы ваш муж вас обнял. Вы хотите комфорта, близости и поддержки, которые он может вам предложить. Важно, чтобы вы и ваш супруг предлагали друг другу эмоциональную поддержку, необходимую в это время. Обязательно проводите время вместе и говорите о своих чувствах. В это время заботливые жесты могут иметь большое значение. Просто будьте рядом друг с другом. Пришло время сосредоточиться на себе и своем ребенке. Вам нужно оправиться от беременности и родов. Вам нужно оправиться и восстановить силы. Большую часть времени вы также будете уделять уходу за новорожденным. Это время для вас, чтобы уста-

новить связь со своим ребенком. Некоторые женщины испытывают baby blues, в легкой форме в качестве просто подавленного настроения или же в более серьезной форме послеродовой депрессии. Отсутствие физической поддержки со стороны вашего супруга может быть очень трудным. Эмоциональная поддержка со стороны вашего мужа имеет решающее значение, но вы также можете получить помощь из внешних источников. Если вы подозреваете, что страдаете от послеродовой депрессии – обратитесь к врачу. В Израиле есть такие организации, как Nitza, которые помогают женщинам в этой ситуации [Yoatzot.org VIDEO].

Оригинал:

...many women find it to be a very challenging time. At this point you just want a hug from your husband. You want the comfort, closeness and support that he can offer. It is important that you and your spouse offer each other emotional support needed at this time. Make sure to spend time together and talk about how you are feeling. Thoughtful gestures can go a long way at this time. Just be there for each other. This is the time to focus on yourself and your baby. You need to recover from the pregnancy and the childbirth. You need to heal and regain your strength. Much of your time will be also spent caring for your newborn. This is the time for you to bond with your baby. Some women experience the baby blues, weather in a milder form or just feeling down, or in a more serious form of postpartum depression. The lack of physical support from your spouse can be very difficult. Emotional support from your husband is critical, but also get help from outside sources. If you suspect that you are suffering from postpartum depression – speak to your doctor. There are also organizations such as Nitza in Israel which help women in this situation [Yoatzot.org VIDEO].

В иудаизме нет деления на сексуальный и несексуальный физический контакт между мужчиной и женщиной. Все виды физического контакта воспринимаются как прикосновение сексуального характера. В большинстве случаев, после родов женщины нуждаются в эмоциональном, а не сексуальном контакте, но в еврейском законе нет такого деления. Большинство нарративов не включают в себя

трудности послеродовой сепарации. Приведенный выше нарратив предлагает альтернативную линию повествования на тему послеродовой ницы [Yoatzot.org VIDEO]. Он подчеркивает ценность качественного времяпрепровождения с супругом и важность эмоциональной поддержки в качестве замены физической близости. Также, согласно этой линии повествования, предполагается, что у матери в любом случае нет сил и времени на интимную близость, и ей следует сосредоточиться на своем ребенке.

Американская жена и мать, которая в настоящее время проживает в Великобритании, пишет:

Ненавижу быть ница. Особенно после родов. Все, чего мне хотелось, – это легкий поцелуй, объятие или положить голову на плечо мужа. И да, определенно меня не интересовали другие вещи <интимная близость>, мне определенно хотелось небольших прикосновений.

Оригинал:

I hate being niddah. And especially post birth. All I wanted was a small kiss, a hug and to put my head on my husbands shoulder. And yes definitely I had no interest in the other stuff, I definitely wanted the small touches

Она подчеркивает, что ее интересовали не сексуальные отношения, а эмоциональная поддержка, которую она все же не могла получить от своего мужа.

Время разлуки проходит особенно тяжело для тех, кто переживает послеродовую депрессию:

С моим первым это было ужасно. У меня была послеродовая депрессия, и все, что я хотела, – это обнять мужа.

Оригинал:

With my first it was awful. I had post partum depression and all I wanted was a hug from my husband.

В некоторых случаях послеродовой депрессии раввин может отменить запрет на прикосновения. Важно отметить, что в конце видеоролика о послеродовой ниде консультантка предложила обратиться за помощью и поддержкой в случае послеродовой депрессии [Yoatzot.org VIDEO]. Однако на практике не многие женщины обращаются к раввину с просьбой разрешить физический эмоциональный контакт, избегая осуждения или испытывая дискомфорт, рассказывая о своем опыте борьбы с послеродовой депрессией. Вышеупомянутые социологи Т. Хартман и Н. Мармон, собравшие несколько глубинных интервью с женщинами, соблюдающими ниду, поделились историей Йосефы:

Йосефа выразила глубокую печаль по поводу запрета на физический контакт между супругами во время ниды. Она воспринимает физический контакт как основную потребность человека. После родов у нее были постоянные выделения в течение трех с половиной месяцев, что, согласно галахе, определяло ее как нида в течение всего этого периода. В течение этого времени у нее регулярно случались острые эмоциональные кризисы, которые она объясняла отсутствием физического контакта с мужем. Она знала, что в случаях крайней эмоциональной нужды галаха допускает физический несексуальный контакт. Она также знала, что для получения разрешения нужно обратиться к раввину. «Я знаю, что если бы я позвонила своему раввину и сказала ему, что я все время плачу, он бы сказал: “Хорошо”; но почему я должна быть психически больна, чтобы получить разрешение?». Йосефа чувствовала, что участие в юридической фикции психического заболевания будет представлять собой компромисс для ее моральной целостности, даже более разрушительный, чем то испытание, которое она сейчас переживает. Она назвала законы ниды бесчеловечными из-за того, как они игнорировали ее основные эмоциональные потребности [Hartman, Marmon 2004, 395].

В то время как большинство женщин отделяли эмоциональное прикосновение от сексуального, некоторые из них объяснили полный запрет на прикосновения, относясь к нарративу, описанному Нишмат – «прикосновение как провокация сексуального контакта».

В этих случаях большинство женщин не задумывались о собственных сексуальных потребностях или их отсутствии, а ставили потребности мужей на первое место, предполагая, что объятие или поцелуй могут вызвать сексуальное желание с их стороны. Многие из них отдадут приоритет потребностям и мнению своих мужей. Поскольку ортодоксальным евреям запрещено мастурбировать, единственный законный способ получить сексуальную сатисфакцию – это, будучи в гетеросексуальном браке, во время, свободное от ницы, согласно трактату «Нида», мужская мастурбация строго запрещена: тот, кто изливает семя напрасно, заслуживает смерти [Niddha 13a]. Рэйчел Адлер в своей статье утверждает, что несмотря на то, что верный супруг, так же, как и жена, ограничен в сексуальной экспрессии, все же на него не переносится нечистота менструирующей женщины [Adler 1993].

В примере, представленном ниже, еврейские ортодоксальные женщины обсуждают разницу между сексуальным и несексуальным прикосновением с точки зрения послеродовой ницы. Цифровые полые исследования позволяют получить доступ к диалогам между женщинами без участия мужских религиозных авторитетов и анализировать их. Эти диалоги существуют в своей первоначальной форме и не зависят от присутствия исследователя, что имеет место в случае использования традиционных подходов, таких как наблюдение или включенное наблюдение.

Исходный пост:

Инф. 1: Интересно, что люди приравнивают послеродовую ниду к сексу. Для людей, которые говорят, что в этом нет ничего страшного, и у них нет никакого <сексуального> интереса, и они все равно чувствуют себя отвратительно – разве вас не волнует несексуальное объятие, массаж или поцелуй от вашего мужа в течение 4–8 недель? В моем браке прикосновения также утешают и обнадеживают, и уж точно не всегда ведут к сексу. Забудьте о сексе, который не обязательно должен происходить после миквы. Как это вас совсем не беспокоит? Мне действительно любопытно, так как прикосновение – неотъемлемая часть брака и жизни в целом, и тем более во время сумасшедшего послеродового периода / четвертого триместра.



Комментарии:

Инф. 2: Во-первых, запрет на прикосновения после рождения – это галаха, поэтому мы все можем иметь свои мнения, но Б-г <Бог> знает лучше. И мужской мозг отличается от нашего

Инф. 3 – Инф. 2: При чем тут мужской мозг? Мужчинам тоже нужно объятия. И галаха редко бывает черно-белой

Инф. 2 к Инф. 3: да, но мужчины, которые обнимаются со своими женами, которые не имеют полового акта (и не мастурбируют), будут возбуждены, есть также риск ночных эмиссий. У женщин это не так. Нам трудно понять. Одно объятие, может быть, и нет. Но месяц физического контакта без секса – для меня это огромная проблема.

Инф. 4: Каждая женщина уникальна. Через 2 недели после родов (кесарево сечение) я хотела секса и очень по нему скучала. Одного объятия мужа было бы недостаточно. Я бы это восприняла как поддразнивание. Причем рискованное.

Оригинал:

**Inf. 1:** It's interesting that people are equating post partum niddah with sex. For people who are saying it's no big deal and they have no interest and feel gross anyways – do you really not care about getting a non sexual hug or massage or kiss from your husband for 4-8 weeks? In my marriage, touch is amso comforting and reassuring, and is certainly not always sexual. Forget about having sex, which doesn't have to happen after Mikvah. How does that not bother you at all? I'm really curious since touch is an integral part of marriage and life in general, and even more so during the crazy postpartum/fourth trimester time.

Comments:

**Inf. 2:** First off no touching after birtg is halacha so we can all have out opions but G\_d (author: God) knows better. **And the male brain is different than ours**

**Inf. 3 to Inf. 2:** What does the male brain have to do with anything? Men need hugs too. And Halacha is rarely black and white

**Inf. 2 to Inf. 3:** yea but **men who get hugs from their wives who arent have intercourse (and dont masterbate) are going to get aroused and theres also a risk of nocturnal emmisions. Women arnt like this.** Its hard for us to understand. One hug maybe not. But a month of physical contact without sex is a huge problem for me

**Inf. 4:** Each woman is different. 2 weeks post-partum (c-section), I wanted sex and really missed it. "Just a hug" from my husband would not have been enough. It would have been a tease. A risky one, at that.

