

Е. А. Закревская^{ab}<https://orcid.org/0009-0002-7872-5020>✉ eazakrevskaya@gmail.com^a Институт славяноведения РАН
(Россия, Москва)^b Российский государственный
гуманитарный университет (Россия, Москва)

УСТНЫЕ РАССКАЗЫ О СПАСЕНИИ ЕВРЕЕВ ВО ВРЕМЯ ХОЛОКОСТА: РЕАЛЬНОСТЬ, ФОЛЬКЛОР И МЕДИАЗАИМСТВОВАНИЯ

Аннотация. В статье ставится вопрос о том, каким образом устные истории о прошлом «отбираются» в традицию. Показаны механизмы их закрепления в традиции на материале записанного в 2000–2023 гг. корпуса устных рассказов о Холокосте и о спасении евреев на оккупированных советских территориях. Согласно гипотезе автора, истории, способные закрепиться в традиции, могут пройти ряд «фильтров». Они должны отвечать представлениям, сформированным советскими, постсоветскими и западными медиа и идеологией (т. е. вписываться в социальные рамки памяти о Холокосте), а также иметь понятную и запоминающуюся структуру, свойственную фольклорным фабулам и меморатам; кроме того, в таких рассказах особым образом проговариваются травматические переживания и детали сцен насилия. Истории, которые не проходят эти «фильтры», не могут закрепиться в традиции, их можно записать только от очевидцев событий; те же истории, которые имеют описанные выше признаки, бытуют не только среди очевидцев, но и среди представителей последующих поколений, становятся частью семейной и локальной памяти и появляются на страницах краеведческих блогов и произведений наивной литературы.

Ключевые слова: устная история, исследования памяти, Холокост, Великая Отечественная война, Вторая мировая война, квазиисторический фольклор, праведники мира, глубинное интервью, космополитическая память

Благодарности. Статья подготовлена за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00796, <https://rscf.ru/project/23-28-00796>.

Для цитирования: Закревская Е. А. Устные рассказы о спасении евреев во время Холокоста: реальность, фольклор и медиазаимствования // Шаги / Steps. Т. 10. № 3. 2024. С. 14–35.

Поступило 3 июня 2023 г.; принято 4 июня 2024 г.

E. A. Zakrevskaya^{ab}

<https://orcid.org/0009-0002-7872-5020>

✉ eazakrevskaya@gmail.com

^a *Institute of Slavic Studies
of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

^b *Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)*

ORAL STORIES ABOUT THE RESCUE OF JEWS DURING THE HOLOCAUST: FOLKLORE, REALITY AND MEDIA

Abstract. How are oral histories about the past “selected” into tradition? In this article the mechanisms of this selection are discussed using in-depth interviews collected in 2000–2023. The topic of the stories is the Holocaust in the occupied part of the Soviet Union and the saving of Jews by other Soviet citizens. According to our hypothesis, stories that can gain a foothold in tradition may pass through some special “filters”. They must correspond to the worldview formed by Soviet, post-Soviet and Western media and ideology (in other words they need to fit into the social framework of memory of the Holocaust). They must also have an understandable and memorable structure similar to folk fables and memorates. In addition, when remembering the Holocaust people often talk about traumatic experiences and violence, so there is a specific way to talk about these complicated topics. Stories that do not pass through these “filters” usually cannot gain a foothold in tradition — so they may be told only by eyewitnesses. On the other hand, stories that have the features described above are being told not only among eyewitnesses of events, but also among young people. They become part of family memory and of local memory.

Keywords: oral history, memory studies, Holocaust, quasi-historical folklore, cosmopolitan memory, The Second World War, The Great Patriotic War, in-depth interview, Righteous Among the Nations

Acknowledgements. Project supported by Russian Science Foundation, grant no. 23-28-00796, <https://rscf.ru/en/project/23-28-00796>.

To cite this article: Zakrevskaya, E. A. (2024). Oral stories about the rescue of Jews during the Holocaust: Folklore, reality and media. *Shagi / Steps*, 10(3), 14–35. (In Russian).

Received 3 June 3, 2023; accepted June 4, 2024

Современные исследования устных рассказов междисциплинарны: их рассматривают, прибегая к концептуальным находкам исследований памяти, травмы или медиа, фольклористики, литературоведения, когнитивной психологии, социальной антропологии. В этой статье я предприму попытку такого всестороннего анализа и подробно разберу несколько устойчивых сюжетов устных рассказов о спасении евреев во время Великой Отечественной войны.

Мой основной источник — это 523 интервью, собранных в рамках проекта «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы». Участники проекта с 2020 г. собирают интервью у жителей бывших оккупированных территорий — у детей войны и их детей, у активистов памяти, краеведов, а также у людей, в чьи профессиональные обязанности входит сохранение памяти о Холокосте, — чиновников, учителей, библиотекарей, музейных сотрудников и т. д. Кроме того, при проведении исследования я опиралась на наивную литературу, краеведческие и журналистские тексты, посты и комментарии в социальных сетях, а также на собранные с 2010-х годов до наших дней интервью из полевого архива АНО Центр «Сэфер»: на момент написания статьи мною было просмотрено около 500 интервью из России, Беларуси, Молдовы. В тексте содержатся прямые цитаты девяти информантов; их список дан в приложении.

Содержательные особенности рассказов о спасении. Региональные отличия

Имеющиеся в нашем распоряжении устные рассказы о спасении евреев во время Холокоста содержат в себе ряд устойчивых сюжетов.

1. Жители оккупированных территорий прячут евреев у себя дома.
2. Евреев выдают за инфекционных больных.
3. Жители оккупированных территорий помогают еврею выдать себя за нееврея.
4. Жители оккупированных территорий помогают еврею скрыться с места расстрела.
5. Бездетная женщина / бездетная пара принимает в семью еврейского ребенка.

Эти тексты мы собираем в каталог устных рассказов об оккупации и Холокосте. Составление каталогов — это метод, которым фольклористы начиная с XIX в. пользуются для хранения, сортировки и типологического анализа записанных текстов¹; мы применяем его не к традиционному фольклору, а к нарративам о войне и Холокосте. На сегодняшний день фрагмент каталога опубликован как составная часть статьи об устных рас-

¹ Первым каталогом фольклорных текстов стал вышедший в 1910 г. сборник сказочных сюжетов финского фольклориста Антти Аарне. Система, заложенная Аарне, послужила образцом для создания всех последующих указателей [Неклюдов 2001].

сказах на тему оккупации Брянской области [Закревская 2023], а полная версия каталога все еще дополняется и готовится к публикации.

Несложно заметить, что этот перечень устойчивых сюжетов имеет много общего со списком поступков, за которые мемориальный музей Холокоста Яд ва-Шем дает звание праведника народов мира²:

1. Предоставление убежища в собственном доме либо укрытие в таком общественном или религиозном учреждении, которое могло обеспечить <...> укрытие.
2. Обеспечение еврею возможности выдать себя за нееврея посредством предоставления ему фальшивого удостоверения личности или свидетельства о крещении.
3. Помощь еврею в осуществлении бегства в безопасное место или за границу <...>
4. Временное усыновление (удочерение) еврейских детей в период войны [Розенблат 2011: 73].

Белорусский историк Е. С. Розенблат, описывая практики спасения евреев, предложил еще несколько значимых вариантов помощи, не входящих в официальный перечень:

1. Временное укрытие еврейского имущества
2. Помощь продуктами питания, медикаментами, одеждой, предметами первой необходимости <...>
4. Заступничество перед нападавшими на евреев (свидетельство, что жертва не имеет отношения к евреям <...>).
5. Осознанное принятие на работу евреев, обладавших поддельными «арийскими» документами... [Розенблат 2011: 73–75].

