УДК 172.3

«Не допуская на губительные пути»: еврейское движение и воспроизводство нетерпимости

Галина Светлояровна Зеленина
Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия

ORCID ID: 0000–0001–9411–4102
Доцент, кандидат исторических наук
Кафедра теологии иудаизма, библеистики и иудаики
Российского государственного гуманитарного университета
125993 ГСП-3, г. Москва, Миусская пл., д. 6, корп. 1, каб. 605
Тел.: +7(495) 250–64–70
Старший научный сотрудник
Школа актуальных гуманитарных исследований
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
119606 Москва, пр. Вернадского, д. 82, стр. 9
E-mail: galinazelenina@gmail.com

DOI: 10.31168/2658–3356.2022.9

Аннотация. Основываясь на эго-документах (личных и открытых письмах, мемуарах), материалах самиздата и устной истории, автор рассматривает варианты отношения активистов

еврейского движения в позднем СССР к «своим чужим», своим инакомыслящим, меньшинствам по численности или по статусу: (иудео)христианам и так называемым *ношрим*, выехавшим по израильской визе эмигрантам в США и другие страны Запада, а также к «молчаливому» большинству, не желающему эмигрировать, и к некоторым другим группам. Описываются стратегии их маргинализации и превращения во внутренних врагов, возможные закономерности и причины этой нетерпимости обсуждаются в контексте еврейской истории, советской коллективистской этики и социологии зависти. Проведенный анализ указывает на то, что в данном случае (и по меньшей мере в ряде других) виктимный опыт не воспитывает толерантности к чужим, жертвы нетерпимости с готовностью развивают собственную нетерпимость, зачастую заимствуя практики и риторику своих гонителей, и сообществу, конструирующему или возрождающему ту или иную идентичность или традицию, свойственно выстраивать границы и отсекать «своих» инакомыслящих.

Ключевые слова: еврейское национальное движение, эмиграция, эмиграция в Израиль, СССР, отказники, иудеохристиане, еврейская история, советское еврейство, советский коллектив

10 октября 2021 года в израильский Кнессет поступило обращение «сорока трех представителей русскоязычной интеллигенции» с требованием изменить Закон о возвращении и закрыть репатриацию для «внуков евреев». Письмо было написано литератором Борисом Камяновым, эмигрировавшим из Советского Союза в 1976 году, и подписано рядом бывших активистов еврейского национального (или независимого) движения (ЕНД), в том числе «узниками Сиона» Иосифом Менделевичем, Давидом Маяном, Ароном Шпильбергом. Письмо вызвало бурную и неоднозначную реакцию у публики, заметную прежде всего в русскоязычном израильском сегменте соцсетей. Среди прочих мнений об этом письме примечательна следующая интерпретация его как продукта советского прошлого его авторов:

> Во-первых, это очень советская ментальность. Видимо, хотя подписанты когда-то от нее и бежали, до конца она не выветрилась. Вечно искать какую-то «пятую колонну», которая разрушает их драгоценный порядок, — совершенно советские методы, как по мне [Назарова 2021].

Когда двадцать лет назад те же репатрианты 1970-х — Борис Камянов, Дов Конторер и другие — активно выступали в газете «Вести» с гомофобными публикациями, гей-активисты упрекали их в «неготовности принять свободу выбора других людей», проистекающей из советской тоталитарной ментальности [Kuntsman 2009: 72–85].

В статье рассматриваются аналогичные явления в истории того же сообщества — случаи неприятия позднесоветскими еврейскими активистами Других в своей среде, своих инакомыслящих, маргиналов по численности или по статусу, и превращения их во внутренних врагов — и обсуждаются возможные закономерности и причины этой нетерпимости в контексте еврейской истории, советской коллективистской этики, социологии зависти Э. Шёка и предложенной антропологом М. Дуглас четырехвариантной классификации обществ по осям group/grid.

1. О *ноцрим*

В 1977 году в Иерусалиме Союз религиозной еврейской интеллигенции из СССР и Восточной Европы выпустил брошюру «Диалог или миссионерство» Натана Файнгольда, инженера-кибернетика и художника, вхожего в круг Н. Я. Мандельштам[1], ставшего одним из первых московских *баалей тшува* и в Израиле занявшегося изучением еврейской мистики и переводами, в том числе библейских и литургических текстов. Судя по сохранившейся в архиве записке, приложенной к машинописному

[1] Татьяна Борисова вспоминает, что летом в Верее у Надежды Яковлевны «Натан Файнгольд бывал. Кричал что-то про сионизм, требовал водки, сидел в глухом отказе» [Нерлер 2015].

тексту брошюры[2], Файнгольд писал эту работу как исследование «Воздействия православия на евреев в 60–70-е годы» на стипендию Центра изучения восточноевропейского еврейства, но по жанру это несомненный полемический памфлет, далекий от научной объективности. Брошюра обличала священников еврейского происхождения «г-на М.» (Александра Меня) и «г-на А.» (Михаила Аксенова-Меерсона[3]) и их духовных чад, отрекшихся от еврейства ради получения незримого, но ощутимого «барыша» — приобщения к русской культурной элите. «Уловители душ», писал он, «изощренно жонглируют» доводами и обращают к евреям «сладостную проповедь», «используя правду в интересах лжи». Жертвы их пропаганды «расторгают Завет», «сбрасывают с себя бремя еврейства» и «переселяются из гетто гонимых и упорствующих в просторный "третий Рим"», в крестильной купели «смывают позор "вечного жидовства"» и предстают «перед благосклонным взором русской духовной элиты». Крещение для еврея, по мысли Файнгольда, является «крайней формой отступничества и ренегатства», и обращение в христианство соплеменников он считает «извращением души» и процессом «патологическим» [Файнгольд 1977: 3–5, 32, 48, 35].

Брошюра Файнгольда явилась реакцией на самиздатский сборник «Два завета: К проблеме иудеохристианского диалога в России» [Меерсон-Аксенов 1972][4] и интервью священника Александра Меня, опубликованное в московском самиздатском

---

[2] «Уважаемая Ривка! Очень прошу Вас передать г-ну Кельману продолжение моей работы. Она пока не закончена, мою тему можно продолжать и продолжать. С удовольствием займусь этим, я только вошел во вкус, если мне будет продлена стипендия. Привет г-ну Кельману. Заранее благодарю. Ваш Натан Файнгольд. 18.11.1976» [CAHJP. CEEJ. File 651].

[3] По-русски двойная фамилия дается преимущественно в этой последовательности, и, видимо, так ее знал Файнгольд (поэтому «А.»); по-английски чаще Meerson-Aksenov.

[4] Файнгольд подробно рассматривает и комментирует фрагменты из предисловия и заключительной статьи в этом сборнике, приписывая последнюю Александру Меню — ошибочно, как утверждает в своих мемуарах Михаил Агурский, заявляя, что эти отрывки взяты из его собственной не сохранившейся «религиозно-философской рукописи» [Агурский 1999: 223].

журнале «Евреи в СССР» в 1975 году [Мень 1977], а шире — на популярность христианства в еврейских кругах, пересекающихся с ЕНД.

Биньямин Пинкус в своем исследовании «возвращения к иудаизму» в послесталинские десятилетия цитирует одного из *хозрей би-тшува* и сиониста 1960-х годов Романа Рутмана: «...многие мои друзья начинали принимать крещение примерно в это время, имело место неохристианское движение, я сам был на грани крещения» [Pinkus 1991: 19–20].