Авторка поста расценила отсутствие физического контакта как перерыв в эмоциональной поддержке со стороны супруга. Информантка 2 подчеркнула, что запрет на физический контакт не должен подвергаться сомнению, поскольку это часть еврейского закона. Также она предположила, что «мужской мозг отличается» от женского, подразумевая, что мужчины не способны на физический контакт вне категории секса. Информантки 2 и 3 сосредоточили внимание на сексуальных потребностях мужчин и на том, как физический контакт без сексуальной разрядки может привести к «ночным эмиссиям». Информантка 2 также упомянула, что физический контакт, не ведущий к сексу в течение всего месяца, был бы проблематичен не только для ее супруга, но и для нее. Информантка 4 также написала, что объятие было бы воспринято ею как рискованное «поддразнивание». В результате оказывается, что некоторые женщины придерживаются предложенно Нишматом нарратива об атрибуции, цитируемого в начале статьи:

прикосновение – даже в самых обыденных обстоятельствах – может вызвать желание дальнейшей физической близости. Поэтому муж и жена не должны касаться друг друга во время ницы [Nishmat1].

Другие женщины рады отсутствию физического контакта со своими партнерами. В этих случаях некоторые из них используют законы ницы как повод для избежания секса. Религиозные законы используются как легитимное объяснение отсутствия секса, что позволяет

не раскрывать, что они на самом деле думают о близости и заинтересованы ли они в ней.

Американка, живущая в Израиле, пишет:

Для меня это облегчение. В любом случае, у меня нет никакого интереса к близости или физическому контакту после родов.

Оригинал:

For me its a relief. No interest in intimacy or really any physical contact after birth anyway.

Британская еврейка, мать и жена, также подчеркивает положительные стороны соблюдения нида, объясняя, что нида помогает ей избежать сексуальных отношений с мужем:

Да! Раньше я была в группе нееврейских мамочек и видела ТАК много комментариев вроде: «У меня только что на прошлой неделе родился ребенок, у меня все еще идет кровь, у меня все еще все болит, я устала и т. д. но мой муж хочет интимности и обижается на меня ...» Женщине нужно личное пространство после родов в течение нескольких недель, пока она снова не почувствует себя человеком! Трудно не обнять друг друга после рождения ребенка, но, в конечном итоге, они <законы нида> определенно защищают женщину.

Оригинал:

There is! I used to be on a non Jewish Mummy group and saw SO many comments like” I just had a baby last week, I’m still bleeding and sore and i I’m exhausted, etc etc but my husband wants to be intimate and is getting upset with me...” “ A woman needs her personal space after birth for a few weeks until she feels human again! It’s hard to not be able to hug after the birth but in the long run its definitely there to protect the woman.

По мнению информантки, практики нида нужны для защиты женских интересов и нацелены на предоставление ей пространства

после рождения ребенка. Этот нарратив звучит как усвоенная версия рассказа, представленного в видео «Нида в послеродовой период» [Yoatzot.org VIDEO]. Хотя тема послеродовой ниды не часто поднимается, существуют сходства и различия в том, как женщины и религиозные авторитеты говорят о послеродовой сепарации. В обоих нарративах, распространяемых религиозными авторитетами, целевой аудиторией являются женщины: невесты и жены. Количество источников о послеродовой ниде несопоставимо с количеством источников, проповедующих преимущества ниды в целом. Хотя существует множество книг, подкастов, видео и информации о ниде, мне удалось найти только несколько источников, затрагивающих тему благополучия матери в послеродовой период. Остальные источники обращались к практической стороне законов о чистоте, часто советуя женщине использовать противозачаточные средства, чтобы избежать длительной послеродовой ниды [Redmond 2019].

### **Заключение**

Нарративы с положительной оценкой о практиках ниды передаются как религиозными авторитетами, так и самими еврейскими женщинами. Некоторые из положительных нарративов еврейских женщин почти дословно повторяют официальные рассказы о ниде. Негативные нарративы менее представлены и часто замалчиваются и критикуются религиозными авторитетами и другими женщинами. Редко обсуждаются послеродовые аспекты ниды и связанные с ними эмоциональные и практические проблемы.

Методология цифровой этнографии могла бы стать одним из наиболее эффективных методов извлечения информации о реальной практике следования галахе и личных опытах самих соблюдающих женщин. Хотя цифровая этнография становится все более популярной, так как значительная часть межличностного общения перешла в онлайн, она сопряжена с определенными этическими трудностями и препятствиями для исследователей. Нужно всегда помнить о безопасности и анонимности информантов и не разглашать подробности, которые могут привести к их идентификации. Онлайн-исследования предоставляют «нетронутый» исходный материал, на который не повлияло присутствие исследователей. Исключительно женские

религиозные группы дают представление о нарративах, которые еврейские женщины используют в общении друг с другом, и о том, как они реагируют и взаимодействуют с этими нарративами. Цифровые исследования показывают, что наиболее сложным аспектом соблюдения ниды является отсутствие физического контакта с целью эмоциональной поддержки: держание за руку, объятия или поцелуи. Некоторые женщины обсуждают проблему послеродовой ниды, в то время как другие пытаются объяснить необходимость сепарации и рационализируют ее.

### Источники

Niddah 13a – Niddah 13a // Sefaria. A Living Library of Torah Texts Online. <https://www.sefaria.org/Niddah.13a?lang=bi> (дата обращения: 8.12.2020).

Nishmat1 – Avoiding Touch // Nishmat's Women's Health and Halacha. <https://www.yoatzot.org/conduct-while-niddah/533> (дата обращения: 17.01.2019).

Nishmat2 – Conduct While Niddah: Overview // Nishmat's Women's Health and Halacha. <https://www.yoatzot.org/conduct-while-niddah/530> (дата обращения: 17.01.2019).

Yoatzot.org VIDEO – Yoatzot.org, VIDEO: Niddah in the Postpartum Period. <https://www.yoatzot.org/postpartum/video-niddah-in-the-postpartum-period> (дата обращения: 08.12.2020).

### Литература

Adler 1993 – Adler R. In Your Blood, Live: Re-Visions of a Theological Purity // Tikkun. 1993. Vol. 8. № 1. P. 38–41.

ASA 2011 – Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth (ASA). Ethical Guidelines for Good Research Practice. 2011. [https://www.theasa.org/downloads/ASA\\_ethics\\_guidelines\\_2011.pdf](https://www.theasa.org/downloads/ASA_ethics_guidelines_2011.pdf) (дата обращения: 08.12.2020).

Bauman 2007 – Bauman Z. Consuming life. Cambridge: Polity Press, 2007. 168 p.

Cicurel 2000 – Cicurel I.E. The Rabbinate versus Israeli (Jewish) Women: The Mikvah as a Contested Domain // Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues. 2000. № 3. P. 164–190.

Dirksen et al. 2010 – Dirksen V., Huizing A., Smit B. 'Piling on layers of understanding': the use of connective ethnography for the study of (online) work practices // New Media & Society. 2010. № 12 (7). P. 1045–1063. <https://doi.org/10.1177/1461444809341437>

Douglas 1966 – *Douglas M.* Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. 196 p.

Fielding et al. 2008 – *The SAGE Handbook of Online Research Methods* / Eds. N. Fielding, R.M. Lee, G. Blank. London: SAGE Publications, Ltd., 2008. 684 p. DOI: <https://dx.doi.org/10.4135/9780857020055>

Friedman 1992 – *Friedman A.P.* Table for two: Making a good marriage better. Southfield, MI: Targum Press, 1992. 101 p.

Fuchs 2000 – *Fuchs E.* Sexual politics in the Biblical narrative: Reading the Hebrew Bible as a woman. Sheffield: Sheffield Acad. Press, 2000. 248 p.

Goldman 2000 – *Goldman K.* Beyond the synagogue gallery: Finding a place for women in American Judaism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. 288 p.

Greenspahn 2009 – *Greenspahn F.E.* Women and Judaism: New insights and scholarship. New York: New York University Press, 2009. 304 p. (Jewish Studies in the Twenty-First Century, 5)

Hancock et al. 2011 – *Hancock R., Crain-Dorough M., Parton B., & Oescher J.* Understanding and Using Virtual Ethnography in Virtual Environments // *Handbook of Research on Methods and Techniques for Studying Virtual Communities: Paradigms and Phenomena*. Ed. B. Daniel. Hershey: IGI Global, 2011. P. 457–468. doi: <https://doi.org/10.4018/978-1-60960-040-2.ch027>

Hartman, Marmon 2004 – *Hartman T., Marmon N.* Lived Regulations, Systemic Attributions // *Gender & Society*. 2004. № 18 (3). P. 389–408. <https://doi.org/10.1177/0891243204264810>

Hauptman 2019 – *Hauptman J.* Rereading the Rabbis: A woman's voice. London: Routledge, 2019. 300 p.

Hine 2000 – *Hine C.* Virtual Ethnography. London, UK: Sage Publications, 2000. DOI: <https://dx.doi.org/10.4135/9780857020277>

Jemielniak 2013 – *Jemielniak D.* Netnography, or Virtual Ethnography, as a New Form of Ethnographic Research // *Prakseologia*. 2013. № 154. P. 97–116.

Kozinets 2002 – *Kozinets R.V.* The Field Behind the Screen: Using Netnography for Marketing Research in Online Communities // *Journal of Marketing Research*. 2002. No 39 (1). P. 61–72. DOI: <https://doi.org/10.1509/jmkr.39.1.61.18935>

Kozinets 2008 – *Kozinets R.V.* Technology/Ideology: How Ideological Fields Influence Consumers' Technology Narratives // *Journal of Consumer Research*. 2008. № 34 (6). P. 865–881. DOI: <https://doi.org/10.1086/523289>

Kozinets 2010 – *Kozinets R.V.* Netnography: Doing ethnographic research online. London, UK: SAGE, 2010.