Вероятно, в случае рассказов о спасении евреев устная традиция действительно сохранила информацию о способах спасения евреев — хотя некоторые события в устных рассказах трансформируются до неузнаваемости³. При этом важно отметить, что многие документы, на которые опирается Яд ва-Шем, создаются на основе личных свидетельств — к примеру, это листы свидетельских показаний⁴ или письма с описаниями спасения⁵. Рассказы о спасении в устном бытовании значительно отлича-

² Праведник народов мира — это звание, которое Яд ва-Шем присуждает людям, спасавшим евреев во время войны. Подробнее о критериях внесения в список праведников народов мира см.: [Часто задаваемые вопросы б. д.].

³ Например, так произошло с историями об акции Холокоста на Змиёвской балке (см.: [Белянин, Закревская 2023]).

⁴ Листы свидетельских показаний — это особые анкеты, содержащие данные о людях, погибших во время Холокоста. Подробнее о них см.: [Что такое «Листы» б. д.]. Сами листы заполняются определенным формализованным способом, однако, работая с архивом Еврейской национально-культурной автономии Свердловской области (Екатеринбург), я не раз обнаруживала записанные на обороте листа развернутые рассказы о том, как погиб герой анкеты.

⁵ Акты Чрезвычайной Государственной Комиссии по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков (ЧГК), на которые опираются историки, чтобы воссоздать происходившее на оккупированных советских террито-

ются от сжатых и формализованных описаний, используемых в таких документах, однако содержательно они похожи. Структуры и повествовательные клише, которые употребляются в устной речи, и будут разобраны в этой статье.

Помимо описанных выше универсальных сюжетов существуют и специфически региональные. Рассказы, записанные в Брянской и Смоленской областях, чаще всего повествуют о взаимоотношениях в локальном сообществе во время оккупации. Местные жители много и охотно рассказывают как о мародерстве, коллаборационизме и доносительстве, так и о взаимопомощи между соседями, помощи партизанам и спасении евреев. Такие рассказы служат способом выяснения отношений внутри сообщества — наши информанты утверждали, что до сих пор знают, чьи предки работали на немцев, а чьи отказались выдать партизан. Не факт, что это действительно так, но такие истории создают социальный капитал (или, наоборот, стигму), поэтому они пользуются популярностью⁶.

Тексты, записанные в Ростове-на-Дону, часто связаны с расстрелом в Змиёвской балке — самой масштабной акцией Холокоста в РСФСР. Расстрел является эпизодом конфликтной памяти — наши информанты иногда отмечают, что были убиты не только евреи, но и пленные красноармейцы или цыгане. Эти рассказы можно рассматривать как рефлекс мемориального конфликта, который начался в советское время и продолжается до сих пор. Так, установка памятной доски в Змиёвской балке в 2012 г. сопровождалась широкой общественной дискуссией на тему того, кому ее следует посвятить — евреям или «мирным советским гражданам»⁷.

В Краснодарском крае рассказы о Холокосте содержат не только описания того, как местные жители укрывали евреев, но и устойчивый сюжет о душегубках, в которых уничтожали всех жителей города без разбора (в реальности уничтожению подвергались евреи, коммунисты и пациенты психиатрических больниц). Популярность этого сюжета можно связать с низкой информированностью населения о том, что такое Холокост⁸, а также с нежеланием горожан «уступать» статус главных жертв оккупации евреям⁹.

риях, тоже создавались на основании свидетельских показаний, т. е. устных рассказов. Сравнительный анализ нарративов об оккупации из актов ЧГК и нарративов, описывающих те же события, но записанных в 2020–2021 гг., см.: [Белянин, Закревская 2023].

⁶ Примеры такой «инструментализации» памяти об оккупации мы разобрали в отдельной статье, однако в ней не затрагивается память о Холокосте, речь идет только об использовании памяти о мародерстве и коллаборационизме как оружия в соседских конфликтах [Белянин, Закревская 2022].

⁷ О мемориальном конфликте на Змиёвской балке см. лекции Анны Кирзюк «Память о Холокосте сегодня: мемориальные войны и мемориальный активизм» (URL: <https://www.youtube.com/watch?v=9NBkqVxsXl4>) и «Змиевская Балка: место памяти о жертвах Холокоста vs военный мемориал» (URL: <https://www.youtube.com/watch?v=7ajjy9fzaGg>), прочитанные на вебинарах Центра «Сэфер» соответственно 24 октября 2021 г. и 11 мая 2024 г.

⁸ О том, что жители Краснодарского края плохо информированы о Холокосте, писала Ирина Реброва [Rebrova 2020].

⁹ См. статью А. А. Кирзюк в этом номере журнала.

Наконец, истории о Холокосте на Северном Кавказе часто повествуют о нацистской комиссии, которая должна была определить, являются ли горские евреи евреями. Горские евреи — это субэтническая группа, проживающая в основном на Северном и Восточном Кавказе. Они исповедуют иудаизм, но их быт схож с бытом остальных горских народов. В годы оккупации горские евреи пытались, пользуясь этим сходством, выдать себя за мусульман (в случае попытки «индивидуального» спасения) или доказать, что все горские евреи в целом являются татами — народом, который исповедует иудаизм, но этнически к евреям не относится [Дымшиц, Бегун 1999: 15–18, 88–94].

Социальные рамки памяти и медийный контекст, в котором появляются нарративы о спасении

Двадцать второго июня 1941 года объявили войну. Через неделю после объявления войны начались бомбежки, и родителей мобилизовали в армию <...> Прошло немного времени, объявили эвакуацию <...>, и нас эвакуировали в Новосибирскую область, станция Татарка <...> И там, в Татарском военкомате, в армию я был призван. Там кавалерийский полк стоял. Отправили нас дальше в кавалерийское училище, там проходили занятия по обороне, и тоже принимали меры к обороне, тоже стали бомбить, но я попал в училище краснознаменное имени Первой конной армии и там проходил учебу в числе других. Мы с минометами сами направляли ракеты, ну, и обеспечивали, на лошадях мы были <...> И вот наступил счастливый день, когда война закончилась, в Тамбове уже нас застали, когда демобилизовали [Инф. 1].

Такую историю мне рассказал М. И. (1924 г. р.), у которого я брала интервью в Новозыбкове (Брянская область). У меня было две причины обратиться к нему: помимо того, что он был свидетелем и участником войны, он был знаком с Анной Исакович — еврейкой, спасенной во время акции Холокоста в лесу близ деревни Карховка¹⁰. Однако мой собеседник начал рассказ со своего фронтового пути, и было заметно, что он привык выбирать для разговора о Великой Отечественной войне именно этот сюжет — его рассказ изобиловал датами, географическими названиями и канцелярскими речевыми оборотами. Как рассказчик отметил позднее, он не раз посещал различные мемориальные мероприятия, где говорил именно о своей фронтовой биографии, а не о своем еврействе и не о судьбе других евреев города.

¹⁰ Уже будучи пожилой женщиной, Анна Исакович стала работать над внесением своей спасительницы в список праведников мира — она писала в Яд ва-Шем письма с подробным описанием своего спасения. Это по каким-то причинам не удалось, однако копия записей Исакович по сей день хранится в одном из школьных музеев Новозыбкова и доступна посетителям.

Такой способ выстраивания нарратива о войне достаточно типичен для человека, который регулярно принимает участие в официальных мероприятиях. М. И. привык вписывать свои рассказы в государственный мемориальный канон, который строится вокруг фронта и тыла [Копосов 2011]. Это происходит в силу того, что коллективная память лучше удерживает какие-либо события в тех случаях, когда это социально санкционировано, — такая память востребована и поддерживается общественным мнением или институциями [Хальбвакс 2007], а рассказы свидетелей или представителей поколения «постпамяти» подстраиваются под общественный запрос.