Почему советские евреи оказывались на грани и за гранью крещения? Не претендуя на всестороннее рассмотрение этого вопроса в рамках данной статьи, отметим лишь, что самим фигурантам «неохристианского движения», их окружению и их исследователям православие видится первым, очевидным адресом духовных поисков советской, в том числе еврейской, интеллигенции, спровоцированных атмосферой бездуховности и всепроникающей лжи: «русское православие», отмечает Г. В. Костырченко, казалось им «чудесным островком истинной духовности в безбрежном море казенного марксизма-ленинизма и аппаратного антисемитизма» [Костырченко 2019: 24]. Крещение они воспринимали отнюдь не как отступничество, а как подвиг, шаг на пути сопротивления советскому атеистическому режиму [Костырченко 2019: 24]. Джудит Дейч Корнблат в своей книге «Дважды избранные» о евреях в православной церкви в позднесоветские годы, основываясь на рассказах информантов, пишет об идеологическом, духовном вакууме, от которого страдал каждый советский интеллектуал и который создавал у людей «готовность поверить во что-то еще» [Kornblatt 2004: 64] и «потребность укреплять свою инаковость, сохранять внутреннюю силу, чтобы оставаться собой, оставаться духовной личностью <...> и не растворяться в агрессивной советской массе» [Kornblatt 2004: 63]. Были у ищущих советских людей и другие протестные увлечения, например йога или буддизм, но для русских интеллигентов, каковыми ощущали себя евреи, воспитанные на русской классической литературе, православие оказывалось опцией номер один. Иудаизм же, напротив, не представлялся приемлемой

альтернативой. «Иудаизма почти не существовало», утверждали информанты Корнблат, «у меня не было еврейской альтернативы», «легче было стать православным», «православие было доступнее» [Kornblatt 2004: 65]. О безальтернативности православия вспоминает и Михаил Агурский:

> Принимая веру, я вовсе не делал конфессионального выбора. Для меня такого вопроса даже не было. Главное для меня была сама вера, вера в сверхъестественное откровение. Я получил ее в христианской форме через православную культуру. Никакой другой религиозной альтернативы у меня не было. <...> Еврейской альтернативы у меня тем более не было. Она просто не существовала. В пределах моего кругозора не было еврейской религиозной литературы, не было ни одного религиозного еврея, с которым я мог бы говорить. Кроме того, в пределах моего тогдашнего понимания религии иудаизм настолько мало отличался от христианства, что я не мог даже посчитать его альтернативой [Агурский 1999: 210].

Помимо худшей информированности и доступности — собеседники Корнблат в Москве знали лишь одну синагогу — иудаизм проигрывал эстетически: «Синагога неэстетична. И там были только старики. Правда, в церкви были только бабушки. Но, по крайней мере, там был эстетический элемент, ощущение тайны, пожалуй» [Kornblatt 2004: 106], — и духовно, или интеллектуально: «...синагога там [в Ленинграде] была очень слабая в духовном плане. А в церкви были очень глубокие люди» [Kornblatt 2004: 141]. Эта неприязнь к синагоге с ее «старыми, безобразными и грязными» идишеязычными завсегдатаями [Светов 1985: 107], один из аспектов отвращения к местечковому прошлому и местечковости как комплексу ментальных и поведенческих особенностей и вероятная причина неприятия иудаизма как религии, прослеживается по многим другим источникам: устной истории, эго-документам, литературе [Зеленина 2017]. И наконец, в советских синагогах не было — или еврейская интеллигенция не знала — харизматичных лидеров, способных и желающих увлечь

за собой, как священники Александр Мень или Дмитрий Дудко [Kornblatt 2004: 53–54].

Поскольку крещение в православие, как правило, подразумевало самоопределение прежде всего как российского интеллигента, не предполагающее эмиграции в Израиль (хотя были важные исключения — собственно иудеохристиане), пересечение еврейско-христианского круга с отказническим должно было быть незначительным; скорее, имело место взаимное отталкивание, в том числе и активное неприятие православными или «демократически» настроенными «русскими интеллигентами» еврейского происхождения борцов за эмиграцию. Харьковский активист Владимир Левин рассказывал, как его интеллигентский либеральный круг, состоящий в основном из евреев, отвернулся от него, как только он надел маген-давид: «Евреи сказали: да ты... таких... да вас резать надо! Да вы ж предатели родины! Да ты ж предатель русского народа! Мы спасаем русскую культуру, а ты — а вы... таких терпеть не надо»[5]. Глубоко омерзительный портрет отказника Саши создает в своем «неофитском» (по словам автора) романе «Отверзи ми двери» (1974–1975), снискавшем горячую похвалу А. И. Солженицына [Солженицын 1991], писатель, диссидент, крестник священника Д. Дудко Феликс Светов [Светов 1978]. Очевидно, что автор солидарен с некоторыми своими персонажами, обвиняющими эмигрантов в неблагодарности и хапужничестве («бежите, шкуру спасаете, еще наплевать хотите на все, что здесь оставляете») и желающими им поскорее уехать, чтобы больше не «отравляли воздух». Физически неприятный — упитанный и вульгарный стиляга («рука у него была тяжелая с перстнем на толстом пальце, здоровенный такой малый. В американских джинсах»), описываемый через зоометафоры («красавец <...> с бараньими глазами»), он некрасиво и невоспи-

[5] В пересказе Шмуэля Этингера на Симпозиуме по положению советского еврейства и еврейскому движению 1974 г. [CAHJP. CEEJ. File 960-I.1. P. 39–40]. На другом заседании того же симпозиума был зафиксирован гораздо более радикальный анонимный отзыв о русской интеллигенции: «Вы знаете, русский интеллигент относится к людям другой национальности, как к собакам» [CAHJP. CEEJ. File 960-I.2. P. 25].

танно ест («кусок колбасы намазал маслом, старательно вытер рот рукой»), пристает к женщинам и говорит им гадости, проклинает Россию и русских, муссирует еврейские страдания, а под конец избивает главного героя.

Еврейские активисты тоже признают, что пересечения незначительны: опасности движению и опасности Израилю иудеохристиане не представляют. «— Их много — иудеохристиан? — В Москве их несколько десятков, может быть, больше, но это все чуждое движение», — утверждает некто К. М. на встрече в Иерусалимском университете, посвященной национальному самосознанию современного русского еврейства, в 1971 году[6]. Тот же Натан Файнгольд отмечает статистическую пренебрежимость иудеохристиан:

> ...верно и то, что те евреи, в которых просыпается религиозное чувство, в подавляющем большинстве обращаются к вере своих праотцев. И лишь малая часть переходит в христианство, ищет истину в суфизме <...>, в теософии <...>, в антропософии <...>, в зенбуддизме, учениях санкхьи и йоги...

Не следует

> преувеличивать перспективы иудеохристианского миссионерства в Израиле <...> Назвать это цепной реакцией было бы преувеличением. Большинство евреев, ищущих Б-га, находят истинный путь, путь к вере своих праотцов и своих пророков. Порукой тому — свойственное почти всем евреям чувство недозволенности крещения, впитанное с молоком матери отвращение к измене вере.

Его борьба не столько практическая, сколько принципиальная; Файнгольда скорее возмущает сам факт, чем тревожат его последствия: «...если бы миссионерские усилия выкрестов увенчались даже и нулевым результатом, разве сам факт — вы-

[6] CAHJP. CEEJ. File 960-II.3. P. 46.

кресты на Святой Земле! — не оскорбителен для памяти тех, кто молился о возвращении в Сион и умер за веру» [Файнгольд 1977: 27, 46–47].