Meyrowitz 2005 – *Meyrowitz J.* The Rise of Glocality: New Senses of Place and Identity in the Global Village // Ed. K. Nyiri. A Sense of Place. The Global and the Local in Mobile Communication. Vienna: Passagen, 2005. 496 p.

Nocera 2002 – *Nocera J.L.A.* Ethnography and Hermeneutics in Cybercultural Research Accessing IRC Virtual Communities // *Journal of Computer-Mediated Communication*. 2002. № 7 (2). doi: <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2002.tb00146.x>

Novis-Deutsch, Engelberg 2012 – *Novis-Deutsch N., Engelberg A.* Meaning Making Under the Sacred Canopy: The Role of Orthodox Jewish Marriage Guidebooks // *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*. 2012. № 8. P. 1–31.

Pink 2016 – *Pink S.* Digital ethnography: Principles and practice. Los Angeles, LA: SAGE, 2016. 216 p.

Redmond 2019 – *Redmond V.* The Evolution of the Niddah Practice from Ritual Hygiene to Biopower: A Study in Digital Ethnography // *Women in Judaism: A Multidisciplinary E-Journal*, 2019. Vol. 16 No. 2. P. 1–15. <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/34450>

Sade-Beck 2004 – *Sade-Beck L.* Internet Ethnography: Online and Offline // *International Journal of Qualitative Methods*. 2004. Vol. 3. No 2. P. 45–51. <https://doi.org/10.1177/160940690400300204>

Travers 2009 – *Travers M.* New Methods, Old Problems: A Sceptical View of Innovation in Qualitative Research // *Qualitative Research*. 2009. Vol. 9(2). P. 161–179. [doi:https://doi.org/10.1177/1468794108095079](https://doi.org/10.1177/1468794108095079)

Wasserfall 1999 – *Wasserfall R.* Women and Water: Menstruation in Jewish life and law. Waltham, MA: Brandeis University Press, 1999. 290 p.

## Jewish Ritual Purity Online: The Narratives Around Postpartum *Niddah*

**Varvara Redmond**

University of Warsaw,

Warsaw, Poland

PhD Candidate,

ORCID: 0000-0002-6503-643X,

Faculty of Culture and Arts, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology,

University of Warsaw,

Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927, Warszawa, Poland,

Tel.: + 48 22 552 45 37

E-mail: [varvara.redmond@gmail.com](mailto:varvara.redmond@gmail.com)

DOI: 10.31168/0470-1.09

Abstract: In the following article, the author investigates female digital narratives and experiences of the postpartum separation required of observant women by Jewish law. According to the laws of ritual purity, a woman is limited in any physical contact with her husband during the period of ritual impurity called niddah. During niddah women are expected to sleep in a separate bed, they cannot pass objects or touch their

husbands in any sexual or non-sexual way. The online research of exclusively female Jewish orthodox groups provides valuable field material on how these laws of purity are lived and explained by the observers of the laws – women. Postpartum niddah was used as a case study. The article examines the field material and presents the quotes of informants expressing their thoughts about postpartum niddah. Due to the sensitive matter of online research, the age and locations of the informants are not exposed.

Keywords: Ritual purity, postpartum, niddah, mikvah, digital ethnography

## References

Adler, R., 1993, In Your Blood, Live: Re-Visions of a Theological Purity. *Tikkun*, 8 (1), 38–41.

Bauman, Z., 2007, *Consuming life*. Cambridge, Polity Press, 168.

Cicurel, I. E., 2000, The Rabbinate versus Israeli (Jewish) Women: The Mikvah as a Contested Domain. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 3, 164–190.

Dirksen, V., A. Huizing, and B. Smit, 2010. 'Piling on layers of understanding': the use of connective ethnography for the study of (online) work practices. *New Media & Society*, 12(7), 1045–1063. <https://doi.org/10.1177/1461444809341437>

Douglas, M., 1966, *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London, Routledge & Kegan Paul, 196.

Fielding, N., R. M. Lee, and G. Blank, eds., 2008. *The SAGE Handbook of Online Research Methods*. SAGE Publications, Ltd, 684. <https://dx.doi.org/10.4135/9780857020055>

Friedman, A.P., 1992, *Table for two: Making a good marriage better*. Southfield, MI, Targum Press, 101.

Fuchs, E., 2000 *Sexual politics in the Biblical narrative: Reading the Hebrew Bible as a woman*. Sheffield, Sheffield Acad. Press, 248.

Goldman, K., 2000, *Beyond the synagogue gallery: Finding a place for women in American Judaism*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 288.

Greenspahn, F.E., 2009, *Women and Judaism: New insights and scholarship*. New York, New York University Press, 304. (Jewish Studies in the Twenty-First Century, 5).

Hancock, R., M. Crain-Dorough, B. Parton, and J. Oescher, 2011, Understanding and Using Virtual Ethnography in Virtual Environments. *Handbook of Research on Methods and Techniques for Studying Virtual Communities: Paradigms and Phenomena*, Ed. B. Daniel, 457–468. IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-60960-040-2.ch027>

Hartman, T., Marmon, N., 2004. Lived Regulations, Systemic Attributions: Menstrual Separation and Ritual Immersion in the Experience of Orthodox Jewish Women. *Gender & Society*, 18(3), 389–408. <https://doi.org/10.1177/0891243204264810>

Hauptman, J., 2019, *Rereading the Rabbis: A woman's voice*. Routledge, 300 p.



Hine, C. 2000, *Virtual ethnography*. London, SAGE Publications Ltd. <https://dx.doi.org/10.4135/9780857020277>

Jemielniak, D., 2013, Netnography, or Virtual Ethnography, as a New Form of Ethnographic Research. *Prakseologia*, 154, 97–116.

Kozinets, R.V., 2002, The Field Behind the Screen: Using Netnography for Marketing Research in Online Communities. *Journal of Marketing Research*, 39 (1), 61–72. DOI: <https://doi.org/10.1509/jmkr.39.1.61.18935>

Kozinets, R.V., 2008, Technology/Ideology: How Ideological Fields Influence Consumers' Technology Narratives. *Journal of Consumer Research*, 34 (6), 865–881. DOI: <https://doi.org/10.1086/523289>

Kozinets, R.V., 2010, *Netnography: Doing ethnographic research online*. London, SAGE.

Meyrowitz 2005 – Meyrowitz J. The Rise of Glocality: New Senses of Place and Identity in the Global Village. Ed. K. Nyíri. *A Sense of Place. The Global and the Local in Mobile Communication*. Vienna: Passagen, 496.

Nocera, J.L.A., 2002, Ethnography and Hermeneutics in Cybercultural Research Accessing Irc Virtual Communities. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 7 (2), doi: <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2002.tb00146.x>

Novis-Deutsch, N., Engelberg, A., 2012, Meaning Making Under the Sacred Canopy: The Role of Orthodox Jewish Marriage Guidebooks. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 8, 1–31.

Pink, S., 2016, *Digital ethnography: Principles and practice*. Los Angeles, LA, SAGE.

Redmond, V., 2019, The Evolution of the Niddah Practice from Ritual Hygiene to Biopower: A Study in Digital Ethnography. *Women in Judaism: A Multidisciplinary E-Journal*, 16 (2), 1–15. <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/34450>.

Sade-Beck, L., 2004, Internet Ethnography: Online and Offline. *International Journal of Qualitative Methods*, 3(2), 45–51. <https://doi.org/10.1177/160940690400300204>

Travers, M., 2009, New Methods, Old Problems: A Sceptical View of Innovation in Qualitative Research. *Qualitative Research*, 9(2), 161–179. doi:<https://doi.org/10.1177/1468794108095079>

Wasserfall, R., 1999, *Women and Water: Menstruation in Jewish life and law*. Waltham, MA, Brandeis University Press, 290.

# Риторические стратегии обвинения в антисемитизме в интернет-спорах о сожжении животных

**Светлана Михайловна Бардина**

Московская высшая школа социальных и экономических наук;  
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ  
Москва, Россия

Доцент, кандидат философских наук

ORCID: 0000-0002-3269-8488

Факультет социальных наук

Московской высшей школы социальных и экономических наук

125009, Россия, Москва, Газетный пер., д. 3-5

Центр социологических исследований

Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82

Тел.: +7 (929) 956-69-76

E-mail: neology@bk.ru

DOI: 10.31168/0470-1.10

**Аннотация:** В статье на материалах конкретного кейса рассматриваются риторические стратегии использования обвинений в антисемитизме для опровержения истинности высказываний оппонентов в споре. Анализируются реплики, которые высказывались в социальных сетях при обсуждении сообщений о сожжении кошек и других животных во время праздника Лаг ба-Омер. Показано, как в таких дискуссиях конструируются обвинения оппонентов в антисемитизме и как отдельные высказывания опознаются участниками спора как антисемитские. Все аргументы анализируются исключительно с точки зрения их риторических особенностей; вопрос об обоснованности или истинности суждений, высказываемых в таких спорах, остается за рамками рассмотрения этого текста.