Известно, что попытки говорить о массовых убийствах евреев на оккупированных советских территориях как о части Холокоста долгое время были под запретом [Мицель 2007]. Привычная нам сейчас атрибуция Холокоста как выдающейся и ни с чем не сравнимой трагедии¹¹ была распространена только в группах еврейских активистов [Костырченко 2020: 206–217], однако у широкой публики тоже сформировался свой язык разговора о нем. Говорить и писать на эту тему следовало, не выделяя трагедию еврейства среди других преступлений, совершенных нацистами [Zeltser 2018]. Нельзя сказать, что в Советском Союзе никто не был знаком с западной мемориальной культурой, — к примеру, дневник Анны Франк в СССР был впервые опубликован в 1965 г., — но память «по западному образцу» была достоянием узкого круга интеллигенции¹².

Советский дискурс о Холокосте апеллировал к интернационализму — осуждать Холокост предполагалось не как акцию, направленную против евреев, а как преступление против человечества в целом и советских граждан в частности. Поэтому помощь, оказываемая евреям нееврейским населением, в советском мемориальном каноне показывалась как массовая и бескорыстная — это был один из признаков единства советского народа перед лицом врага¹³. Риторические клише, описывающие коллективизм советских людей, были широко представлены в официальных советских текстах о войне, например, в песне «Если завтра война» («Как один человек, весь советский народ / За свободную Родину встанет»). Рассказы людей, которые в сознательном возрасте застали советскую эпоху, зачастую несут на себе отпечаток этого дискурса — например, Н. К., подростком заставшая оккупацию Краснодара, рассказала нам такую историю:

¹¹ Об этом см. подробнее, например: [Zombory 2020].

¹² К примеру, поэма «Бабий Яр» Евгения Евтушенко или роман «Жизнь и судьба» Василия Гроссмана были приняты в среде интеллигенции, но в официальной публичной сфере подвергались критике. См.: [Бит-Юнан 2020; Костырченко 2012: 325–345, 251–370].

¹³ Впрочем, историки отмечают, что воспитание в соответствии с ценностями интернационализма было одной из причин, по которой жители оккупированных территорий могли решиться помогать евреям, — наряду с благодарностью за какие-то услуги, оказанные им в прошлом, хорошими межличностными отношениями или возможностью извлечь из этой помощи выгоду [Розенблат 2011: 80].

Инф. 2: У нас во дворе одна женщина жила <...> И она евреечка была — Ида. И мы ее прятали. Да, Иду, мы ее прятали. Потом нам говорят — вы что, в самом-то деле, делаете? Ну как, мы же давно жили, вместе жили, в самом-то деле, это, как ее не прятать. Мы ее прятали <...> В шифоньер или, это... Под кровать, вот так вот, чтобы не это... И не в одной комнате все время прятали, а в разных местах <...>

Соб.: А не было облав, не донес на вас никто?

Инф. 2: Нет, потому что мы так же делали осторожно, не в одной квартире. У нас же было сколько, 24 квартиры [нрзб.]. То в одной она побудет, там где-то запрячут, то в другой квартире запрячут ее <...>

Соб.: То есть, получается, весь дом ее спасал?

Инф. 2: Да, весь дом.

Наша собеседница сделала акцент на том, что в спасении еврейки Иды принимали участие все жители многоквартирного дома, и никто не донес и не отказался взять на себя такой риск. Другой наш собеседник рассказал о том, как жители Мариуполя, где он провел детство, собирали подписи в защиту детей-полукровок. При этом он отметил, что спасение было предпринято коллективно:

В двадцать восьмом или двадцать девятом году он [друг родителей информанта] женился на еврейке. И эта еврейка родила ему двоих детей — девочку Донночку и мальчика Бориса <...> Родились они, а в тридцать седьмом году умирает жена этого Суховалова, умирает еврейка. Ну, мужик остался один с двумя детьми, долго не это, в тридцать девятом году женился. И женился на еврейке опять! И у этой еврейки девочка, понимаешь, дочка. И когда [нацисты] объявили регистрацию, они пошли регистрироваться, и то ли с испуга, то ли с чего-то, это я уже не знаю. Взяли всех детей, взяли Донночку и Бориса — от первой жены — и взяли свою девочку тоже. И их всех сразу в гетто и на расстрел <...> Как мы спасали: ходили в гестапо, собирали списки, что они не еврейки, мать у них была армянка, обманули гестаповцев <...> там было человек двадцать [участвовали]. Подписали, там и моя в том числе бабушка <...> что мы, значит, жители города Мариуполя, знаем семью Суховалов... Не удалось спасти жену вторую и девочку [ее дочь], потому что знали, что они еврейки. А вот этих решили спасти и написали, что Донночка и Борис — не [от] еврейки, они от армянки, которая умерла в сорок втором году, умерла уже. Мы их забрали уже из гетто и побежали домой скорей, чтоб нас не остановили [Инф. 3].

После распада Советского Союза общий для всей западной мемориальной культуры нарратив о Холокосте как главной трагедии войны [Levy, Sznajder 2002] начал проникать в Россию. На этот процесс повлияли не только появление темы Холокоста в медиа, но и регистрация нескольких еврейских организаций (Федерация еврейских общин России — 1999 г.,

Российский еврейский конгресс — 1996 г.) и появление возможности путешествовать и репатриироваться в Израиль. Многие наши информанты узнали о Холокосте, побывав в Израиле и ознакомившись с экспозицией мемориального комплекса Яд ва-Шем. Появление социальных рамок памяти о Холокосте сделало востребованными рассказы о нем. Так, от одной из наших информанток мы записали следующую историю о том, как она спасла еврейскую девочку:

Как евреев расстреливали? Видела, я ж там стояла <...> отец был нерусский, еврей. А мать русская. А Соня [у которой отец был еврей] — моя подружка была <...> побежала мать искать, когда их арестовали. А их всех у клуб, у клуб заперли, евреев. Я туда пришла, и Соня там моя <...> Их туда согнали всех и из клуба погнали по Ломоносова туда-туда-туда, на это [в Карховский лес]. А мы вслед бежали. Вслед бежали, так подружка моя, ее арестовали. Прибежали туда, мать кинулась к немцам у ноги, понесла... Мы же мать нашли, на базаре она была <...> И мать прибежала туда уже, это, кинулась немцу в ноги, а мы стоим у кустиках <...> [говорит:] «мои дети», паспорт показывает. Соня, Роза и Вовочка, трое детей было <...> В общем, забрала она их, да [Инф. 4].

Несмотря на то что эта история достаточно правдоподобная и вполне могла иметь место в реальности, другая наша информантка заподозрила рассказчицу во лжи, когда мы в ходе неформальной беседы после интервью пересказали ей эту историю:

Соб.: А нам вчера рассказали еще одну историю — про девочку, которую спасла ее подружка. Что ее спасла Н., 93 года <...>

Инф. 5: Нет. Я знаю эту женщину <...> Она эту историю стала рассказывать совсем недавно <...> Она лично, вот когда мы это все [выставку в школьном музее — информантка работает учительницей] делали, мы с ней встречались, записывали видео-интервью, с детьми мы к ней ходили, она рассказывала, что она работала на железнодорожном вокзале <...> Ей было то ли шестнадцать, то ли семнадцать лет, она рассказывала очень красочно про бомбежку <...>

Соб.: То есть раньше она рассказывала только про бомбежку?

Инф. 5: Да <...>

Соб.: А когда начала рассказывать [про спасение еврейской девочки]?

Инф. 5: Ну, может быть, год назад. Я, честно сказать, не верю.

Такая ситуация (я имею в виду не только предполагаемую ложь, но и сам факт подозрений во лжи) вполне может быть связана с тем, что в советское время истории о спасении евреев были не столь востребованы, но ситуация изменилась, когда память о Холокосте обрела институциональную поддержку и «перестроилась» по западному образцу. Последнее стало возможно, так как в условиях глобализации нарративы памяти получили возможность проникать через границы государств и создавать «космопо-

литическую память» — представления и коммеморативные практики, разделяемые людьми более чем в одной стране [Levy, Sznajder 2002].