Но деятели еврейского движения в Советском Союзе, очевидно, беспокоились, что соблазн крещения отнимает у них потенциальных сподвижников: активные и антисоветски настроенные евреи, вместо того чтобы идти в синагогу и стремиться в Израиль, шли в церковь и оставались в России — «безразличные к самой идее мирового сионизма», как писал А. Эльсони в своем докладе, подготовленном к симпозиуму «Еврейская культура в СССР: состояние и перспективы» (1976). Эльсони обличал евреев,

> умиленно принявших христианство, буддизм, индуизм и черт знает что еще, и евреев, пытающихся «дополнить», «улучшить» иудаизм — религию-де «сугубо этническую», «ограниченную», «окаменевшую» — элементами других верований и философских систем,

указывая, что это ведет к потере связи с еврейством. Он осуждал «полный индифферентизм» по отношению к иудаизму и «судорожные попытки заполнить "религиозный вакуум" иными, ни генетически, ни сущностно, ни символически даже не связанными с ним инокультурными верованиями, ритуалами и философско-этическими учениями» как «глубинные причины растущего безразличия множества реальных и потенциальных эмигрантов к самой идее мирового сионизма, к культуре Израиля, — а, значит, и желания их жить где угодно и как угодно, лишь бы не в еврейском государстве» [Эльсони 1978: 377–378].

По своей интонации и содержанию доклад Эльсони полностью созвучен большинству докладов на симпозиуме: по своему жанру это не научные сообщения в конвенциональном понимании, а либо констатации фактов и своих соображений по их поводу, либо программы того, как эффективнее обратить советских евреев в сионизм и убедить репатриироваться в Израиль. Собственно религиозно-культурную тему вслед за Эльсони разрабатывал

московский религиозный активист Илья Эссас[7] в докладе «Иудаизм или эллинизм? (Какая культура нужна советским евреям?)». Демонстрируя подход авторитарный, исключающий и конструктивистский, — докладчик сам определяет, какая культура потребна советским евреям, и таковую призывает строить, а все прочие варианты — элиминировать, — Эссас утверждал, что европейская, мировая культура — это эллинизм, чуждый евреям, от которого нужно тщательно дистанцироваться. Можно знать и любить европейскую культуру, «но как другую культуру»: «...мы <...> не должны создавать те формы культуры, которые откроют дверь эллинизму, не должны допускать идеи, которые могут толкнуть на губительные пути. <...> ...мы должны строить элементы подлинно еврейской жизни» [Эссас 1978: 381]. Эссас же, как вспоминает Михаил Членов, не допустил, чтобы оргкомитет симпозиума принял доклад иудеохристиан о христианстве как современной реализации сионизма в Советском Союзе [Членов 2004; Членов 2006: 251].

Примерно в то же время Эссас обращался к Брюссельской конференции «В защиту советского еврейства» (1976), сетуя на то, что духовные потребности советских евреев могут быть удовлетворены книгами по христианству, написанными или переведенными на понятный им русский язык, в то время как иудаизм с его текстами находится «практически вне сферы понимания русских евреев» — и это «трагично»: «...трагично думать, что потенциальные лидеры и активисты русского еврейства обращаются в христианство». В связи с этим он призывал принять соответствующие меры: переводить литературу по иудаизму, написанную ортодоксальными авторами, делать религиозные передачи на «Голосе Америки» и «Коль Исраэль» и активизировать очную пропаганду — повысить численность «ортодоксальных евреев, посещающих СССР в качестве туристов <...> не менее

[7] И. Эссас вел религиозный отдел в журнале «Евреи в СССР», а во второй половине 1970-х годов стал определять содержание «культурного приложения» к журналу — «Тарбут»; по словам первого редактора «Тарбут» Феликса Дектора, Эссас сделал журнал «абсолютно клерикальным» [Чарный 2018].

двух туристов в неделю» и обязать их «проводить встречи с советскими евреями и наставлять их касательно возможности вести жизнь ортодоксального еврея в современном обществе» [Essas 1980: 12–13].

Аналогичную программу срочного и массированного миссионерства среди советских евреев заявлял и Файнгольд, требуя

> резко поднять уровень религиозного воспитания еврейского народа в Государстве Израиль и в галуте. Что же касается русского еврейства, то, как мы видели, оно более, чем любая другая часть нашего народа, нуждается в неотложной духовной помощи, которая откроет ей доступ к священному наследию дома Израиля [Файнгольд 1977: 51].

Имели место попытки оказания «духовной помощи» в файнгольдовском понимании — в виде дискредитации христианства. В 1985 году Пинхас Гиль, сотрудник издательства «Шамир», детища того же Союза религиозной интеллигенции из Восточной Европы, который издал брошюру Файнгольда, выпустил свой перевод *Толдот Йешу*, раннесредневекового еврейского контревангелия, включающего талмудические и мидрашистские предания, где Иисус из Назарета предстает преступником и грешником, колдуном и лжемессией, который был ненавидим народом и плохо кончил[8]. В предисловии «От переводчика» Гиль солидаризируется со своим источником, экстраполируя его враждебность к основателю христианства на эту религию во всех ее проявлениях, более того — представляя эту враждебность как неотъемлемый компонент еврейской ментальности:

> ...еврейский народ всегда — с момента возникновения христианства и по сей день — с глубочайшим презрением относился к этой религии, рассматривая христианскую догму как нагромождение глупостей и несуразностей, а христианскую мораль — как лживую и лицемерную [Гиль 1985: 5].

---

[8] Я благодарю Вениамина Лукина, обратившего мое внимание на это издание.

Задача же перевода — отвратить от христианства бывших соотечественников:

> Настоящий перевод предназначен в первую очередь для тех русскоязычных евреев, которые <...> совершенно незнакомы с великими духовными ценностями иудаизма <...>, но зато нередко с уважением <...> относятся к христианству <...>. Думается, что нашим читателям небезынтересно будет узнать, как относились их предки к Йешу и основанной им религии [Гиль 1985: 7].

Впоследствии, в начале 2000-х годов, когда угроза массового обращения в христианство, если она и ощущалась ранее, уже точно перестала быть актуальной, в интервью, проводимых бывшими активистами ради увековечивания истории движения, эту проблему вспоминали по-разному.

Есть примеры отношения совершенно спокойного. Преподаватель иврита Моше Палхан дружил с братом священника Александра Меня Павлом: они вместе служили на Кубе, вместе учили и начали преподавать иврит, только Мень — христианам. Об этом спокойно рассказывают в интервью Юлию Кошаровскому брат Палхана, Израиль Палхан, и Михаил Членов. Сам Кошаровский заявляет, что «каждый человек имеет право на свободу мировоззрения, и не это определяет его принадлежность к еврейству. Он может думать, как угодно. Важно, что внутри себя он считает себя евреем» [Зильберг б. д.]. Юлий Эдельштейн объясняет, что его отец стал священником не только потому, что не являлся галахическим евреем (хотя важно, что рассказчик ощущает потребность приводить это оправдание), но и потому, что встретил харизматичных, мужественных, глубоких священников, таких как А. Мень, Д. Дудко, Николай Эшлиман, а сам Юлий решил, что христианство — это не его, к тому же в его кругах, отказных кругах, уже были яркие и отважные люди, склоняющиеся к иудаизму; то есть он практически описывает выбор между христианством и иудаизмом, где христианство — вполне приемлемая альтернатива [Эдельштейн 2007]. Эйтан Финкельштейн, хотя и называет себя еще применительно к 1960-м годам «традицион-

ным евреем», не обвиняет Меня за сам факт «выкрещивания» и священства, а критикует его как будто с объективных позиций. Он пренебрежительно характеризует Меня как «популяризатора» (а не «религиозного философа»), пользовавшегося любовью «неустроенных русско-еврейских интеллигентов, по большей части женщин», упрекает его в том, что ему не удалось изменить церковь, что он утверждал, будто в церкви нет антисемитизма, а это не соответствовало действительности[9], и в том, что в итоге многие его последователи ушли из христианства. В то же время он отмечает положительные стороны Меня (добрый и отзывчивый) и не осуждает всех евреев-христиан как категорию. Позиция Финкельштейна — это пример дистанцирования, лишенного, однако, полного отчуждения и превращения христиан во внутренних врагов [Финкельштейн 2004]. Но в той же серии интервью Ю. Кошаровского с бывшими отказниками и активистами встречаются и случаи безоговорочного осуждения:

> ...в то время нонконформист должен был быть религиозным. <...> ...многие из моих друзей, близких, и немало было среди них евреев, ушли тогда в христианство, ушли под влияние Ме́ня. И у меня возникло очень сильное неприятие того, что с моей точки зрения представлял собой этот нонконформистский конформизм. Более того, у меня произошло несколько прямых личных столкновений с «ме́нями». <...> ...в России свой особый путь — там из нафталина извлекли доброго выкреста (Улицкая и т. п.). Им, очевидно, не сообщили, что это дитя производили на свет многократно, но оно всегда было мертворожденное. <...> Никогда у евреев выкрест не был евреем. Точка. Всегда в России и в самые тяжелые времена даже для нерелигиозных евреев выкрест был предателем. <...> Еврей — это тот, у кого дети евреи. Выкрест, это человек, у него нет ничего общего с евреями. Он может быть гениальным, как был Пастернак, и, к сожалению, с антисемитскими сентенциями, как в «Докторе Живаго» [Зильберг б. д.].