**Ключевые слова:** антисемитизм, дискурс-анализ, риторические стратегии, Лаг ба-Омер, социальные медиа

## Обсуждение историй о сожжении животных

В последние годы в различных СМИ и социальных медиа, в том числе в русскоязычном сегменте интернета, неоднократно появлялась информация, что в Израиле во время празднования Лаг ба-Омер

отдельные злоумышленники сжигают в праздничных кострах кошек и других животных. Сообщения в СМИ обычно отличаются нейтральным тоном; тексты, распространяемые в социальных сетях, более эмоциональны. В качестве примера можно привести фрагмент поста, опубликованного 5 мая 2020 г. в Facebook-группе «Израиль о кошках и для кошек» и получил множество репостов (сохранены орфография и пунктуация оригинала):

11мая в нашей стране праздник ЛАГ БАОМЕР. В этот день жгут костры. Это страшный день для котят и щенков. Их сжигают в этих кострах...😞. Каждый год группы добровольцев по всей стране организывают патрулирование во всех городах, в тех местах, где зажигают костры. <...> Мы не должны позволить двуногим заживо сжигать незащитных животных !! !! !! !! !!. [IsraelCATS 2020].

Подобные тексты распространяются в социальных сетях в группах и на страницах пользователей. Они вызывают самую разную реакцию: от недоверия до полной поддержки. Часто возникают споры о достоверности содержащейся в них информации. Предметом нашего интереса являются обвинения оппонентов в антисемитизме, которые нередко возникают в таких спорах.

## Данные

Материалы были собраны с помощью поиска по ключевым словам через систему мониторинга «Медialogия». Нами рассматривались русскоязычные сообщения в социальных сетях, опубликованные с 1 мая по 31 августа 2020 г. Причем сообщения о сожжении животных обсуждались особенно активно в 2020 г. в связи с запретом костров из-за пандемии. Поисковый запрос («“лаг ба” OR лагбаомер OR лаг /0(баомер)) AND (котят OR котик OR кошка)») позволял найти сообщения, в которых упоминался и праздник Лаг ба-Омер, и кошки или котята. Запрос не предполагал географических ограничений, но большая часть найденных материалов относилась к страницам или сообществам израильтян. Было найдено (за вычетом нерелевантных текстов) 23 оригинальных поста и 171 репост (один и тот же текст дублировался в разных группах). Затем были собраны комментарии

к постам и репостам и выделены развернутые полемические высказывания: такие высказывания содержали явный тезис, что во время праздника Лаг ба-Омер сжигают (или не сжигают) кошек и других зверей, и аргументы в поддержку этого тезиса. Было выделено 120 полемических комментариев: 66 реплик в поддержку правдивости историй о сожжении животных и 54 против.

Отдельно стоит оговорить вопрос анонимности. Сообщения были взяты из публичных обсуждений в социальных сетях, получить разрешение авторов сообщений на использование этих данных не представлялось возможным. Поэтому все приводимые цитаты из комментариев максимально анонимизированы. Имена авторов, а также любая другая информация, позволяющая их идентифицировать, не приводится. Кроме того, используются только те фрагменты сообщений, которые не могут быть использованы для поиска исходных постов.

### **Риторические стратегии**

Отобранные полемические комментарии из обсуждений были закодированы нами при помощи методов дискурсивной психологии [Potter, Wetherell 1987; Potter 1996; Wiggins 2017]. Дж. Поттер [1996] выделяет «защитную» (defensive) и «обвинительную» (offensive) риторичку, а также разграничивает риторические стратегии, направленные на содержание высказывания и на автора этого высказывания. Поттер подчеркивает, что один из наиболее эффективных способов подвергнуть сомнению чужое высказывание, – показать, что позиция автора может быть предвзятой [Potter 1996, 115]. Это может быть ссылкой на практический интерес говорящего или на его необъективность, вызванную предубеждением. Показать и доказать, что оппонент предвзят, часто означает – подставить под сомнение его слова. В спорах о сожжении животных во время празднования Лаг ба-Омер реплики оппонентов часто подвергались критике на том основании, что собеседник – антисемит. И напротив, те, кто утверждали, что истории о сожжении животных имеют под собой реальные основания, часто подчеркивали, что они не антисемиты, и что такие обвинения (реально высказанные оппонентами в споре либо возможные) не имеют и не могут иметь под собой никаких основа-

ний. Так они могли показать объективность и непредвзятость своей позиции.

Среди рассмотренных реплик в споре 17 содержали обвинения в антисемитизме и 30 – опровержения таких обвинений. Обвинения в антисемитизме (обвинительная риторика) и ответы на них (защитная риторика) относятся к высказываниям, направленным на автора, а не на содержание высказывания. Таким образом, более трети (47 из 120) полемических высказываний отсылали не к обстоятельствам обсуждаемых событий, а именно к предполагаемому антисемитизму авторов сообщений. Это кажется довольно любопытным, учитывая тот факт, что собеседники зачастую не были знакомы друг с другом и не обладали никакой информацией о своих оппонентах в интернет-спорах. Тем не менее, довольно часто они апеллировали именно к личности говорящего, а не к правдивости содержания его сообщения.

### **Категоризация в обвинительной риторике**

Обвинения в антисемитизме и ответы на эти обвинения составляли значительную часть полемических реплик. Однако само по себе утверждение, что отдельные люди сжигали кошек во время праздника Лаг ба-Омер, не является достаточным основанием для обвинения человека в антисемитизме. Такие обвинения требовали дополнительной аргументации. Часто в центре обсуждения оказывался вопрос о категоризации тех, кто совершал эти действия.

Важность вопроса о категоризации подчеркивается в «Лекциях о разговоре» Х. Сакса: «Предположим, происходит некоторое событие, и об этом известно со ссылкой на имя человека, который его совершил. Способ, которым мы получаем знание об этом, предполагает замену имени на какую-нибудь категорию. Впоследствии узнают не что “Джон совершил X”, но что “такой-то совершил X”. Таким способом люди получают дополнительное знание о любой категории» [Sacks 1992, 42]. Ключевой вопрос – вопрос о том, как обозначить принадлежность к той или иной категории людей, которые, по словам очевидцев, сжигали животных. Эти люди могут быть названы «подростками», «израильтянами», «подонками» и т.п. Каждый такой выбор влияет на ту информацию, которая будет в дальнейшем ассоциироваться с той или иной категорией. Именно поэтому выбор кате-

гории может стать основанием для обвинения автора высказывания в предвзятости, и в частности, в антисемитизме, – и напротив, выбор «нейтральной» категории может помочь защититься от подобных обвинений.

Обвинения оппонента в антисемитизме часто были связаны с тем, что людей, которые сжигают животных, явно описывали как израильтян или евреев. Приведем пример такого высказывания:

Ей очень хочется, чтобы это было и она могла сказать – вот евреи в праздник приносят котят в жертву. [Фрагмент 1].

В этой реплике участницу дискуссии обвиняют в том, что она, во-первых, описывает ситуацию как религиозный ритуал, а также в том, что она выбирает слово «евреи», указывая этническую принадлежность тех, кто это совершает. Ее не обвиняют в распространении неверной информации о сожжении животных, и оппонент, по крайней мере, допускает, что такие случаи действительно могли иметь место (автор считает возможным, что «это было»). Обвинение в антисемитизме конструируется именно исходя из категоризации акторов. Но оно позволяет подвергнуть сомнению всё, что говорит участница спора.

Обвиняют в антисемитизме и тех, кто не использовал в первоначальном сообщении слово «евреи». Причиной становится описание этих случаев как происходящих во время праздника. Рассмотрим еще один фрагмент реплики, которая является примером обвинительной риторики:

Причем тут еврейский праздник? Педалирование связи с лаг ба Омером и бездоказательные статьи каждый год – это и есть навет. [Фрагмент 2].

Прокомментируем это высказывание. В данном случае обвинение вновь не связано с фактическим содержанием рассказанной истории, и автора не пытаются уличить во лжи, хотя и говорят, что тот распространяет навет. Однако в этой реплике подчеркивается, что случаи сжигания животных описывается не как единичные преступления, но как события, объединенные тем, что они происходят во время еврейского праздника. Таким образом, эти высказывания все

равно содержат неявную категоризацию злоумышленников именно как евреев.

### Категоризация в защитной риторике

Проблема категоризации важна и для защитной риторики. Авторы постов и комментариев, в которых говорится о случаях сожжения животных, часто подчеркивали, что они не являются антисемитами, чтобы избежать оценки их слов как предвзятых. Высказываясь по спорным вопросам, люди часто используют защитную риторику, призванную избежать потенциально негативной реакции на свои слова. С этой целью могут использоваться явные конструкции типа «я не расист, но...», «я не имею ничего против этих людей, но...» и им подобные [Wiggins 2017, 163]. Подобные примеры можно встретить и в обсуждениях историй о сожженных котятках. Приведем пример:

С одной стороны я глубоко уважаю народ страны, ставшей мне второй родиной <...> С другой стороны, оставляю за собой право на критику и не называться антисемитом. [Фрагмент 3].

Однако не всегда защитная стратегия предполагает явный тезис, что говорящий не является антисемитом и уважает народ Израиля. Эта же задача может решаться с помощью выбора категории для описания происходящего. Авторы иногда подчеркивают, что они не определяют людей, совершивших это действие, как евреев. Интересны случаи, когда они не просто используют другую категоризацию (например, «отдельные мерзавцы» или «дети и подростки»), но явно подчеркивают, что не стремятся описать этих людей как евреев или распространить свои выводы на все население Израиля:

Это явление существует. Это не означает, что все подростки в Израиле подонки. [Фрагмент 4].

... подонки, которые по стечению обстоятельств оказались евреями. [Фрагмент 5].

В этих примерах авторы явным образом демонстрируют, что их сообщения касаются отдельных людей и ни в коем случае не долж-

ны распространяться на всех евреев или израильтян. Таким образом, акцентирование выбора категории для описания тех людей, которые сжигают животных, характерно не только для обвинительной риторики, но и для защиты собственной позиции в споре.