Распространенный в Европе и США нарратив о Холокосте проник в Россию преимущественно через культовые художественные произведения: многие россияне читали дневник Анны Франк, смотрели фильмы «Пианист», «Список Шиндлера» или «Мальчик в полосатой пижаме». Из-за того, что в СССР Холокост на советских оккупированных территориях долгое время замалчивался, а на Западе, напротив, активно освещался в медиа, кино и литературе, для некоторых россиян он стал ассоциироваться именно с лагерями смерти¹⁴. К примеру, в Екатеринбурге мы беседовали с руководительницей школьного театрального кружка, которая на день памяти Холокоста поставила спектакль «Мальчик в полосатой пижаме», а старшеклассницы подготовили выставку, посвященную опыту женщин — заключенных Освенцима. При этом в Екатеринбурге существуют две еврейских общины — однако вместо того, чтобы обратиться к ним и узнать факты или семейные истории о Холокосте на оккупированных советских территориях, наша собеседница выбрала обращение к западному медийному канону.

Можно предположить, что такое широкое распространение этого канона не только потеснило коммуникативную память об оккупации (как в примере выше), но и повлияло на нее содержательно. В перечисленных выше фильмах люди, спасавшие евреев, действовали бескорыстно и героически — рассказы о спасителях в западной мемориальной традиции стали такой же неотъемлемой частью памяти о Холокосте, как и рассказы выживших¹⁵. В качестве примера проникновения языка западной поп-культуры в российскую память о Холокосте можно привести медиатизацию подвига партизанского отряда Николая Киселева. В 1942 г. партизаны под руководством Киселева спасли 270 уцелевших после ликвидации гетто евреев из местечка Долгиново (БССР). Их вывели по лесам с оккупированной территории через Суражские ворота — разрыв в линии фронта [Герасимова 2016]. Предисловие к книге Инны Герасимовой, из которой широкой публике стало известно об этом событии, озаглавлено «Суражские ворота, или Список Герасимовой», а в 2008 г. по мотивам этих событий был снят документальный фильм «Список Киселева» (реж. Юрий Малюгин) — эти названия очевидно является отсылкой к «Списку Шиндлера». Мы не можем точно знать, в какой степени нарративы запад-

¹⁴ Нужно отметить, что на оккупированных советских территориях Холокост осуществлялся не так, как в Европе. В некоторых городах гетто существовали, но значительно отличались от европейских. Последние представляли собой отдельные районы и были надежно отгорожены от остального города. В Орловской области гетто были похожи скорее на концентрационные лагеря (с той разницей, что в заключении находились только евреи или евреи и цыгане), а иногда бывали с ними совмещены. В некоторых местах гетто вовсе не было — евреев собирали под обманым предлогом, например выселения, и сразу расстреливали. Таким образом были организованы акции Холокоста в Змиёвской балке или в Карховском лесу.

¹⁵ К примеру, женщина, укрывавшая семью Франк, написала книгу об этих событиях [Гиз 2019].

ной мемориальной культуры повлияли на российскую память о Холокосте, однако, как я покажу ниже, в устных рассказах о спасении евреев мотивация спасителей чаще всего тоже изображается как сугубо гуманистическая. Вероятно, такие представления являются сплавом советского интернационализма и западных нарративов о героических бескорыстных спасителях.

Морфология устного рассказа: устойчивые сюжеты и клише в рассказах о спасении евреев

Жизнь на оккупированных территориях для советского мемориального канона оказалась в «серой зоне» — так, люди, которые не эвакуировались, привыкли скрывать этот факт своей биографии [Exeler 2016: 830–831; Bernstein 2019: 4]. Вероятно, ощущение того, что рассказывать об этом на публику нежелательно, сохранилось и по сей день — особенно у пожилых людей. Темы бытовой жизни в оккупации, Холокоста на советских территориях или коллаборационизма нельзя назвать полностью табуированными, однако при их обсуждении неизбежно возникают фигуры умолчания или устойчивые риторические ходы, призванные «сгладить» впечатление от рассказа

В условиях, когда память о Холокосте еще не приобрела институциональную поддержку, а публичные разговоры о жизни на оккупированных территориях могли бросить на человека тень, рассказы о Холокосте были частью «тайного знания», которое передавалось устно и в неформальной обстановке. Из-за этого на них сильно повлияли закономерности устной традиции — со временем они стали строиться как устойчивые фольклорные мемораты и фабулаты¹⁶. Говоря о войне и оккупации, рассказчики «собирают» текст из известных им структурных элементов¹⁷ — это позволяет исследователям применять методы фольклористики для структурного анализа рассказов о прошлом¹⁸.

В записанных нами историях о Холокосте мы регулярно встречали фольклорные клише — устойчивые короткие фразы или словосочетания. Примером таких клише является хорошо известный специалистам по устной истории способ описания акций Холокоста — «земля [на месте захоронения убитых] дышала три дня» (в некоторых случаях один день или неделю) или «земля плакала» [Розенблат, Еленская 2009:

¹⁶ О том, что рассказы о табуированном в публичном поле опыте фольклоризируются сильно и быстро, так как передаются только устно, писали финские исследовательницы Анне Хеймо и Улла-Майя Пелтонен, которые изучали устную историю гражданской войны в Финляндии. Они отметили, что рассказы представителей проигравшей стороны (красных) изобилуют фольклорными меморатами — например, об осквернении сакрального объекта (братской могилы) или об особенной жестокости белых [Heimo, Peltonen 2017].

¹⁷ Механика этого процесса описана на примере эпических сказаний, см.: [Лорд 1994].

¹⁸ Например, Анна Штерншиш выделяла проповедские структуры в нарративах евреев — ветеранов войны [Shternshis 2017].

167; Белова 2013: 233]. Некоторые клише призваны отразить переживания свидетелей Холокоста и выживших — персонажи таких историй могут сесть или потерять способность говорить. Известно, что появление седины занимает долгое время — оно, как правило, не может произойти за один день. Однако в устной традиции быстрое поседение является именно признаком пережитого стресса¹⁹. Наш собеседник, рассказывая об акции Холокоста на Змиёвской балке, использовал оба упомянутых клише:

Рассказывают, что к вечеру 11 августа сорок второго года расстрелы закончились, земля шевелилась. Местные жители говорят — просто шевелилась. Вот, и в этот же вечер один человек точно вылез. Молодой человек, наверное, меньше тридцати лет, еврей. В армию его не взяли, видимо по каким-то дефектам физическим, может быть, поэтому. Он вылез и прошел домой, вот. И когда они его увидели, он был весь седой, поседел там. Молодой человек, темноволосый, и вот, попав в эту яму вместе с трупами, увидев эти расстрелы, он там поседел [Инф. б].

Важно подчеркнуть, что, называя используемые в этих рассказах модели и клише фольклорными, я не хочу сказать, что они вымышленные. Истории о реальных событиях тоже строятся по существующим в традиции нарративным шаблонам из-за того, что любой нарратив укладывается в заданную культурой и когнитивными механизмами форму²⁰. К примеру, в рассказах о спасении еврейских детей нередко фигурирует мотив спасения бездетной женщиной или бездетной парой. Такой троп присутствует в рассказе, записанном нами в селе Богдановка (Ставропольский край), где осенью 1942 г. произошла акция Холокоста, рассказ о спасении еврейских детей бездетной женщиной:

У нас же не все были расстреляны... У нас одна была девочка, которая спаслась. Как раз эта девочка к нам приезжала и рассказывала эту историю <...> Когда фашисты вошли в наше село, они сказали, что будут все мирное население переселять на Украину. Ну, как бы выселять отсюда из села. Однако все мужское население собрали, сказали: «Нужно восстановить колодец». Нужно восстановить колодец за селом, который был разрушен, вот. [Мужчин] собрали, повели туда, женщинам сказали все самое ценное собрать с собой, и будем переселяться. Ну, уже как бы женщины понимали, что это не будет переселением. Они слышали, что творят фашисты, и поэтому они уже чувствовали, что это будет не переселение. И когда их везли в сторону, где

¹⁹ Описание стресса через внезапное появление седины интернационально: например, согласно легенде, Мария Антуанетта поседела за ночь перед казнью.