---

[9] Миф о том, что церковь верна принципу «нет ни эллина, ни иудея» и свободна от антисемитизма, бытовал и помимо о. Александра Меня [Костырченко 2019: 25].

> ...Сережи Рузера, который в то время уже достаточно хорошо владел ивритом, получив тем самым доступ к иудаизму, <...> но предпочел христианство — религию освободившихся от заповедей Торы и еврейства, тем самым подрывающую самые основы сионизма. <...> Меня особенно поразило его идеологическое двуличие. <...> ...солдатский магендовид, на обратной стороне которого он выгравировал крест. <...> ...мне было трудно поверить Эссасу, говорившему, что он иудеохристианин и якобы занимается миссионерством. Были времена, когда евреи не предавали веру отцов даже под угрозой смерти — и это тысячи лет хранило наш народ. А те, кто из корыстных побуждений, и тем более добровольно, приняли другую религию — история стерла их имена из нашей Книги [Ханин 2009].

Будучи вполне объяснимым в традиционной еврейской среде, где оно передавалось из поколения в поколения и фиксировалось в литургических текстах, категорическое неприятие христианства у евреев ассимилированных, недавно осознавших себя евреями, причем далеко не всегда религиозными, требует объяснения. С евреями-христианами их роднили антисоветские настроения и духовные поиски; некоторые религиозные активисты и сами прошли через христианство. Часть гонителей видела в иудеохристианах угрозу создаваемой ими общине и движению, но некоторые осуждали и осуждают их экзистенциально, вне политики. В чем причина? Если отсутствует ущерб или его угроза, другая наиболее очевидная причина социального конфликта и неприятия — зависть.

Немецкий социолог Гельмут Шёк, который в своей книге «Зависть: теория социального поведения» (1966) предлагает считать зависть универсальной эмоцией и мотивацией, стоящей за множеством социальных и культурных явлений от первобытной религии до современной политики, от сиблингового соперничества до преступлений на кампусах, утверждает, что зависть всегда «бескорыстна»: завистник не хочет присвоить себе те предметы или свойства, которым завидует, но хочет, чтобы объект зависти их лишился; вариант проявления зависти — об-

остренная забота о равенстве, в том числе обсессивное слежение внутри сообщества за тем, чтобы никто не выделялся.

Ненавистники выкрестов как будто ни в чем им не завидуют, более того, отмечают, что завидовать нечему: «Прагматически, на социальном уровне, прозелит <...> ничего не приобретает», — пишет Файнгольд, однако дальше выясняется, что как раз на социальном и приобретает, интегрируясь в «третий Рим», в «русскую духовную элиту», в «высший слой русской интеллигенции», из которого состоит паства «о. Александра М.» [Файнгольд 1977: 5–7]. «Барыш в иных сферах», как Файнгольд характеризует цель — или побочный продукт — крещения, принижая его дополнением «обретенные удобства», это, в терминологии П. Бурдье, «символический капитал». И хотя самим неофитам-иудеям, тем более уже покинувшим Россию, этот капитал, казалось бы, не мог пригодиться, обретение его другими представителями советской еврейской интеллигенции, «своими чужими», тревожило и возмущало.

Сила зависти пропорциональна близости к объекту зависти — совсем незнакомым людям не завидуют, и зависть чаще возникает при небольшом неравенстве, чем при масштабном, когда недосягаемость уже очевидна и завистник принимает ее как данность [Шёк 2008: 99]. Помимо Г. Шёка это наблюдение делали и другие тонкие аналитики социальной психологии, например Лидия Яковлевна Гинзбург, так комментировавшая в записных книжках услышанный разговор: «Для зависти разговаривающие слишком незначительны по положению. Зависть есть, но совершенно абстрактного порядка. Младший дворник конкретно завидовал старшему дворнику, но домовладельцу он завидовал абстрактно» [Гинзбург 1991: 60]. Более вероятная зависть к близким, «своим чужим», коррелирует с большей враждебностью к ним же. Катриона Келли, предлагая вместо попперовского «закрытого общества» описывать советское общество и сообщества внутри него с помощью четырехвариантной модели сильная/слабая группа (group, внешняя граница) и сильная/слабая решетка (grid, внутренняя иерархия или структура), разработанной

антропологом Мэри Дуглас и другими [Mamadouh 1999][10], отмечает, что «замкнутые неформальные группы [внутри советского общества] являли собой классические примеры “анклавных” обществ (неиерархичные внутри, но ожесточенно ограждающие себя от чужаков)», при этом члены такой группы были скорее готовы «принять совершенно постороннего, чем того, кто является для них посторонним лишь отчасти (так называемый “свой чужой”). Относительная проницаемость советских диссидентских кружков для иностранцев (но не для чужаков из других советских городов) иллюстрирует эту особенность» [Келли 2009]. Отказное сообщество, чей «анклавный» характер (сильная группа / слабая решетка) требует отдельного обсуждения, будучи враждебно к «своим чужим», не просто открывало двери, но стремилось общаться с иностранцами (воспринимая их в том числе как ценный ресурс) и поддерживало контакты с совсем другими инакомыслящими — украинскими или русскими националистами[11]. Почти ту же мысль — что дальних приняли бы скорее, чем «своих чужих» — высказывали братья Григорий и Исай Гольдштейны, члены оргкомитета симпозиума «Еврейская культура в СССР», описывая вышеупомянутый скандал с недопущением доклада иудеохристиан; их критическое отношение к подобной

---

[10] «Такой способ понимания социальных отношений потенциально более продуктивен и, без сомнения, более “антропологичен”, чем поляризация “открытое общество/закрытое общество”» [Келли 2009].

[11] В разных выпусках самиздатовского журнала «Евреи в СССР» выходили интервью с ведущими русскими националистами и другие их материалы (см., например, вып. 7–8 (1974), 14–15 (1977)). У этих материалов, по-видимому, была своя задача: пробудить национализм у своих читателей — либо по аналогии, либо от противного (страха перед русским национализмом), причем русские националисты, как и еврейские активисты, поддерживали отъезд евреев в Израиль. М. Скуратов в статье «Русский национализм и сионизм», републикованной в «Евреях в СССР», вып. 14–15, писал: «Большинство русских националистов приветствуют эмиграцию евреев в Израиль. Только еврей, с гордостью заявляющий о себе, что он еврей, и считающий Израиль своей родиной, заслуживает уважения. Тогда как еврей, маскирующийся под русского, ни на что иное, кроме презрения и подозрений, рассчитывать не может» [Скуратов 1978: 102].