### **Заключение**

В этом тексте анализировались реплики, высказанные в интернет-спорах о сожжении животных во время празднования Лаг ба-Омер. Пользователи пытались доказать друг другу, что сообщения о подобных случаях – истина или, наоборот, ложь. Часто – возможно, в силу отсутствия достаточной фактической информации – полемические высказывания были направлены не на содержание высказывания, а на личность говорящего. Собеседники зачастую не были знакомы друг с другом, однако они обвиняли собеседников в антисемитизме. В статье показаны конкретные приемы, которые использовались, чтобы сделать такие обвинения убедительными или, напротив, опровергнуть их.

Основным приемом была апелляция к использованной в репликах оппонентов категоризации. Характеристика людей, которые сжигали животных, как «евреев» или «израильтян», становилась основанием для обвинения оппонента в антисемитизме. Другой, менее очевидный прием, отсылал к упоминанию того факта, что сжигание животных происходило во время праздника Лаг ба-Омер. Высказывание, связывающее происходящее с еврейским праздником, считывалось как содержащее неявную категоризацию злоумышленников именно как евреев. Также в статье рассмотрены случаи, когда важность категоризации подчеркивалась в защитной риторике. Авторы высказываний иногда явно демонстрировали, что не стремятся описать людей, сжигавших животных, как евреев или израильтян.

Таким образом, показано, что внимание к выбору категории значимо и для обвинений оппонента в споре, и для ответа на эти обвинения. Использование соответствующей категоризации и акцентирование этого выбора позволяло участникам спора опровергать высказывания оппонентов, не обращаясь к фактическому материалу.



## Источники

Русскоязычные сообщения в социальных сетях за период 01.05.2020 – 31.08.2020, собранные по ключевым словам через систему мониторинга «Медиадиалогия». В статье цитируются анонимизированные фрагменты № 1–5.

IsraelCATS 2020 – [Пост от 5 мая 2020 г.] // Facebook-группа «Израиль о кошках и для кошек». <https://www.facebook.com/groups/IsraelCATS/permalink/688362575254979> (дата обращения: 12.06.2022).

## Литература

Potter 1996 – *Potter J.* Representing reality: Discourse, rhetoric and social construction. London: Sage, 1996. 263 p.

Potter and Wetherell 1987 – *Potter J., Wetherell M.* Discourse and social psychology: Beyond attitudes and behaviour. London: Sage, 1987. 256 p.

Sacks 1992 – *Sacks H.* Lectures on Conversation, Vol. 1 / Eds. G. Jefferson and E.A. Schegloff. Oxford and Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1992. 818 p.

Wiggins 2017 – *Wiggins S.* Discursive Psychology: Theory, Method and Applications. Los Angeles: SAGE Publications Ltd, 2017. 268 p.

## Accusations of Anti-Semitism in Social Media Disputes About Burning Animals: the Analysis of Rhetorical Strategies

*Svetlana Bardina*

Moscow School of Social and Economic Sciences;

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

ORCID: 0000-0002-3269-8488

Associate Professor, Cand. Sci. (Philosophy)

Faculty of Social Sciences of Moscow School of Social and Economic Sciences,  
Russia, 125009, Moscow, Gazetny Lane, 3-5

Center for Sociological Research of The Russian Presidential Academy of National Economy  
and Public Administration,

119571, Russia, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82

Tel.: +79299566976

E-mail: neology@bk.ru

DOI: 10.31168/0470-1.10

Abstract: This paper analyzes accusations of anti-Semitism in social media disputes about presumable cases of burning cats and other animals during celebration of Lag Ba-Omer. It is shown that such accusations are employed as rhetorical devices in order to undermine opponents' claims. The paper focuses on particular ways of how attributions of anti-Semitism are constructed; what is more, it is demonstrated why certain statements are recognized by the audience as anti-Semitic. It should be noted that the matter of whether analyzed statements are true is not being examined; all replicas are considered only as rhetorical devices.

Keywords: anti-Semitism, discourse analysis, rhetorical strategies, Lag BaOmer, social media

## References

Potter, J., 1996, *Representing reality: Discourse, rhetoric and social construction*. London, Sage, 263.

Potter, J., and M. Wetherell, 1987, *Discourse and social psychology: Beyond attitudes and behaviour*. London, Sage, 256.

Sacks, H., 1992, *Lectures on Conversation*, Vol. 1, eds. G. Jefferson and E.A. Schegloff. Oxford and Cambridge, MA, Basil Blackwell, 818.

Wiggins, S., 2017, *Discursive Psychology: Theory, Method and Applications*. Los Angeles, SAGE Publications Ltd, 268.

# Отношение к цифровому в контексте антисемитских взглядов радикальных православных сообществ (на материале групп, поддерживающих Сергея Романова)

**Алексей Леонидович Андрушин**

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Москва, Россия

Стажер-исследователь

ORCID: 0000-0002-4341-5279

Лаборатория экономико-социологических исследований

Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20

Тел.: +7 (495) 771-32-32, Факс: +7 (495) 628-79-31

E-mail: hse@hse.ru

DOI: 10.31168/0470-1.11

**Аннотация:** В статье рассматривается социологический взгляд на возникновение идентичности сообщества через антисемитизм в ряду сторонников бывшего схиигумена Сергея Романова. Проблемой исследования является противоречие во взглядах экс-настоятеля Среднеуральского женского монастыря, который говорит о медиаплатформах одновременно как о носителе «интернетного духа», и как о пространстве для миссии. Ключевым параметром этого феномена выступает восприятие Сергием Романовым и его сторонниками медиатехнологий и процессов диджитализации в современном мире. Для рассмотрения представленной ситуации была выбрана концептуальная рамка религиозно-социального формирования технологий (RSST) Х. Кэмпбелл. Автор приходит к выводу, что интернет предстает в виде дихотомии: одновременно как источник зла, где может содержаться «интернетный дух», негативно влияющий на человека изнутри, и как платформа, где можно бороться со злом. Далее рассматриваются нарративы об использовании цифровых технологий. Этот материал соотносится с данными фольклористики для поиска новшеств в нашем кейсе. Отдельно делается акцент на этической стороне рассматриваемой темы в рамках цифровой этнографии. В конце работы представляются выводы об интерпретациях «цифрового» в антисемитских нарративах: прежде всего, амбивалентность этого понятия, выраженного в концепте «диалектики цифрового».

**Ключевые слова:** антисемитизм, радикальные сообщества, диджитализация, Интернет, эсхатология

Летом-зимой 2020 г. внимание общественности привлекла фигура схиигумена Среднеуральского женского монастыря Сергия Романова. Во многом это было связано с его конфликтом со священноначалием по вопросу закрытия храмов во время пандемии. 3 июля 2020 г. церковный суд Екатеринбургской епархии РПЦ изверг схиигумена из священнического сана за нарушение священнической присяги, монашеских обетов и священных канонов, 24 июля это решение было утверждено Патриархом Кириллом [Пресс-служба Патриарха 2020а]. А уже 19 октября Патриархом было принято решение об отлучении схимонаха от церкви [Пресс-служба Патриарха 2020б]. За время служения Романов обрел широкую группу поддержки: в СМИ появилась информация о духовных чадах Сергия среди публичных лиц российского истеблишмента [Собчак 2020]; его поддерживали и рядовые верующие, приезжавшие паломниками на отчитки<sup>1</sup>. После ареста Романова его сторонники задались вопросом о причинах преследования схиигумена. Невозможность собраться очно и необходимость привлечь к проблеме внимание общественности побудили их к созданию групп в социальных сетях, где стали распространяться посты и проповеди Сергия. Сам Романов еще до лишения сана начал активную деятельность в Интернет через своих помощников, на различных платформах размещались видеоролики с его обращениями. В период критики Сергием церковных властей деятельность этих сетевых сообществ активизировалась.

**Проблематизация кейса.** В контексте сказанного значимым является оценка Сергием Романовым цифровых технологий, то есть тех, которые в основе своей имеют числовой код (иногда нами вместо «цифровых технологий» будет использоваться слово «цифровое»). Приведем два противоположных примера такого отношения. В июле 2020 г. на новостном портале Екатеринбурга «Е1» была опубликована заметка о том, как схимонах изгонял «интернетного духа» из девочки

---

<sup>1</sup> Отчитка – церковный ритуал, проводимый с целью изгнания из одержимого человека нечистой силы (Прим. ред.).

[Шестак 2020]. А на главной странице сайта группы поддержки схиигумена «Живое слово» демонстрируются такие слова: «Бог – это слово. И словом я вошел в интернет. Обличаю зло и носителей зла» [Живое слово б.г.].

Центральная тема рассуждений Романова и его сторонников – присвоение государственной власти еврейскими группировками. В проповеди 12 июля 2019 г. он изобличал сионизм и современное еврейство, выступающие рычагами мирового господства. На фоне неопределенности, вызванной пандемией и лишением Сергия сана, в группах поддержки схиигумена активно распространялась идея о том, что за цифровизацией и нападками на Сергия стоят хасидские группы во главе с Берл Лазаром.

Как показала М.В. Ахметова, технология и техника воспринимаются апокалиптиками как средство для деяний Антихриста, обладающее вредоносным, околوماгическим характером и имеющее нерусское происхождение [Ахметова 2010, 145]. В этой связи наша цель – определить, существует ли корреляция между антисемитским нарративом и негативным восприятием цифровой среды. Объектом исследования выступают представления радикальных православных сообществ об интернет-взаимодействиях с восприятием «цифрового» как части семитского заговора.