²⁰ Примеры такого обращения к устойчивым нарративным структурам исследователи отмечали и ранее. Так, Е. Е. Левкиевская описала клишированные крестьянские рассказы о наказании коммуниста-святоотатца, который осквернил церковь и вследствие этого погиб позорной или преждевременной смертью [Левкиевская 1997].

ихние мужчины находятся, они прекрасно понимали, что это на погибель. Вот, и мать этой девочки, она выбросила в траву [девочку]. Ну, как бы до этого сказав: «Ползи к русским... Ползи к русским, они тебя спасут». И девочка действительно доползла до русской семьи, и женщина ее спасла <...> хотя немцы пытались ее несколько раз забрать, но ее русская женщина говорила: «Это моя дочь, это моя дочь». Ну, видимо, и метрику там сделали, чтобы действительно подтвердить, что это ее дочь [Инф. 7].

Мотив заполучения ребенка бездетной парой (создания, усыновления ребенка или субститута ребенка — взрослого или животного и т. д.) известен нашим информантам из культурных текстов — к примеру, по нему строится ряд широко известных сказок [Закревская 2023: 75–76]). Похожая модель повествования также встречается в рассказах об исторических личностях или о личном опыте. К примеру, записанные в Новозыбкове рассказы о спасении Анны Исакович зачастую построены таким же образом:

Аня Исакович, она, это... Знаю ее хорошо, она замужем была за моим двоюродным братом. Ее мать, это, казнили... Прямо живьем бросали, ямы, рыли ямы, и живьем евреев бросали туда, и закапывали. И вот подвели к Карховке, тут Карховка есть такая. Подвели туда к яме евреи, а там, это, тетя Таня была такая, Аню эту с матерью туда привели тоже в числе других. Мать ее погибла так же. А тетя Таня — прямо уже яма, в яму бросили Аню тоже, ребенком была. А тетя Таня схватила Аню прямо с ямы, говорит: «Это ж моя дочка, моя доченька!» Ее это, приняла и спасла, воспитывала ее <...> Я знаком был с тетей Таней. Ей Анечка была как дочь, она очень дорожила ей. Когда дядя Павел, там был такой, женился на тете Тане, так он ставил вопрос, чтобы удочерить ее даже [Инф. 1].

Когда память о Холокосте обрела институциональную поддержку и стала востребованной, нарративные модели устных рассказов не только не исчезли, но вышли в публичное поле — в интернет, на краеведческие сайты и районные порталы. В 2014 г. на городском сайте Новозыбкова был опубликован написанный журналистом и писателем Яковом Раскиным рассказ о спасении Исакович. По версии Раскина Аню, которую не задело пулями по случайности, выкопали из расстрельной ямы мародеры. Татьяна Суханова, нашедшая девочку в лесу, забрала ее домой:

Татьяна уложила её на санки и, воспользовавшись наступившей темнотой, никем не замеченная, привезла девочку домой. Пришёл с работы муж — Александр <...> Когда, наконец, им удалось привести её в чувство, узнали, что её зовут Аня Лифшиц, что она, как потом оказалось, единственная, кто осталась в живых после карховской трагедии <...> Отогрев и накормив Аню, они постелили ей в погребе, где она и провела несколько суток. Лишь с наступлением темноты, погасив керосиновую лампу, Аня вышла из погреба. Своих детей у Сухановых не было и, может, поэтому они отдали ей всю теплоту родительской любви. Татьяна

удочерила Аню, дала ей свою фамилию. В родительский дом она никогда не заходила. Александр был призван в армию и в 44-м погиб где-то под Варшавой. Через несколько лет Аня Суханова (Лифшиц) вышла замуж за Анатолия Исаковича, но, зная своё еврейское происхождение, до самой смерти Бордовской (девичья фамилия Татьяна Сухановой — Е. З.) считала её своей мамой [Раскин 2014].

Как автор отмечает в комментариях к публикации, этот рассказ он решил написать после встречи с Анатолием Исаковичем. Текст Раскина, несмотря на художественную обработку, сохраняет многие элементы устной истории, из которой он вырос, — в частности, узнаваемый мотив удочерения.

Принципы отбора нарративов в традицию

Конечно, наши информанты обращаются к таким полусказочным тропам не специально — трансформация нарративов происходит невольно, под воздействием множества пересказов. Для того чтобы проследить ее траекторию, сравним приведенные выше истории, которые мы записали у людей, не являющихся свидетелями событий войны, с историями очевидцев. Одна из наших информанток — М. В., родом из Польши. Во время войны ее родители погибли в Освенциме, а она была спасена польской семьей, которая позднее переехала на Украину. Там ее приемный отец познакомился с еврейской семьей из Омска и передал им девочку:

Когда к ним [соседям-евреям] родственники эти приезжали отсюда, из Омска, ну, они ездили, у них был ребенок-инвалид, ДЦП у него было, и они его возили все время в Трускавец, а Трускавец около Дрогобыча [где жила информантка с приемным отцом] <...> А они искали ребенка, ну как, няньку для ребенка. Ну и когда они в один прекрасный день приехали, и эти им рассказали родственники, что вот так и так, есть ребенок, никому не нужна, ничего. Ну, я училась в школе. Они переписали, как вот... Отец этот мой приемный, да? Вроде как есть бумага, что меня передали, он меня передал им. Они вроде как на воспитание взяли меня, и вот в пятьдесят шестом году они меня оттуда увезли сюда. Вот так вот я попала в Россию [Инф. 8].

Новая семья удочерила М. В. для того, чтобы она ухаживала за их родным ребенком с инвалидностью. Вероятно, при множестве пересказов эта история превратилась бы в рассказ о том, как еврейскую девочку приняли в семью, — и ее действительно приняли, но в обмен на тяжелый труд по уходу за названным братом.

Другой фольклоризированный мотив, который мы регулярно записывали на бывших в оккупации территориях, — это спасение еврея из-за каких-либо его талантов или умений, например:

...их [евреев] попрятали по домам, когда в городе появилось гестапо. Их попрятали по домам, то Володю забрала одна из бабушек, у которой сын был <...> на фронте. И прям рядышком с комендатурой. И тогда стали облавы, стали искать, куда же деваются вот эти люди... Значит, и он говорит: «Однажды мы видели, как к дому, где жил Володя, подскочили два немца с автоматами. Остановились. Постояли-постояли, и он в глубине двора. Развернулись и ушли». Только потом узнали, что он, оказывается, хорошо знал немецкий, и старинным готическим шрифтом немецким, буквами, он написал вот такую вот бумажечку: «Здесь квартирует немецкий офицер — прошу не беспокоить» [Инф. 9].

Этот рассказ опирается на этнический стереотип о законопослушности немцев — но не только. Такие рассказы, вероятно, выросли из историй о том, как евреев спасали из-за каких-либо их способностей. Сравним приведенный выше рассказ с записанным Центром «Сэфер» в 2013 г. рассказом К. А. Во время войны она, будучи ребенком, вместе с матерью спаслась от акции Холокоста в Шклове (БССР). Им удалось смешаться с местными жителями, которых, по воспоминаниям К. А., согнали наблюдать расстрел, и затеряться в толпе. После того как толпа разошлась, они отправились в соседнее село Ганцевичи, где их приютила местная жительница:

И вот в Ганцевичах мы прожили с лета и до глубокой осени, снега еще не было, но уже было холодно. Значит, мама умела шить, и там одна женщина разрешила вот все эти погребца <...> и вот она нам дала эту погребню²¹, и в мы в этой погребне в соломе там находились, а на ночь она пускала нас в дом. Мама ночь шила, а я на печи лежала. И вот как только рано утром, она уже меня будит, чтобы [пока] никто не видит, нам перейти со двора в эту погребню, и там соломой закрывались, и в этой соломе жили. Но кормить она нас не кормила, и нужно было где-то еду добывать. И вот иногда она меня брала за руку, и мы шли в другую деревню и просили кусочек хлеба, кто что даст. То, что мама насобирает, то мы и это, питались этим [Инф. 10].