политике, возможно, обусловлено их внеположностью московской отказной среде — Гольдштейны жили в Тбилиси[12]:

> ...вместо того, чтобы принять эффективные меры к восстановлению и сохранению всех докладов, что практически означало переправку их в Израиль, члены оргкомитета жарко спорили о том, допускать ли к участию в симпозиуме иудо-христиан представить свои доклады. Если бы советское министерство культуры вдруг пожелало прислать на симпозиум своих представителей с докладами, то вряд ли кто-либо из членов оргкомитета возразил бы. Пожалуй, даже кагебешников допустили бы при условии, что не будут мешать. А вот с иудо-христианами скандал получился. Постановили, что нет места советской иудо-христианской культуре в советской еврейской культуре. Как будто нашли место еврейской культуре в советской культуре![13]

Ко второй мысли, латентно выраженной в этом пассаже: что опыт дискриминации (нет места еврейской культуре в советской культуре) не способствует толерантности, а лишь дискриминации к «своим чужим», — мы обратимся ниже.

2. О *ношрим*

То же чувство «бескорыстной зависти», трудноотделимое от праведного гнева, диктовало многочисленные письма в осуждение и против оказания помощи так называемым *ношрим* — «отпавшим», или «прямикам», то есть тем, кто выезжал из СССР по израильской визе, но из пересадочного пункта в Вене направлялся в Северную Америку или оставался в Европе. Эта практика установилась в 1971–1972 годах, в Вене открылись офисы ХИАСа

---

[12] Сходное наблюдение об особенной, отличающейся от рижской, «фанатичной» атмосфере в московских отказных кругах, полной «неприемлемости и нетерпимости ко всему, что не было связано с Израилем», принадлежит рижской отказнице Гесе Камайской [CAHJP. CEEJ. File 627. P. 2–3].

[13] CAHJP. CEEJ. File 1003. P. 2.

(Hebrew Immigration Aids Society) и Джойнта, организаций, оплачивавших желающим дорогу в США и помогавших с устройством на месте. Число тех, кто намеревался поменять страну назначения, скачкообразно росло, к середине 1970-х *нешира* сравнялась с *алией*, а к концу — превзошла ее в два раза. Год за годом в страны Запада попадали две трети всех евреев — эмигрантов из Советского Союза [Кошаровский 2007а]; статистика неширы, как и статистика еврейской эмиграции в целом, происходит из разных источников и зачастую противоречива [Ro'i 2012a: 7–10], но все же *ноширим*, безусловно, лучше поддаются учету, чем евреи-*ноцрим*. Впрочем, среди первых, вероятно, было некоторое количество вторых, возможно, с приставкой «лже-»; по крайней мере, израильские аналитики неширы предположили между ними неявную связь. Увидев в статистике ХИАСа некоторое число нееврев (например, в 1973 году 1284 человека), каким-то образом выехавших из СССР по израильскому вызову, авторы анатилического отчета заключили следующее: «Возможно, что среди 1284 "нееврев" есть и "кошерные" евреи, которые представились христианами чиновникам ХИАСа, с тем чтобы попасть в нееврейские миграционные лагеря и оттуда эмигрировать в Германию или другие европейские страны. То есть среди этих эмигрантов есть также евреи, которые намеренно ходят отмежеваться от своей еврейской идентичности»[14]. Даже не принятие христианства, а фиктивное отнесение себя к христианам воспринимается как отказ от еврейства, усугубляющий отказ от Израиля.

Рост *неширы*, как суммирует Г. В. Костырченко, свидетельствовал о том, что религиозный и идейный «моменты лишь поначалу превалировали в мотивации массового исхода евреев из СССР, тогда как затем он все больше подпитывался прагматическим стремлением многих из них попасть в самую экономически развитую, богатую, комфортную и безопасную западную страну» [Костырченко 2019: 170]. Первый тезис вызывает сомнения: скорее, идеологический и религиозный «моменты», по крайней

[14] CAHJP. CEEJ 1103. P. 110.

мере у младшего поколения, лишенного их с детства, появились уже позже, с развитием еврейского движения, и эмиграция на рубеже 1960–1970-х годов была мотивирована прагматическими стремлениями не меньше, чем впоследствии; разница состояла скорее в отсутствии очевидной возможности эмиграции в США или по крайней мере информации о таковой. Но нас будет интересовать не причина *неширы*, а реакция на нее.

У некоторых людей в отказных кругах массовая переориентация на Америку вызывала недоумение и сожаление: «Все же этот вопрос с неширой производит впечатление повального и заразного безумия», — писала в начале 1980-х годов корреспондентка Григория Фреймана: вокруг нее все учили иврит и Тору и клялись, что собираются только в Израиль, — и обманывали[15]. Активисты борьбы за эмиграцию занимали, как правило, более категоричную позицию в отношении *ношрим*. В осуждении *неширы* важную роль играли прагматические опасения компрометации движения и снижения шансов на выезд для новых желающих: «рост числа ношрим может привести к прекращению советскими властями еврейской эмиграции» [Ингерман 1980: 148], «советские власти пользуются неширой для закрытия дверей вообще», «прямик, едущий в США, закрывает своим родичам всякую возможность выехать из СССР»[16], — а также справедливое возмущение циничным использованием ресурсов движения в своих личных целях («мы в Израиле делаем вызовы от однофамильцев по просьбам прямиков, но не получаем ни слова благодарности» [Там же]) и тем, что *ношрим* занимают место *олим*, ведь квота на эмиграцию одна, и та невелика. Впоследствии выяснилось, что советскому руководству *нешира* не мешала, а наоборот, была удобна[17], однако непонятно, кто из активистов

---

[15] CAHJP. ARS. Box 22. File 058–029.

[16] Письмо Александра Воронеля Юлию Китаевичу, б. д. [Archiv FSO. F. 214. S. p.].

[17] Лея Словина, работавшая в 1970-х годах в Сохнуте, утверждала в интервью Ю. Кошаровскому, что *нешира* никак не мешала алие, советским властям это было неважно (они выпускали определенное количество человек ради договоренностей с США) и даже выгодно — тем самым они успокаивали своих

считал так на тот момент (ведь в общении с ними власти говорили обратное); некоторые, как Ю. Кошаровский, и впоследствии продолжали думать, что *нешира*, а не Афганистан, виновна в резком сокращении выезда в первой половине 1980-х годов [Кошаровский 2007б]. Между лидерами движения и представителями помогающих им или курирующих их израильских структур (Сохнут, Лишкат га-кешер) с 1976 года развернулась полемика о том, нужно ли бороться с *нешировой*, и если нужно, то каким образом. Подписывались открытые письма с требованиями закрыть отделение ХИАС в Вене и тем самым отобрать у эмигрантов практическую возможность ехать в Америку [Щаранский б. д.] или лишить будущих *ноширим* безвозмездной материальной помощи, выдаваемой в голландском посольстве [Ингерман 1980: 147–149]. Как фантастический, но желательный рассматривался план насильно загонять эмигрантов из СССР в Израиль («пломбированный вагон» до Израиля), а также труднодостижимая (поскольку оказывающие основную финансовую поддержку и движению, и абсорбирующим израильским структурам американские организации и отдельные доноры выступали за эмиграцию из Советского Союза в любом направлении с целью спасти евреев как евреев и не считали Америку, куда когда-то приехали из Восточной Европы их предки, второ-

---

арабских союзников, говоря, что на самом деле большинство едут не в Израиль [Словина 2005]. Яков Кедми, с 1978 года работавший в Лишкат га-кешер, высказался в том же ключе: «[Советские руководители] даже использовали это [неширу] в своих интересах. Мол, разговоры о национальном возрождении, национальном движении и исторической родине — это сказки. Речь идет просто об эмиграции. <...> КГБ использовал это для своих оперативных целей [то есть тем самым вывозил за рубеж своих агентов]. В целом такой порядок больше соответствовал интересам советских властей, нежели им противоречил» [Кедми 2004]. Подтвердил свои изначальные предположения и Натан Щаранский: «Я считал, что Советскому Союзу абсолютно безразлично, куда они едут. <...> ...известный советолог Барух Гур заявил недавно на встрече, посвященной сорокалетию алии, что теперь можно с определенностью сказать — в отличие от того, что они думали раньше, — что для Советского Союза это никогда не имело значения. <...> Во всех спорах <...> я говорил, что всё это ерунда, что для Советского Союза это не имеет никакого значения» [Щаранский б. д.].