**Идентичность и солидарность в антисемитской риторике: «они» и «мы».** Когда мы говорим о солидаризации сообществ в конфликтной ситуации, то в первую очередь стоит обозначить концептуальную рамку, восходящую к конфликтологической ветви социологии. В социальных науках известен закон Зиммеля-Козера: чем сильнее на группу осуществляется давление извне, тем более группа солидаризуется [Зиммель 2015, 34; Эриксен 2014, 214]. Польско-американский социолог Петр Штомпка пишет, что возникновение негативной референтной группы в представлении людей выполняет спланированную роль: «...мы начинаем ощущать более сильную солидарность друг с другом» [Штомпка 2005, 228]. В нашем случае интересен тот факт, что давление на группу происходит не прямо, а опосредованно, через лидера в лице Сергия Романова. То есть роль руководителя группы здесь сводится не только к формальному управлению, а к гораздо более значимой символической репрезентации фигуры духовного лица как отца и пророка. Как замечает М.В. Ахметова, «визио-

нерство и получение откровений является преимущественно уделом пророков» [Ахметова 2010, 35–36]. Выступая своего рода обличителем зла, Романов выполняет такую функцию, являясь проводником спасения в этом мире. Фактически групповая солидарность редуцируется к фигуре предводителя сообщества. При этом важно и то, что сам Сергей непосредственно не занимался медийной компанией в СМИ и социальных медиа; эти функции выполняли приближенные к нему люди, которые единолично обладали правом на интерпретацию слов Романова.

Необходимо подчеркнуть различие понятий «солидарность» и «идентичность». Идентичность представляет собой явление, характеризующееся выделением осознания «мы» из категории «других», а солидарность – особый тип межличностного взаимодействия, при котором ведущую роль в построении идентичности играют надличностные предпочтения: «...ценности, исповедуемые группой, защищаются даже вопреки индивидуальным интересам ее членов» [Барсукова 2002, 5]. Поэтому в данном кейсе мы говорим о возникновении идентичности на основании солидарности, где личные интересы подчиняются интересам группы и скорее даже лидерам группы в лице Сергея Романова и его ближайших сподвижников.

Основой такого рода солидаризации у сторонников Сергея служит антисемитизм. Именно создание образа врага становится главной движущей силой объединения. Время начала пандемии и реакции на нее церкви совпало с кампанией против Романова (а значит и против его сторонников). Исследователи отмечают, что в момент распространения инфодемических текстов в ситуации неопределенности возникает образ врага, выполняющий функцию социальной адаптации к текущим условиям [Архипова и др. 2020, 237–238]. У российских респондентов среди таких врагов фигурировали евреи, американцы, китайцы и др. [Архипова и др. 2020, 244].

Романов занял амбивалентную позицию: с одной стороны, подчинение властной иерархии РПЦ, а с другой – активное внешнее противостояние этой власти и жесткое управление приходом. Интересно, что в итоге Сергей не объявлял раскола и оставался в подчинении Патриархии вплоть до своего отлучения. Несмотря на критику Патриарха летом 2020 г., в феврале 2021 г. адвокатами Сергея были переданы слова бывшего схиигумена о неверном донесении инфор-

мации до Патриарха о Романове, что он «раскольник, отошедший от православия, что он главный враг на Урале» [КоммерсантЪ 2021]. В каком-то смысле такая двойственность позиции свойственна авторитарному синдрому, описанному Теодором Адорно в его труде «Исследование авторитарной личности». Социальное приспособление для этого синдрома заключается в одновременном послушании и подчинении, что раскрывается автором через амбивалентность: феномен «слепой веры в авторитет» сочетается с нападением на слабого и «жертву», которую конвенционально признает само общество [Адорно 2001, 281]. Понятие амбивалентности позиции лидера в группе в дальнейшем поможет нам объяснить концепцию «диалектики цифрового».

**Методология исследования.** Поскольку нас интересует отношение к социальным технологиям и, в частности, к медиа, у нас есть возможность обратиться к конструктивистским парадигмам, в частности, использовать концептуальный аппарат подхода религиозно-социального формирования технологий (RSST) Хейди Кэмпбелл. В первую очередь, это влияние медиа, которые формируют рамки существования сообществ, но при этом сами акторы создают смысловые контексты относительно медиатехнологий [Гришаева, Шумкова 2020, 28]. Особо интересным представляется видение Кэмпбелл социального конструирования технологий: сообщества могут оказаться в ситуации сопротивления технологиям, но в силу ценности их использования акторы переинтерпретируют их смысловые свойства: контекст использования, допустимые формы технологии и т.д. [Кэмпбелл 2020, 146]. Интернет в данном случае необходимо воспринимать как «инструмент миссии», возможный механизм распространения собственных идей [Гришаева, Шумкова 2020, 32]. Одновременно интернет может рассматриваться как платформа для распространения самых разных взглядов, именно поэтому через него возможно проникновение в человека «интернетного духа» [Гришаева, Шумкова 2020, 32].

**Этические принципы исследования.** Из-за того, что тема антисемитизма является чувствительной, а в некоторых случаях даже и нелегальной (особенно в призывах к разжиганию межнациональной розни, что запрещено уголовным и административным законода-

тельством РФ<sup>1</sup>), мы должны нести ответственность за публикацию тех или иных материалов. Более того, на сегодняшний момент нет конвенциональных правил использования материалов в рамках метода цифровой этнографии. В этой связи мы приняли для себя несколько принципов при использовании собранных материалов:

1. Отказ от публикации прямых цитат и/или косвенного цитирования в тех случаях, когда в материалах присутствуют угрозы жизни и здоровью конкретным лицам или неопределенной группе лиц, а также – в иных случаях наличия признаков нарушения законодательства РФ.

2. При использовании материалов, которые могут навредить их автору, не используются конкретные имена (во всех таких случаях используется шифровка имени), а также прямые цитаты автора публикации в социальных сетях.

3. Для усложнения поиска реплик, имеющих возможность нанести какой-либо вред автору публикации, мы не указываем их принадлежность к той или иной социальной сети и ссылок на материалы. В случае возникновения сомнений в подлинности эмпирических материалов необходимо обратиться к автору статьи за исходными данными.

**Диалектика цифрового.** Нами анализировались посты и комментарии к ним в сообществах, посвященных проповедям Сергия Романова. Выбор платформ происходил на основании численности пользователей групп и активности в них. Мы отобрали 21 пост и комментарий, которые содержали в себе антисемитские нарративы, а также различные указания на роль евреев в современной жизни российского общества, где может не быть антисемитизма в эксплицитном виде. В результате анализа мы выделили 4 типа устойчивых нарративов: 1) Россией управляет Хабад; 2) восприятие «цифрового» как семитского заговора; 3) «цифровое» как «печать Антихриста»; 4) «цифровое» как Интернет. Мы пришли к выводу, что цифровые технологии в такого рода группах воспринимаются по-разному. Они могут пониматься как: 1) часть заговора хасидских групп с целью цифирования населения, поэтому в данном случае мы говорим о цифро-

---

<sup>1</sup> См. Кодекс об административных правонарушениях РФ (статьи 5.61, 5.61.1, 5.62, 13.37, 20.3.1), Уголовный кодекс РФ (статьи 205.2, 280, 282, 354.1).



вом как о применении технологий контроля (выдача СНИЛС и ИНН, паспортизация и все прочее, что дает числовой код конкретному индивиду); 2) «цифровое» как интернет, который может восприниматься как нейтральная площадка для коммуникации либо негативно как место, где люди бездумно проводят время. Рассмотрим более подробно каждый выделенный тип нарративов.

**Россией управляет Хабад.** Религиозная группа Хабад Любавич понимается в нарративах как источник установления контроля над российским населением, причем она предстает в виде секты.

...план секты <...> Хабад Любавичи успешно реализуется на территории СССР. Как долго это будет продолжаться? [Пост в группе; материал сопровождается видеороликом с комментарием Владимира Квачкова о задержании Сергея Романова].

Вот такая <...> хасидовская хабадская бандитская мировая банда нами правит. [Пост в группе; материал сопровождается репостом видеоролика одного из отделений партии КПРФ с комментарием Максима Шевченко о Чубайсе].

Встречаются и сюжеты, где упоминаются евреи вообще, без конкретики. В одном из кейсов в качестве объекта господства выступает территория СССР, причем она является не частью прошлого, а предстает как реальность. Это похоже на позицию движения «Граждане СССР», заявляющего о незаконности распада Союза, то есть, с его точки зрения, СССР формально продолжает существовать. Отдельно стоит выделить смешение ностальгии по советскому прошлому и поддержку схиигумена Сергея Романова, опирающегося на учение о царе-искупителе Николае II. Мы видим здесь не противоречие, а синкретизм представлений. Кроме того, если признается незаконность распада Советского Союза, то власть в Российской Федерации, с этой позиции, также предстает, как нелегальная. А это значит, что все принятые ею решения, в том числе об аресте Сергея и о захвате Среднеуральского монастыря представителями правоохранительных органов, также не имеют силы. То есть синкретизм выполняет функции делегитимации государственных органов современной России.

Далее, в нарративах славянская риторика объединяется с антисемитскими настроениями:

Любо! <...> Мировые сектанты <...> посеяли ненависть на раздор на Руси. Геть нечисть <...> [Максим, комментарий в группе].

Здесь мы наблюдаем сочетание этимологически казачьей лексики или близкой к ней («любо», «на Руси», «геть») и антисемитских реплик, когда часть «мирового хасидского заговора» разваливает Россию. При этом власть хасидов над людьми в понимании последователь Сергия остается абстрактной.

Разъяснения предложены в следующем посте:

Этот фильм о том, что на самом деле представляет из себя религиозная организация «Хабад». Их политическое влияние растет с каждым годом. Они уже не скрывают своих целей. Их сторонники находятся у власти как в России, так и Соединённых Штатах Америки. [Пост в группе].

Здесь уточняется, что у власти в России и США находятся «сторонники» Хабада, то есть власть еще не полностью под управлением Хабада, а только определенная группа в ней. В другом материале ответственность за нападки на Сергия возлагается непосредственно на Хабад:

...закрытые материалы будут показаны на КАЖДЫЙ выпад Хабад в адрес о. Сергия. [Павел, комментарий в группе].