В этом нарративе есть важная деталь, которая отличает рассказ свидетеля от историй, которые можно записать в наши дни, когда многие очевидцы событий ушли из жизни, — рассказчица отметила, что жительница Ганцевичей приютила ее мать не бескорыстно, а в обмен на услугу — шитье («Мама ночь шила...»). Когда мать К. А. погибла, девочка оказалась на улице, так как сама шить не умела:

Но вот в один прекрасный день было холодно, я осталась на погребне, [мать] сказала — сиди, жди пока я приду, а сама пошла в другую деревню, это... Хлеба просить. Вот она шла, днем шла, а в

²¹ «Погребня» — по всей видимости, русифицированная версия слова белорус. *па-грабня* (см.: [Лунькова 2020: 54]).

этом время с обеда ехали полицейские <...> В общем, они, это, ее стали бить на дороге, они ее убили, раздели ее и там убили и бросили. Вот я ее ждала, ждала-ждала, и день и ночь, она не пришла. А там еще был какой-то в конце деревни мужчина, он работал у папы, он его знал, и он пришел к хозяйке и сказал, что там мать валяется на дороге <...> Он сообщил, что ее нету, да, и собаки ее тело поели, и могилы нету, ничего. И как этот мужчина сказал, так она меня и выгнала [Инф. 10].

Как отмечают исследователи устной истории, рассказы о корыстных мотивах спасителя или о сложностях во взаимоотношениях со спасителем в устной традиции встречаются редко [Розенблат, Еленская 2009: 174]. Это можно объяснить тем, что они не проходят «цензуру коллектива»²² — не отвечают представлениям, которые есть у слушателя. Как уже было сказано, представления о мотивации спасителей основаны и на советском интернациональном воспитании, и на глобальной, общеевропейской памяти о Холокосте, которая рисует образы спасителей как героические и альтруистические.

Лишившись матери и приюта в Ганцевичах, К. А. стала бродяжничать. Ее подобрала жительница соседнего села Борисковичи Мария Дубовская. Она заботилась о девочке, и, вероятно, любила — по крайней мере по окончании войны К. А. не хотела с ней расставаться, и ее отец, который вернулся с фронта и смог найти дочь, по ее просьбе взял Марию к себе домой. Однако взрослые сыновья и муж Марии Дубовской относились к еврейской девочке холодно:

У бабки этой [Марии Дубовской] было два сына, и был муж, вот. Они все били, все кричали, все выгоняли. Все это... Ногами меня пинали, вся в синяках была <...> Если меня побьют, она потом с ними ругается, она их... Я уже даже и не вставала с печки, была вся побитая, она мне туда бросала, на печку [еду] [Инф. 10].

Вероятно, члены семей, укрывавших евреев, могли иметь разные мнения насчет того, стоит ли так рисковать, — однако записать такие истории собирателям удается крайне редко. Рассказ К. А. в этом плане является исключением даже среди историй, записанных у очевидцев войны. При передаче историй о спасении через поколения такие сюжеты вымываются из традиции почти полностью. Происходит скорее обратный процесс — с ходом времени молодое поколение начинает приписывать предкам героическое спасение евреев [Welzer 2010: 10]. Записанные нами в 2020–2023 гг. истории, как правило, заканчивались тем, что спасенный еврей стал членом семьи для своих спасителей и всю жизнь был им благодарен.

²² «Цензура коллектива» — термин, предложенный П. Г. Богатыревым и Романом Якобсоном для описания одного из механизмов складывания фольклорной традиции: чтобы закрепиться в ней, текст должен проходить цензуру коллектива — отвечать запросам и представлениям о мире этого коллектива [Богатырев, Якобсон 1971].

К примеру, история спасения Ани Исакович, приведенная выше, заканчивается таким образом:

Ей Анечка была как дочь, она очень дорожила ей. Когда дядя Павел, там был такой, женился на тете Тане, так он ставил вопрос, чтобы удочерить ее даже. И вот эта тетя Таня, тетя Таня удочерила ее официально как дочку свою. Очень хорошо обращалась с ней. Но и когда тетя Таня постарела совсем, Аня большое внимание уделяла ей, как родному человеку [Инф. 1].

Заключение

Устные истории о Великой Отечественной войне и Холокосте «отбираются» в традицию сложным образом. С одной стороны, значимое влияние на подобные рассказы оказывают социальные рамки памяти — государственная политика, публичный дискурс, образы, отраженные в искусстве. При этом важными оказываются не только социальные рамки, которые существуют внутри отдельной страны: в условиях глобализации западные нарративы памяти и способы коммеморации проникают через границы государств и оказывают влияние на то, как о Холокосте помнят за пределами европейского региона. Различные типа памятования и говорения о Холокосте смешиваются, и память о нем современных россиян оказывается обусловленной влиянием одновременно и советской идеологии, и современного российского официального нарратива о войне, и западного мемориального канона, пришедшего в русскоязычное медиапространство в 1990–2000-е годы. На то, как устные рассказы «отбираются» в традицию, влияют не только социальные и культурные обстоятельства их появления. В первые послевоенные десятилетия рассказы о Холокосте бытовали в устной среде. Для того чтобы лучше запоминаться, они приобрели устойчивые структуры и сюжеты, а моменты, которые сложно описать (к примеру, акции Холокоста и эмоции свидетелей и выживших), стали передаваться через устойчивые тропы и клише.

Таким образом, истории о Холокосте и о спасении его жертв, которые можно записать в наши дни, прошли ряд «фильтров». Они особым образом структурированы, имеют набор устойчивых сюжетов и клише и содержательно нацелены на то, чтобы изображать действующих лиц и рассказчика комплиментарно в свете советских, постсоветских и западных представлений о войне и Холокосте. Некоторые фрагменты реальности не проходят эти «фильтры» и встречаются только в рассказах очевидцев (к примеру, истории о плохих отношениях спасенного со спасителем или о корыстных мотивах спасителя), а некоторые проходят сквозь поколения и даже начинают бытовать письменно, появляясь в литературе, журналистских и краеведческих текстах.

Список информантов

- Инф. 1 — М. И., 1924 г. р., род. в г. Новозыбкове Брянской обл.; зап. в Новозыбкове в 2020 г.
- Инф. 2 — Н. К., 1926 г. р., род. в станице Пензенской Краснодарского края; зап. в Краснодаре в 2022 г.
- Инф. 3 — С. Ш., 1935 г. р., род. в г. Мариуполе УССР; зап. в Ростове-на-Дону в 2021 г.
- Инф. 4 — Н. Б., 1927 г. р., род. в г. Новозыбкове Брянской обл.; зап. в Новозыбкове в 2020 г.
- Инф. 5 — Г. В., 1961 г. р., род. в г. Новозыбкове Брянской обл.; зап. в Новозыбкове в 2020 г.
- Инф. 6 — Т. К., 1953 г. р., род. в Ростове-на-Дону; зап. в Ростове-на-Дону в 2021 г.
- Инф. 7 — К. Т., 1985 г. р., род. в с. Богдановка Ставропольского края; зап. в с. Богдановка в 2021 г.
- Инф. 8 — М. В., 1941 г. р., место рождения неизвестно; зап. в Омске в 2022 г.
- Инф. 9 — Т. А., 1959 г. р., род. в г. Сальске Ростовской обл.; зап. в Сальске, 2021 г.
- Инф. 10 — К. А., 1934 г.р., род. в г. Шклове БССР; зап. в Могилёве (Республика Беларусь) в 2013 г.