сортным направлением) перспектива договоренностей с другими странами, чтобы те впускали советских эмигрантов не сразу по их выезде из Союза, а лишь после пребывания в Израиле[18]. Выдвигались требования более мягких агитационных и воспитательных мер — сионистского убеждения[19] и просвещения [Ингерман 1980: 145–146][20], и предпринимались самостоятельные усилия в направлении еврейского просвещения именно в связи с проблемой *неширы*[21]. Были и письма против репрессивной политики, в защиту «свободы выбора» эмигрантов, где утвер-

---

[18] Кузнецов Э. Психологические особенности неширы. Выступление на Второй конференции израильской ассоциации по славянским и восточноевропейским исследованиям. 29.06.1979 [Archiv FSO. F. 30.45. P. 330–331].

[19] См., например, брошюру Эйтана Финкельштейна «Как уехать из СССР», которая позиционирует себя как сборник практических советов для уже решившихся на репатриацию («...брошюра предназначена не для того, чтобы агитировать за выезд, она рассчитана на тех, кто уже принял решение выехать из СССР в Израиль»), но на самом деле содержит агитацию за эмиграцию из СССР вообще (с. 14–15) и именно в Израиль (чьи достоинства превозносятся, в то время как другие страны описываются как более трудные для абсорбции, с. 21) и призывы заниматься подобной агитацией среди своих родных и близких [Финкельштейн 1984].

[20] Звучали требования улучшить качество пропагандистского вещания из Израиля, чтобы оно было сопоставимо с американским. Параллельно Сохнут разрабатывал план, инициированный Леей Словиной, организовать пропаганду уже в Вене, и с этой целью туда отправили целый штат сотрудников Сохнута.

[21] Вениамин Файн, представитель «культурнического» крыла движения, вспоминает, что стал заниматься переводами и самиздатом, чтобы остановить неширу: «Для меня отправной точкой [в культурнической деятельности] была “нешира”. Вначале все было хорошо, шла алия, а потом начало увеличиваться количество тех, которые оставались в Вене и ехали в другую сторону. Я думал, что с этим надо что-то делать. Первым моим побуждением было — объяснить: надо написать письмо и объяснить им, что то, что происходит, — это безумие. И мы с Розенштейном написали письмо-воззвание. Мы распространяли его в Москве, оно было опубликовано в Израиле. Письмо, нужно сказать, было довольно наивным. Потом я понял, что этого недостаточно, что нужно делать что-то более глубокое. Я вспомнил, что Эйнштейн писал что-то про сионизм. Мы с Розенштейном встретились и перевели 15 его статей с английского на русский» [Файн 2007].

ждалось, что главное — дать людям выбраться из Советского Союза, не следует никого загонять в Израиль насильно[22].

Примечательно, что и авторы последних выказывают свое презрение к *ношрим*, умея подчеркнуть при этом собственное благородство. Так, в письме против закрытия ХИАС, то есть за продолжение поддержки евреев, едущих из Вены в США, содержатся соображения о причинах подобного эмиграционного выбора: он объясняется нравственной слабостью или низостью и противопоставляется другой, достойной, эмиграции: «...еврейская эмиграция весьма пестра по своему составу. Наряду с идейными и убежденными людьми много колеблющихся <...> имеются и неудачники, пытающиеся эмиграцией исправить свои обстоятельства, и откровенные хапуги». Призыв к великодушию подкрепляется вписыванием себя в еврейскую традицию: «Моисей не отмахивался от толпы рабов, выведенных им из Египта» [Ингерман 1980: 164].

Рассуждения о циничном прагматизме («они едут за длинным рублем, а мы за идеалами» [Чернобыльская 2011: 151], «те, для кого вопрос мяса и колбасы — главный жизненный вопрос»[23]) и сомнительном моральном облике *ношрим* («менее разборчивые не думают и не смущаются»[24]) зачастую подкрепляются политическими предостережениями о вреде *неширы* для еврейского движения и для Израиля и численно преобладают над высказываниями в защиту свободы выбора. Обличители *ношрим* возмущаются их цинизмом и обманом всех и вся. Эдуард Кузнецов в речи 1979 года обрисовывал пропасть между образом героических советских евреев-сионистов и 70 % «ношряков» с «хитрым блеском в глазах»[25]. Александр Воронель в переписке со своим

---

[22] Письмо А. Лунца, В. Слепака, Н. Щаранского: «Мы писали, что все собираемся ехать только в Израиль, что мы сионисты, но считаем, что еврейское государство не должно закрывать евреям какие-либо двери. Мы хотели бы, чтобы все приехали в Израиль по положительным причинам и т. д.» [Щаранский б. д.]

[23] CAHJP. ARS. Box 14B. S.n. [Gimelstein]. P. 119.

[24] CAHJP. CEEJ. File 864.

[25] Archiv FSO. F. 30.45. P. 330.

корреспондентом, находящимся как раз в США, по вопросам помощи Игорю Губерману комментировал проблему *неширы* так:

> Я не вижу никакой возможности предотвратить *обман, который является обычной манерой поведения в этой среде*, и я не вижу возможности помешать советским евреям обращаться в католицизм, православие, немецкую культуру (для визы в ФРГ) и даже к Организации Освобождения Палестины, поскольку по своим моральным качествам они на это способны. Если Вы так озабочены этой опасной возможностью, Вы должны признать, что Сохнут прав в своем стремлении загнать их всех в Израиль, ибо это, действительно, единственное средство удержать их от *морального падения*, но тогда вся эта нечисть сядет нам на голову в Израиле[26].

Отказавшихся от Израиля активисты движения осуждали ровно в той же риторике, в тех же категориях, в каких советская пресса осуждала их самих, — в категориях этических, как предателей и корыстолюбцев: «демонстрируют наплевательское отношение к нашим национальным задачам»[27], «...эти люди <...> вольные беглецы, променявшие свою национальную гордость на перспективу более высокого материального благополучия» [Ингерман 1980: 343], или, как впоследствии суммировал Юлий Кошаровский, сам категорический противник *неширы* и сторонник борьбы с ней,

> выезд по израильским документам на благополучный Запад выглядел в глазах многих сионистов как акт предательства национальных интересов и кощунственное посягательство на алию <...> Они беззастенчиво и с вредом для алии этой [проложенной нами] дорогой пользовались [Кошаровский 2007б].

Во многих случаях эти обличения несвободны от ревнивого воображения более привлекательных материальных и профессиональных перспектив абсорбции в странах Запада и требова-

---

[26] Письмо А. Воронеля Ю. Китаевичу. 8.3.1980. [Archiv FSO. F. 214. S. p.].

[27] Ю. Кошаровский цитирует свои собственные аргументы 1976 года из отчета о поездке в СССР Инид и Стюарта Вертман [Кошаровский 2007б].

ний перераспределить средства в свою пользу — в пользу «правильных» эмигрантов, активистов алии: «мы бы хотели привлечь ваше внимание к необходимости лишить *ноширим* материальной поддержки, получаемой ими еще в Советском Союзе», «мы также думаем, что было бы справедливо и морально оказывать большую материальную поддержку тем, кто выезжает в Израиль»[28], хватит «финансировать поиски ими комфортабельного и теплого местечка»[29]. «Неширу легко объяснить», — высказывает свое мнение репатриант из Киева Эммануил Диамант в интервью о собственной абсорбции, в котором вопросов о *нешире* и *йериде* не задавалось, то есть, по всей видимости, он сам решил затронуть эту тему.