Соответственно, роль этой хасидской организации очерчивается авторами публикаций по-разному, но в целом она описывается в терминах порабощения и захвата власти. В эту парадигму вписывается и арест Сергия, выполняющего роль проповедника.

**Восприятие цифровых технологий с позиции семитского заговора и «цифровое» как «печать Антихриста».** Если ранее мы определяли акторов заговора и их роль во властной иерархии в процессах взятия власти, то теперь мы перейдем к конкретным описаниям способов контролирования поведения людей – инструментализации

действий субъекта в нарративе. Мы объединили два типа нарративов, где встречается одновременно заговор евреев (преимущественно Хабада) и «печать Антихриста». Так, евреи в ряде сюжетов исполняют волю дьявола и являются проводниками Антихриста, в частности, говорилось, что некоторые представители российского истеблишмента «оказались заложниками сатаны, т.е. посланниками секты хабад» [пост в группе], и «именно через них дух антихриста управляет Россией» [пост в группе]. А это значит, что семитский заговор восходит на уровне символических репрезентаций к Апокалипсису. Важно, что в качестве способов установления власти будут выступать технические инструменты, в основе которых лежит цифровой код.

Приведем несколько постов, в которых пересказывается содержание проповедей схиигумена Сергея Романова:

Не хотят быть гоями в электронном лагере Хазарского каганата, мирового правительства с его фашистской идеологией. От смерти вас не спасут ни маски, ни намордники... [Пост в группе; в качестве ключевых слов к посту используются: «соборность Церкви»; «ложь в СМИ», «Хабад»]

Проповедь схиигумена Сергия (Романова) с обличением всемирного мирового сионизма, внедряющего цифровые технологии и распространяющего ересь экуменизма для прихода антихриста. [Пост в группе].

В риторике Романова используется сравнение еврейского господства с фашистским режимом, а также отождествление первого с мировым правительством. Правда, Хазарский каганат и тер «Хабад» сложно сочетаются в историческом контексте, но это придает господству евреев новые коннотации: противостояние Руси и Хазарского каганата более понятно для публики, нежели история хасидизма. Кроме того, «Хазарский каганат» удобно репрезентируется как реально существовавшее государственное образование, тогда как Хабад – скорее, совокупность лиц (то есть организация), нежели государство.

Важно, что нарратив о семитском заговоре воспроизводится в контексте контроля за людьми при помощи технических средств: «электронный лагерь» ставится фактически в один ряд с масочным

режимом, а приход Антихриста готовится через экуменизм и цифровизацию. Основными способами наложения печати Антихриста являются, как следует из одного из постов, биометрия, цифровизация и согласие на обработку персональных данных, то есть инструменты передачи информации, которые содержат числовой код. Ср. также комментарий, где говорится о введении id-паспорта (судя по контексту, имеется в виду заграничный паспорт): «все кто будет получать <...> “хабад дорога в ад”» [Иван, комментарий в группе].

**Цифровые технологии как интернет.** Одновременно интернет может служить простым механизмом распространения позиций и взглядов православного миссионерства:

...что-то не очень видно защищающих [Сергия]. <...> Действительно все жрут новогодние салаты на год вперед и сидят в интернете. [Екатерина, комментарий в группе]

<...> интернет-площадка для этого и нужна, чтобы слушать и видеть всё и при этом отделять зёрна от плевел. [Максим, комментарий в группе].

В приведенных цитатах нет указания на заговор каких-либо организаций, а также упоминаний о «печати Антихриста». Интернет воспринимается здесь как нейтральное информационное пространство. Ср. комментарий:

Ни одна цифровая технология сама по себе не может отдалить от Бога... Отдаляется от Бога сам человек <...> Интернет зло – в злых руках и Добро – в добрых. [Артем, комментарий в группе].

Правда, в этом комментарии цифровое, судя по всему, сводится к интернету, а о цифровизации или чипировании речи не идет. В разговорах с собеседниками – участниками групп в социальных сетях мы выяснили, что интернет воспринимается в целом нейтрально, «если им с умом пользоваться» [Екатерина, около 60 лет, Оренбург]. Но есть мнение, что создан он для слежки, так как «где сеть, там и паук» [Владимир, 45 лет, Москва]. Но в целом на интернете как таковом нет стигмы инструмента внешнего воздействия – он скорее воспринимается

как нейтральная платформа, которая в зависимости от целей ее использования приобретает те или иные черты, например, через миссионерскую деятельность или несение каких-то деструктивных идей.

На основании изложенного материала мы пришли к выводу о формировании концепта «диалектики цифрового». Имеется в виду двойственное отношение к конкретным формам цифровых технологий и их восприятию в контексте семитского заговора и пути к «печати Антихриста». С одной стороны, диджитализация воспринимается как числовая метка человека, отчего он становится, по такой логике, проводником Сатаны. С другой же стороны, цифровая платформа Интернет понимается иначе: она предстает в нейтральном ключе, без ярлыков «сатанинского» или «хабадского»; ее негативная роль возможна лишь в случае, когда сами люди неправильно используют эту платформу вместо благой деятельности. Вместе с тем, с точки зрения религиозной аудитории интернет воспринимается скорее как часть цифрового пространства. Из этого мы можем сделать вывод о раздвоении «цифрового»: 1) digital-технологии, связанные непосредственно с присвоением каких-либо номеров или внедрением идентификационных кодов человеку (паспортизация, чипирование, внедрение id-паспортов и т.д.), которые выполняют функцию установления контроля за человеком учениками Антихриста для достижения Апокалипсиса; 2) интернет как площадка для выражения позиции, которая изначально никаким стигматом не выделяется, а является местом, которое сам «Господь попустил». Ранее мы говорили, что у лидера сообщества Сергея Романова можно выделить амбивалентность его позиции и по отношению к власти, и по отношению к цифровым технологиям. Нам кажется, что концепт «диалектики цифрового» продолжает эту линию двойственности и в целом согласуется с идеей авторитарного синдрома Теодора Адорно, о чем мы писали ранее.

**Фольклорные аспекты антисемитских сюжетов.** Говоря о содержании анализируемых нарративов, подчеркнем отсутствие традиционного антисемитского сюжета о кровавом навете, выделенного американским исследователем Аланом Дандесом в отдельную группу фольклорных жанров – *дьявольский фольклор* (evil folklore). Акцент в антисемитском интернет-нарратива стоит на политико-технологической повестке. Вероятно, в данном случае православным противопоставлены именно евреи вследствие культурно-исторических пред-

посылок, ср. стереотипы о евреях как о скупых и мелочных людях, прибравших к рукам власть во многих обществах. Поэтому в наших нарративах евреям удобнее было вменить функции внешнего контроля через цифровые механизмы, чем ритуальные убийства, так как для их появления нужны иные обстоятельства, например убийство юноши, а не арест схиигумена. Сам же эсхатологический нарратив имеет библейские корни, поэтому мы неоднократно встречали отсылки к Антихристу и Апокалипсису.

Сюжеты, встречающиеся в исследуемых нами сообществах, нельзя назвать уникальными или эксклюзивными. Например, в диссертации С. Белл «*Anti-Semitic Folklore Motif Index*» нарративы об установлении контроля евреями над кем-либо выделяются в отдельный блок: § *BMot W301. Jewish World Domination*; в семействе этих историй мы можем встретить, например, такой *BMot W301.0. Jews manipulate and control world events for own benefit. Unraveling* [Bell 2009, 34]. Как мы видим такой нарратив в целом соотносится с тем, который мы охарактеризовали, как «Россией управляет Хабад». А это значит, что сюжет внешнего управления не является новинкой, но в нашем случае акцент ставится именно на Хабаде. Мы предполагаем, что идейным вдохновителем идеи редукции евреев до Хабада был «ярый борец с иудейским фашизмом» Э.Д. Ходос, который определяет эту организацию как «иудейскую ультраортодоксальную секту» [Ходос 2007, 3]. По Ходосу, членство в Хабаде возможно только для избранных, в связи с необходимостью сохранения этнического единообразия. А первым, кто противостоял Хабаду, был Иосиф Сталин, который в 1930-е годы выслал представителей этой секты за пределы СССР [Ходос 2007, 3]. Скорее всего, этот пункт также повлиял на становление просоветских настроений у защитников схиигумена Сергея. Наше предположение о влиянии творчества Эдуарда Ходоса на современные антисемитские воззрения обосновываются не только пересечением нарративов о Хабаде, но и неоднократным упоминанием этой фигуры в анализируемых текстах.

Также встречаются сюжеты, связанные с отождествлением евреев с дьяволом: § *BMot G303.3.1.15.1. Jew as devil. Trachtenberg; Lowenfeld 460* [Bell 2009, 20]. В указателе С. Белл нет упоминаний Антихриста, зато они есть в работах отечественных фольклористов. Мария Ахметова пишет о двух важных для нас тенденциях в эсхатологической тра-

диции: во-первых, это указание на представление Антихриста в виде абстрактных сущностей (например, власти) и реже каких-либо конкретных лиц; во-вторых, это помощники Антихриста, функции которых выполняют евреи [Ахметова 2010, 177]. У нас возникает похожая схема: Антихрист чаще всего не конкретизируется до каких-либо лиц, однако он, с точки зрения участников радикальных сообществ, представляется источником для возникновения власти еврейских групп в лице американских предпринимателей, которые через руководство Хабада проникают в органы государственной власти России. То есть евреи редуцируются в данном случае до помощников Антихриста.

Интересно, что параллелей для сюжетов про сеть и цифровизацию в эксплицитном виде мы не нашли, но в указателе приводится информация, что интернет остается ведущей площадкой для распространения антисемитского фольклора, где поддерживаются нарративы, связанные с истреблением евреев в годы Холокоста и другие исторические периоды [Bell 2009, xii]. Позволим себе предположить, что на Западе интернет также не воспринимается как инструмент контроля евреев, если сами распространители нарративов этой платформой пользуются. По крайней мере, для них сеть не является препятствием для распространения нацистских лозунгов и создания целых сайтов.