Источники

- Гиз 2019 — *Гиз М. Я прятала Анну Франк: история женщины, которая пыталась спасти семью Франк от нацистов / В соавт. с Э. Л. Голд; [Пер. с англ. Т. Новиковой]. М.: Бомбора, 2019.*
- Раскин 2014 — *Раскин Я. Феникс из Карховки // Новозыбков.Ru. 2014. 23 сент. URL: <http://www.novozybkov.ru/retroscope/archives/599>.*
- Часто задаваемые вопросы б. д. — Часто задаваемые вопросы о праведниках народов мира // Яд Вашем. Мемориальный комплекс истории Холокоста. [Б. д.]. URL: <https://www.yadvashem.org/ru/righteous/faq.html#:~:text=Кто%20такие%20Праведники%20народов%20мира,спасения%20евреев%20в%20период%20Холокоста>.
- Что такое «Листы» б. д. — Что такое листы свидетельских показаний // Яд Вашем. Мемориальный комплекс истории Холокоста. [Б. д.]. URL: <https://www.yadvashem.org/ru/archive/hall-of-names/pages-of-testimony.html#:~:text=%22Листы%20свидетельских%20показаний%22%20—%20это,выжившие%20родственники%2C%20друзья%20или%20знакомые>.

Литература

- Белова 2012 — *Белова О. В. Легенды о войне. Архетипы в современных фольклорных нарративах // Проблемы истории России. Вып. 10: Исторический источник и исторический контекст / Отв. ред. Д. А. Редин. Екатеринбург: [б. и.], 2012. С. 227–235.*
- Белянин, Закревская 2022 — *Белянин С. В., Закревская Е. А. «Ты будешь хлеб брать, а я буду палкой бить»: социальные функции нарративов о мародерстве // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4 (2). С. 236–257. <https://doi.org/10.28995/2686-7249-2022-4-236-257>.*
- Белянин, Закревская 2023 — *Белянин С. В., Закревская Е. А. Как история становится фольклором: механизмы фольклоризации в рассказах о войне и Холокосте // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 6. № 3. 2023. С. 61–87. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-3-61-87>.*

- Бит-Юнан 2020 — *Бит-Юнан Ю. Г.* Роман В. С. Гроссмана «Жизнь и судьба» в оценке консервативной отечественной критики 1980-х гг. // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2020. № 6. С. 12–25. <https://doi.org/10.28995/2686-7249-2020-6-12-25>.
- Богатырев, Якобсон 1971 — *Богатырев П. Г., Якобсон Р. О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П. Г. Вопросы народного творчества. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.
- Герасимова 2016 — *Герасимова И.* Марш жизни. Как спасали долгиновских евреев. М.: Соргус (АСТ), 2016.
- Дымшиц, Бегун 1999 — Горские евреи: История, этнография, культура / Сост. и науч. ред. В. Дымшиц; под общ. ред. И. Бегуна. Иерусалим: ДААТ; М.: Знание, 1999.
- Закревская 2023 — *Закревская Е. А.* Фольклорные модели в устных историях об оккупации: сценарии нарративизации и способы комбинации мотивов // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 6. № 2. 2023. С. 69–96. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-2-69-96>.
- Копосов 2011 — *Копосов Н.* Память строгого режима: История и политика в России. М.: Нов. лит. обозрение, 2011.
- Костырченко 2012 — *Костырченко Г. В.* Тайная политика Хрущёва: власть, интеллигенция, еврейский вопрос. М.: Междунар. отношения, 2012.
- Костырченко 2020 — *Костырченко Г. В.* Тайная политика: от Брежнева до Горбачева. Ч. 1: Власть — Еврейский вопрос — Интеллигенция. М.: Междунар. отношения, 2020.
- Левкиевская 1997 — *Левкиевская Е. Е.* Народ безмолвствует? Советское богоборчество глазами русского крестьянина // Родина. 1997. № 8. С. 96–101.
- Лорд 1994 — *Лорд А.* Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1994.
- Лунькова 2020 — *Лунькова Е. С.* Русско-белорусские диалектные соответствия (на материале смоленских, витебских и могилевских говоров) // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 21–22 / [Отв. ред. А. Ф. Журавлев]. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2020. С. 35–56.
- Мицель 2007 — *Мицель М.* Запрет на увековечение памяти как способ замалчивания Холокоста: практика КПУ в отношении Бабьего Яра // Голокост і сучасність. 2007. № 1. С. 9–30.
- Неклюдов 2001 — *Неклюдов С. Ю.* Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы // Проблемы структурно-семантических указателей / Сост. А. В. Рафаева. М.: РГГУ, 2006. С. 31–37.
- Розенблат 2011 — *Розенблат Е.* Спасение евреев в Беларуси в годы Холокоста: праведники и праведные // Холокост: новые исследования и материалы: Материалы XVIII Междунар. ежегод. конф. по иудаике. Т. 4 / Отв. ред. В. В. Мочалова. М.: [Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»], 2011. С. 69–86.
- Розенблат, Еленская 2009 — *Розенблат Е., Еленская И.* Память о Холокосте в Западных областях Белоруссии // История — миф — фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова М.: [Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»], 2009. С. 153–179.
- Хальбвакс 2007 — *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: Нов. изд-во, 2007.
- Bernstein 2019 — *Bernstein S.* Ambiguous homecoming: Retribution, exploitation and social tensions during repatriation to the USSR, 1944–1946 // Past & Present. Vol. 242. No. 1. 2019. P. 193–226.

- Exeler 2016 — *Exeler F.* What did you do during the war? Personal responses to the aftermath of Nazi occupation // *Kritika*. Vol. 17. No. 4. 2016. P. 805–835. <https://doi.org/10.1353/kri.2016.0050>.
- Heimo, Peltonen 2017 — *Heimo A., Peltonen U. M.* Memories and histories, public and private: after the Finnish Civil War // *Memory, history, nation: Contested pasts* / Ed. by K. Hodgkin, S. Radstone. New York: Routledge, 2017. P. 42–56.
- Levy, Sznajder 2002 — *Levy D., Sznajder N.* Memory unbound: The Holocaust and the formation of cosmopolitan memory // *European Journal of Social Theory*. Vol. 5. No. 1. 2002. P. 87–106.
- Rebrova 2020 — *Rebrova I.* Re-constructing grassroots Holocaust memory: The case of the North Caucasus. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2020.
- Shternshis 2017 — *Shternshis A.* When Sonia met Boris: An oral history of Jewish life under Stalin. Oxford: Oxford Univ. Press, 2017.
- Welzer 2010 — *Welzer H.* Re-narrations: How pasts change in conversational remembering // *Memory Studies*. Vol. 3. No. 1. 2010. P. 5–17. <https://doi.org/10.1177/1750698009348279>.
- Zeltser 2018 — *Zeltser A.* Unwelcome memory: Holocaust monuments in the Soviet Union. Jerusalem: Yad Vashem, 2018.
- Zombory 2020 — *Zombory M.* The anti-communist moment: competitive victimhood in European politics // *Revue d'études comparatives Est-Ouest*. 2020. № 2–3. P. 21–54. <https://doi.org/10.3917/receo1.512.0021>.