> Сегодня в Израиле нелегко быть потребителем. Все места у кормушки заняты. Так зачем сюда ехать? Есть же более развитые страны, есть Америка — самая дорогая и самая теплая стенка. Уж там среди 200 миллионов найдешь себе место. И будешь шофером такси, зато будешь зарабатывать и будут две машины стоять возле дома [Дымерская-Цигельман 1978].

В разговоре о *нешире* в позднейших источниках — интервью и воспоминаниях 2000-х годов — негативные оценки даже непримиримых борцов с ней (таких как Ю. Кошаровский) смягчены прошедшим временем и переломом конца 1980-х годов, когда визовую политику изменили таким образом, чтобы эмигранты не могли из города, где делали пересадку, Будапешта или Бухаре-

---

[28] Письмо активистов Ю. Кошаровского, В. Лазариса и др. к еврейским лидерам и руководству ХИАС и Джойнта от 1976 года. Ю. Кошаровский цитирует его по статье: Активисты алии занимают позицию // Бюллетень Комитета ученых при израильском «Общественном совете в поддержку советских евреев». № 95. 15 октября 1976 года [Кошаровский 2007б]. Под заголовком «Отказники обеспокоены “неширой”» письмо было опубликовано в газете «Наша страна» 5 октября 1976 г.

[29] Письмо узников Сиона М. Дымшица, И. Менделевича, Д. Черноглаза и др., цитируется по статье «Активисты алии занимают позицию» [Кошаровский 2007б].

ста, отправиться не в Израиль (потом появились прямые рейсы в Израиль, и, наконец, США ввели квоту на въезд), а также утверждениями нескольких авторитетных участников событий о том, что *нешира* не влияла на эмиграционную политику советских властей и не угрожала прекращением алии[30]. И тем не менее такие определения, как «вонючие ношряки» или «позорище», в разговорах и текстах 2000-х годов сохраняются [Диамант 2011]. Теперь, когда нет необходимости бороться с *неширо*й политически или даже риторически, есть возможность выразить свою толерантность, но при этом удержать символический капитал, осуждая «их» слабость, выгодно оттеняющую «нашу» стойкость. Михаил Бейзер в 2011 году в споре с Э. Диамантом даже эксплицировал это ощущение «морального превосходства»:

> Я совершенно не могу понять предельно завышенных моральных требований, которые Амик [Диамант] предъявляет к обычным людям, да еще советским, запуганным людям. <...> Понятно, что мы, сионисты, были и остаемся противниками «неширы». <...> ...такая оценка позволяет нам, живущим здесь, ощущать моральное превосходство над «новыми американцами», тем более что материальное превосходство над ними достичь труднее. <...> Диамант предъявляет высокие требования, которым удовлетворяли небольшие группы идейных бойцов. К обычным людям, которые просто ищут, где лучше, боятся за жизнь своих детей, у которых нет никакого жизненного опыта, кроме советского <...>, я бы повышенных требований применять не стал. <...> ...где вы видели народ, состоящий из одних святых и героев? Как в свое время выражался диссидент Владимир Альбрехт: «Если бы в Израиль ехали все, туда не стоило бы ехать» [Бейзер 2011].

Примечательная особенность и филиппик, и снисходительно-примирительных отзывов о *нешире* состоит в том, что их авторы характеризуют поведение *ношрим* как советское в самом плохом

[30] Н. Щаранский, Я. Кедми, Л. Словина в интервью Ю. Кошаровскому, см. выше.

смысле этого слова, как прискорбные пережитки советской ментальности. Для Бейзера *ношрим* — это «советские запуганные люди».

> В Риме и Вене сидят сотни интеллигентов, — рассказывает в письме из Израиля Воронель, — <...> и пишут нам меланхолические письма о том, как они жалеют, что мы не вместе и как им невыносимо жить среди всей той сволочи, которая в Риме и Вене собралась. Что это сволочь, я могу подтвердить — сам видел своими глазами, общался и ощутил то самое давно забытое чувство (что я среди блатных), которое помню только по лагерю. Но что они — высоколобые, благородные и такие свободолюбивые — делают среди этой сволочи (и не без успеха по части выманивания разных типов материальных благ от разных типов организаций), я понять не могу. Ясно вижу недвусмысленную победу советской власти, моральную и фактическую: интеллигенты, говорившие, что борются за свободу, теперь борются за материальные преимущества... [Воронель 1978: 205].

Он приводит и конкретный пример:

> Когда Чаплины [режиссеры Лина и Слава Чаплины] приехали в Вену, К. написал им из Рима, чтобы они заявили, что хотят ехать в США. «Тогда вас пошлют в Рим, вы погуляете по Италии, отдохнете, а через пару месяцев объявите, что передумали, и вас спокойно отправят в Израиль». Чаплины ответили, что в их возрасте уже поздно шарить по чужим карманам и они надеются съездить в Италию за свой счет, а не жульническим способом, но поразительно, что среди большинства это не рассматривается как низость. <...> Моральный уровень наших соотечественников так низок, что они даже не понимают, что в этом поступке вызывает мое возмущение [Воронель 1978: 208].

Активисты Григорий Розенштейн и Вениамин Файн в открытом письме «евреям и каждому, кто получил вызов из Израиля и намерен покинуть Советский Союз», саркастически описывают ухищрения *ношрим* в Америке и Европе, подчеркивая, что своими обманами они продолжают традицию советского поведения:

> ...выпущенные с сотней долларов на голову, мы будем распродавать на венских толкучках матрешек, а повезет — и икону из какой-нибудь вымершей вологодской деревеньки. С изображением юной еврейской Мириам. Чтобы досидеть на эти гроши до желанного разрешения на въезд. Продав Мириам, мы поедем за чужой счет в чужую страну <...> Эмигрировав в США или Австрию, евреи вынуждены притворяться бездомными, притворяться, что знают идиш, притворяться религиозными. О, как мы привыкли, как мы умеем притворяться, что работаем, притворяться, что аплодируем, притворяться, что не притворяемся [Ингерман 1979: 50].

Эдуард Кузнецов начинает свою речь о *нешире* с замечания о том, что установка, диктующая выбор *ношрим*: «урвать», поехать туда, куда не зовут, а то место, где ждут, счесть западней, — это пережиток советской психологии[31].

При этом они не замечают (хотя некоторые, как мы увидим дальше, отмечают подобное применительно к своим сподвижникам), что сами, ратуя за единство, призывая лишить людей свободы выбора ради высшего блага (блага Израиля, еврейского народа, движения) или ради сохранения их собственного морального облика, тоже демонстрируют советские коллективистские ценности и воспитательные установки.

3. *Синат хинам*?

В многочисленных обсуждениях проблемы *неширы* активистами, новыми репатриантами и израильскими структурами многие ратовали за разработку «положительных мер для уменьшения отсева» — в отличие от мер отрицательных, то есть противодействия выезду советских евреев в страны Запады, предположительно губительного как для советских евреев, так и для репутации Израиля[32]. «Положительные меры» подразумевали

---

[31] Archiv FSO. F. 30.45. P. 330–331.

[32] CAHJP. ARS. Box 10. File 087–029. P. 5–7.