**Заключение и выводы.** Мы рассмотрели восприятие цифровых технологий в контексте антисемитских настроений ультрарадикальных православных сообществ. Мы можем прийти к выводу об особом пути формирования отношения к интернету как к платформе со стороны лидеров сообщества и со стороны его участников. И в первую очередь мы говорим о раздвоении этого отношения: с одной стороны, выделяются цифровые инструменты для семитского заговора, становящихся проводниками действий Антихриста, – чипирование, диджитализация, паспортизация и т.д.; а с другой стороны отдельно выделяется Интернет, который не входит в ряд инструментов еврейского контроля. Такую амбивалентность мы назвали «диалектикой цифрового». Глобальная сеть воспринимается либо как нейтральная площадка, либо как возможность для несения миссии. При этом отдельно стоит упомянуть, что субъектом управления чаще всего выступает не абстрактное еврейство, а еврейские финансовые кланы через действия Хабада. Также Хабад часто выступает как самостоя-

тельная организация, напрямую действующая по воле Антихриста. В этом контексте мы можем говорить о пересечении антисемитского мифа с цифровыми платформами, но лишь отчасти, исключая из последних интернет.

Сюжеты исследованных нами нарративов известны в отечественном и зарубежном фольклоре, но имеют отличия, например, мотив о роли Хабада имеет отдельную линию развития, идущую от Э.Д. Ходоса.

Таким образом, антисемитизм можно воспринимать как механизм формирования групповой солидарности, так как в нем представлен четкий образ врага (Хабад Любавичи). В риторике проромановских сообществ отмечен конкретный способ формирования «рабства» – цифровизация. При этом сама цифровизация для представителей групп – разновекторный процесс, выступающий в различных формах. Взгляд на разные цифровые технологии в радикальных религиозных сообществах может быть дифференцирован, когда ими пользуются сами акторы в целях распространения тех или иных собственных взглядов, о чем говорилось у Х. Кэмбелл.

### **Источники и материалы**

Живое слово б.г. – Сайт «Живое слово» схиигумена Сергия Романова. <https://jivoeslovo.ru/dir/zhivoe-slovo> (дата обращения: 03.05.2020).

Коммерсантъ 2021 – Арестованный экс-схиигумен Сергей заявил, что от патриарха скрывали пожертвования Среднеуральского монастыря // Деловое издание «Коммерсантъ». 08.02.2021. <https://www.kommersant.ru/doc/4681758> (дата обращения: 16.07.2022).

Пресс-служба Патриарха 2020а – Святейший Патриарх Кирилл утвердил решение Епархиального суда Екатеринбургской епархии об извержении схиигумена Сергия (Романова) из сана // Официальный сайт Московского Патриархата. 24.07.2020. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5668104.html> (дата обращения: 16.07.2022).

Пресс-служба Патриарха 2020б – Святейший Патриарх Кирилл утвердил решение об отлучении от Церкви схимонаха Сергия (Романова) // Официальный сайт Московского Патриархата. 19.10.2020. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5707573.html> (дата обращения: 16.07.2022).

Собчак 2020 – [Собчак К.А.] Монастырь особого назначения: Насилие над детьми, чипирование и кто стоит за Сергием Романовым // YouTube. 20.07.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=QTnIjEpW8k> (дата обращения: 16.07.2022).



Ходос 2007 – Ходос Э. Д. Еврейский смерч или Украинский прикуп в тридцать сребреников. О правде Голодомора и преданной земле. Харьков, 2007.

Шестак 2020 – Шестак И. «Красивый ребенок превращается в дьявола»: как схимонах Сергей изгонял интернетного духа // Сетевое издание «E1.ru. Екатеринбург онлайн». 04.07.2020. <https://www.e1.ru/text/religion/2020/07/04/69348991> (дата обращения: 16.07.2022).

## Литература

Адорно 2001 – Адорно Т. Исследование авторитарной личности. М.: Серебряные нити, 2001. 416 с.

Архипова и др. 2020 – Архипова А. С., Радченко Д. А., Козлова И. В., Пейгин Б. С., Гаврилова М. В., Петров Н. В. Пути российской инфодемии: от WhatsApp до Следственного комитета // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 6. С. 231–265. DOI: <https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.6.1778>.

Ахметова 2010 – Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. 336 с.

Барсукова 2002 – Барсукова С.Ю. Солидарность участников неформальной экономики. На примере стратегий мигрантов и предпринимателей // Социологические исследования. 2002. № 4. С. 3–12.

Гришаева, Шумкова 2020 – Гришаева Е., Шумкова В. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и RSST // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 2 (38). С. 7–40. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-7-40>.

Зиммель 2015 – Зиммель Г. Избранное. Проблемы социологии. М.; СПб.: Университетская книга, Центр гуманитарных инициатив, 2015. 416 с.

Кэмпбелл 2020 – Кэмпбелл Х. К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 2 (38). С. 124–158. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-124-158>

Эриксен 2014 – Эриксен Т.Х. Что такое антропология? М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 238 с.

Штомпка 2005 – Штомпка П. Социология. Анализ современного общества. М: Логос, 2005. 664 с.

Bell 2009 – Bell S. Anti-Semitic Folklore Motif Index. MS thesis. Logan, Utah: Utah State University, 2009. 91 p. DOI: <https://doi.org/10.26076/ae29-aa67>.

## Attitude to Digital in the Context of Anti-Semitic Views of Radical Orthodox Communities (on the Material of Groups Supporting Sergiy Romanov)

*Alexey Andryushin*

HSE University

Moscow, Russia

Research Assistant

ORCID: 0000-0002-4341-5279

Laboratory for Studies in Economic Sociology of HSE University

Myasnitskaya st. 20, Moscow, 101000, Russia

Tel.: +7 (495) 771-32-32

E-mail: hse@hse.ru

DOI: 10.31168/0470-1.11

**Abstract:** The article analyzes how solidarity occurs in the life of modern radical Orthodox communities at the critical moment of their existence and the need to go online. From the point of view of community members, digital technologies themselves are ambivalent, that is, internet is seen both as the platform for discussion and as the technology for people exploitation. The Jewish people are seen as the Devil's accomplices, as well as independent actors fulfilling goals. In addition, the Internet appears ambivalently, both as the source of evil, which can contain the "Internet spirit" that negatively affects person's inner traits and as a platform where evil can be fought. Thus, the key element that unites community members is the idea of Jewish people as the rulers of the world, using digital technologies as means to control people, whereas internet is perceived as the tool both useful for the higher purpose and detrimental.

**Keywords:** Anti-Semitism, radical communities, digitalization, Internet, eschatology

### References

Adorno, T., 2001, *Issledovanie avtoritarnoi lichnosti* [The Authoritarian Personality]. Moscow, Serebryanye niti, 2001, 416.

Akhmetova, M.V., 2010, *Konets sveta v odnoi otdel'no vzyatoi strane: Religioznye soobshchestva postsovetskoi Rossii i ikh eskhatologicheskii mif* [The End of the World in a one particular country. The religious communities of post-Soviet Russia and their eschatological myth]. Moscow, Izdatel'stvo RGGU, OGI, 336.

Arkhipova, A.S., D.A. Radchenko, I.V. Kozlova, B.S. Peigin, M.V. Gavrilova, and Petrov, N.V., 2020, *Puti rossiiskoi infodemii: ot WhatsApp do Sledstvennogo komiteta* [Specifics of Infodemic in Russia: From WhatsApp to the Investigative Committee].

*Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny*, 6, 231–265. DOI: <https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.6.1778>

Barsukova, S.Yu., 2002, *Solidarnost' uchastnikov neformal'noi ekonomiki. Na primere strategii migrantov i predprinimatelei* [Solidarity of Participants in the Informal Economy (on the Example of the Strategies of Migrants and Entrepreneurs)]. *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 4, 3–12.

Bell, S., 2009, *Anti-Semitic Folklore Motif Index*. MS thesis. Logan, Utah, Utah State University, 91. DOI: <https://doi.org/10.26076/ae29-aa6791>.

Campbell, H., 2020, K voprosu o religiozno-sotsial'nom formirovanii tekhnologii [Considering the Religious-Social Shaping of Technology]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2, 124–158. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-124-158>

Eriksen, Th.H., 2014, *Chto takoe antropologiya?* [What Is Anthropology?]. Moscow, Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, 238.

Grishaeva, E., and V. Shumkova, 2020, *Teorii srednego urovnya v issledovanii religii i media: mediatizatsiya, mediatsiya i RSST* [Middle-Range Theories in Religion and Media Studies: Mediation, Mediatization and RSST]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2, 7–40. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-7-40>

Simmel, G., 2015, *Izbrannoe. Problemy sotsiologii* [Problems of sociology]. Moscow, Saint Petersburg, Izdatel'stvo Universitetskaya kniga, Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 416.

Sztompka, P., 2005, *Sotsiologiya. Analiz sovremennogo obshchestva* [Sociology. Analysis of Modern Society]. Moscow, Izdatel'stvo Logos, 664.

# **Цифровая иудаика: исследование еврейских общин в онлайн-пространстве**

Верстка: А. Сильванович (Москва)  
Корректурa: С. Николаева (Москва)  
Художник: С. Трофимов (Москва)

Сдано в набор 1.07.2022  
Подписано в печать 25.07.2022  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная.  
Объем сборника 10.93 усл. печ. л.  
Тираж 300 экз.  
Подготовлено к печати и отпечатано в типографии «Пробел-2000»,  
109544, Москва, ул. Рабочая, д. 91