References

- Belova, O. V. (2012). Legendy o voine. Arkhetipy v sovremennykh fol'klornykh narrativakh [Folk legends about the war. Archetypes in modern folk stories]. In D. A. Redin (Ed.). *Problemy istorii Rossii, Vol. 10: Istoricheskii istochnik i istoricheskii kontekst* (pp. 227–235) (n. p.). (In Russian).
- Belyanin S. V., & Zakrevskaya, E. A. (2022) “Ty budesh' khleb brat', a ia budu palkoi bit'”: sotsial'nye funktsii narrativov o maroderstve [“If you take the bread, I will beat you with a stick”: Social functions of narratives about looting]. *Vestnik RGGU, Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, 2022(4, no. 2), 236–257. <https://doi.org/10.28995/2686-7249-2022-4-236-257>. (In Russian).
- Belyanin S. V., & Zakrevskaya, E. A. (2023) Kak istoriia stanovitsia fol'klorom: mekhanizmy fol'klorizatsii v rasskazakh o voine i Kholokoste [How history becomes folklore: Folklorization mechanisms of war and Holocaust stories]. *Fol'klor: struktura, tipologiia, semiotika*, 6(3), 61–87. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-3-61-87>. (In Russian).
- Bernstein, S. (2019). Ambiguous homecoming: Retribution, exploitation and social tensions during repatriation to the USSR, 1944–1946. *Past & Present*, 242(1), 193–226.
- Bit-Yunan, Yu. G. (2020). Roman V. S. Grossmana “Zhizn' i sud'ba” v otsenke konservativnoi otechestvennoi kritiki 1980-kh gg. [V. Grossman's novel “Life and Fate” reviewed by conservative Soviet critics in the 1980s] *Vestnik RGGU. Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, 2020(6), 12–25. <https://doi.org/10.28995/2686-7249-2020-6-12-25>. (In Russian).
- Bogatyrev, P. G., & Iakobson [= Jakobson], R. O. (1971). *Fol'klor kak osobaia forma tvorchestva* [Folklore as a specific form of creativity]. In P. G. Bogatyrev. *Voprosy narodnogo tvorchestva* (pp. 369–383). Iskusstvo. (In Russian).
- Dymshits, V., & Begun, I. (Eds.) (1999). *Gorskie evrei: Istoriia, etnografiia, kul'tura* [Mountain Jews: History, ethnography, culture]. DAAT; Znanie. (In Russian).
- Exeler, F. (2016). What did you do during the war? Personal responses to the aftermath of Nazi occupation. *Kritika*, 17(4), 805–835. <https://doi.org/10.1353/kri.2016.0050>.

- Gerasimova, I. (2016). *Marsh zhizni. Kak spasali dolginovskikh evreev* [March of life. How the Jews from Dolginovo were saved]. Corpus (AST). (In Russian).
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Librairie Félix Alcan.
- Heimo, A., & Peltonen, U. M. (2017). Memories and histories, public and private: After the Finnish Civil War. In K. Hodgkin, & S. Radstone (Eds.). *Memory, history, nation: Contested pasts* (pp. 42–56). Routledge.
- Koposov, N. (2011). *Pamiat' strogogo rezhima: Istorii i politika v Rossii* [Memory of a strict regime: History and politics in Russia]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Kostyrchenko, G. V. (2012). *Tainaia politika Khrushcheva: vlast', intelligentsiia, evreiskii vopros* [Khrushchev's secret policy: Power, Intelligentsia, Jewish question]. Mezhdunarodne otnosheniia. (In Russian).
- Kostyrchenko, G. V. (2020) *Tainaia politika: ot Brezhneva do Gorbacheva* [The secret policy from Brezhnev to Gorbachev], Pt. 1: *Vlast' — Evreiskii vopros — Intelligentsiia* [Power — Jewish question — Intelligentsia]. Mezhdunarodnye otnosheniia. (In Russian).
- Levkievskaiia, E. E. (1997). Narod bezmolstvuet? Sovetskoe bogoborchestvo glazami russkogokrest'ianina [Are the people silent? Soviet theomachism through the eyes of a Russian peasant] *Rodina*, 1997(8), 96–101. (In Russian).
- Levy, D., & Sznajder, N. (2002). *Memory unbound: The Holocaust and the formation of cosmopolitan memory*. Sage Publication.
- Lord, A. B. (2000). *The singer of tales*. Harvard Univ. Press.
- Lun'kova, E. S. (2020). Russko-belorusskie dialektnye sootvetstviia (na materiale smolenskikh, vitebskikh i mogilevskikh govorov) [Russian-Belarusian dialect correspondences (on the material of Smolensk, Vitebsk and Mogilev dialects)]. In A. F. Zhuravlev (Ed.). *Issledovaniia po slavianskoi dialektologii* (Vol. 21–22, pp. 35–56). (In Russian).
- Mitsel', M. (2007). Zapret na uvekovechenie pamiatii kak sposob zamalchivaniia Kholokosta: praktika KPU v otnoshenii Bab'ego Iara [Ban on memorialization as a way to silence the memory of the Holocaust: The CPU practice of managing commemorative practices in Babi Yar]. *Golokost i suchastnist'*, 2007(1), 9–30. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2006). Ukazateli fol'klornykh siuzhetov i motivov: k voprosu o sovremennom sostoianii problemy [Indexes for motifs and types in folk stories today]. In A. V. Rafeeva (Ed.). *Problemy strukturno-semanticheskikh ukazatelei* (pp. 31–37). RGGU. (In Russian).
- Rebrova, I. (2020). *Re-constructing grassroots Holocaust memory: The case of the North Caucasus*. De Gruyter Oldenbourg.
- Rozenblat, E. (2011). Spasenie evreev v Belarusi v gody Kholokosta: pravedniki i pravednye [Saving the Jews during the Holocaust: Righteous Among the Nations and the righteous]. In V. V. Mochalova (Ed.). *Kholokost: novye issledovaniia i materialy: Materialy XVIII Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike* (Vol. 4, pp. 69–86) (n. p.). (In Russian).
- Rozenblat E., & Elenskaia, I. (2009) Pamiat' o Kholokoste v Zapadnykh oblastiakh Belorussii [Memory about the Holocaust in the western regions of Belarus]. In O. V. Belova (Ed.). *Istoriiia — mif — fol'klor v evreiskoi i slavianskoi kul'turnoi traditsii* (pp. 153–179) (n. p.). (In Russian).
- Shternshis, A. (2017). *When Sonia met Boris: An oral history of Jewish life under Stalin*. Oxford Univ. Press.
- Welzer, H. (2010). Re-narrations: How pasts change in conversational remembering. *Memory Studies*, 3(1), 5–17. <https://doi.org/10.1177/1750698009348279>.

- Zakrevskaya, E. A. (2023). Fol'klornye modeli v ustnykh istoriiakh ob okkupatsii: stsena-rii narrativizatsii i sposoby kombinatsii motivov [Folk models in stories about the occu- pation during the Great Patriotic War. Narrativization scenarios and he ways of com- bining motifs]. *Fol'klor: struktura, tipologii, semiotika*, 6(2), 69–96. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2023-6-2-69-96>. (In Russian).
- Zeltser, A. (2018). *Unwelcome memory: Holocaust monuments in the Soviet Union*. Yad Vashem.
- Zombory, M. (2020). The anti-communist moment: competitive victimhood in European politics. *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 2020(2–3), 21–54. <https://doi.org/10.3917/rece01.512.0021>.

* * *

Информация об авторе

Екатерина Алексеевна Закревская
младший научный сотрудник,
Институт славяноведения РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский
пр-т, д. 32А
аспирантка, Центр типологии
и семиотики фольклора, Российский
государственный гуманитарный
университет
Россия, 125047, Москва, Миусская пл.,
д. 6
✉ eazakrevskaya@gmail.com

Information about the author

Ekaterina A. Zakrevskaya
Junior Researcher, Institute of Slavic
Studies of the Russian Academy
of Sciences
Russia, 119334, Moscow, Leninsky
Prospekt, Bld. 32A
Cand. Sci. Student, Centre
for Typological and Semiotic Folklore
Studies, Russian State University for the
Humanities
Russia, 125047, Moscow,
Miusskaya Sq., 6
✉ eazakrevskaya@gmail.com