еврейское просвещение и сионистскую пропаганду, причем «главным каналом» передачи информации считались письма от уже эмигрировавших родных и друзей с историями успешной абсорбции[33], и наоборот, письма из Израиля в СССР, написанные в начале периода адаптации и полные разочарования, упоминались среди основных причин *неширы*[34]. Аналитики из Еврейского университета резонно указывали, что «советские евреи считают неформальные источники информации наиболее надежными», поэтому информация об абсорбции должна доходить до них по «межличностным» каналам, и вещанию официальных СМИ необходимо придать «личный, неанонимный и достоверный характер», а для того передавать, подвергая их лишь минимальной редактуре, подлинные истории *олим*, которых узнают в их родных городах в Советском Союзе[35].

Важно было рассказать именно об успешном опыте, и собранный в рамках разных проектов материал цензурировался. Так, Венди Айзен, автор книги «Мы тоже в борьбе» (*Count Us in: The Struggle to Free Soviet Jews: A Canadian Perspective*), одна из лидеров канадской организации «35» в Монреале, рассказывает:

> Я помню, как мы, две молоденькие соплюшки, приехали в Израиль в семьдесят шестом году. Мы возомнили, что сможем остановить поток нэширы <...> записывали на магнитофон впечатления людей, которые успешно прошли абсорбцию, и отправляли записи в Советский Союз. За лето мы проинтервьюировали шестьдесят человек. Не все впечатления были положительными, двенадцать пленок пришлось выбросить. Потом мы пошли на радио «Свобода» в Нью-Йорке, они взяли наши записи и проигрывали эти пленки на Советский Союз [Кошаровский 2007б].

В 1976 году Центр документации и исследований восточноевропейского еврейства при Иерусалимском университете провел среди новых репатриантов конкурс эссе на тему «Мой путь в Из-

[33] Ibid. P. 6.

[34] CAHJP. CEEJ. File 1103. P. 106.

[35] CAHJP. CEEJ. File 1104. P. 18.

раиль». Тексты победителей вошли в одноименную книгу, изданную «Библиотекой-Алия» в 1977 году и, согласно предисловию «От издательства», призванную показать «широким читательским кругам», как каждый из авторов «увидел единственно возможный для себя путь в репатриации на историческую родину еврейского народа» [Мой путь 1977: 5–6]. На следующий год вышел сборник «Алия 70-х» с рассказами новых репатриантов о своей абсорбции, являющимися, по сути, нарративами успеха, построения с нуля новой счастливой жизни, включая еврейскую идентичность и сионистский патриотизм. Большинство признаются, что прежде мало задумывались о еврействе и уезжали скорее *из* СССР, чем *в* Израиль, однако на месте обрели чувство причастности еврейскому народу и государству; в этом слышится сигнал возможным советским читателям: не волнуйтесь, главное — приехать, дальше всё придет само. Помимо рассказов о личном опыте, некоторые авторы сборника, как мы уже видели на примере Э. Диаманта, охотно делились своими взглядами на других — тех, кому оказалось с ними не по пути. И эта категория других включала не только *ношрим*. Молодой репатриант Пинхас Гиль, будущий борец с христианством, посчитал нужным сообщить, что «крайне отрицательно» относится к *ношрим*, а кроме того

> ...не очень положительно и к тем, кто никогда ниоткуда не уезжал, кто сидит в своих ленинградах, москвах, нью-йорках и т. д., потому что в данный момент место того, кто еврей и не стыдится называть себя евреем, — его место в Израиле, а не в Москве и не в Ленинграде. Галут — это явление трагическое. Когда есть государство Израиль, есть куда ехать, как понять тех, что едут неизвестно куда. Этих людей я не понимаю и презираю. С другой стороны, чтобы жить в Израиле, нужно быть не просто евреем, а несколько особым евреем. Не каждый в состоянии жить в Израиле и не каждому еврею место в Израиле. Большинство советских евреев — это слабые для еврейства люди [Дымерская-Цигельман 1978].

Нежелающих уезжать клеймили и активисты в Советском Союзе, авторы еврейского самиздата, тоже, разумеется, ставившего перед собой и просветительские, и пропагандистские зада-

чи. Так, московский отказник, синолог Виталий Рубин в эссе «Перспективы русского еврейства» писал, что выбор эмиграции — это «выбор в пользу правды», выбор «наиболее активной, честной и решительной части еврейской молодежи», в то время как не собираются уезжать «люди уставшие от жизни», «внутренне опустошенные, утратившие уважение к себе», либо стремящиеся к продолжению карьеры и «материальному процветанию любой ценой», не желающие «видеть что-либо за пределами собственных эгоистических интересов», либо, наконец, опасающиеся не найти себе применения за рубежом «специалисты в области гуманитарных наук», каковые в советских условиях являются «профессиональными лжецами», занимающимися «духовной проституцией» [Рубин 1976: 39–41]. Двухмиллионное советское еврейство (ср.: в отказе находились сотни человек, уезжали в эти годы по 15–20 тысяч человек в год) Рубин делит на три равно неприглядных категории: подлецов-карьеристов, слабаков, «предпочитающих легкий путь», и глупцов, не понимающих, что в России перспектив у евреев нет, что «ясно каждому мыслящему еврею» [Рубин 1976: 42].

Другой видный московский отказник более позднего периода Иосиф Бегун в своих мемуарах обличает уже названных «отщепенцев» — ассимилянтов и *ношрим*, составивших «большинство советских граждан еврейской национальности», которые «безразличны к будущему своего народа», забыли библейскую истину «не хлебом единым жив человек» и под влиянием не духовных, а «материальных мотивов» «не помнящими родства Иванами» отправились в беспроблемную «благословенную» Америку [Бегун 2018: 412]. А кроме того — и здесь мы встречаем примечательный контрапункт к первой главке данной статьи — его возмущение вызывают сподвижники, «излишне» глубоко погрузившиеся в религию и в угоду ей жертвующие интересами коллектива, движения, нации:

> Говоря об этом феномене, религиозном возрождении, следует заметить, что некоторые из его особо ревностных адептов существенно снизили свою активность в собствен-

> но еврейском движении. В частности, они перестали приходить в субботу к синагоге, где происходили важные встречи активистов с «широкими кругами» евреев, мотивируя это требованиями Галахи, запрещающей пользоваться транспортом в субботу. <...> Более того, в отказе появились приверженцы крайней ультраортодоксальной идеологии, не признающие современного еврейского государства [Бегун 2018: 169].

Не менее разнонаправленно осуждение, которому подвергает различные категории своих соплеменников Ури Белц (Юрий Остерфельд) в эссе «Моя алия»:

> Активная ассимиляция — это сознательное стремление раствориться, приспособиться, исчезнуть <...> Не буду агитировать и возмущаться. Люди, как им кажется, умные, они только <...> не понимают, какого счастья лишают и на что обрекают своих детей <...> Столь же — если не более — омерзителен «американский вариант», разве только в котлах погуще. <...> Пассивная ассимиляция — это обреченное состояние людей, которые упорно придерживаются еврейства, но убеждены в бессмысленности и невозможности (для себя) выезда из СССР. <...> Но я осуждаю таких людей: не пойдя на смелый шаг, они перекладывают решение задачи на плечи своих детей. Те, конечно, рассудят по-своему, но скольких десятков и сотен тысяч мы лишимся еще[36].

Во всех случаях находится рациональная политическая мотивация нетерпимости к различным Другим, поскольку всех их можно было при желании счесть угрозой для движения или, как у Белца, для народа («скольких *мы* лишимся еще»): христиане отвращали других евреев от иудаизма и укореняли их в российской среде и культуре, удерживая от эмиграции, тому же служили примеры успешных ассимилянтов; *ноширим* дискредитировали «честных сионистов», а другим показывали соблазнительный пример, как можно иначе распорядиться добытой свободой

[36] CAHJP. ARS. File 100–003. P. 19–20.

и манкировать построением новой еврейской нации в Израиле; а ортодоксы доходили до отвержения сионизма не с практических, а с теоретических позиций.

В то же время подобная интерпретация представляется излишне функциональной, плохо применимой к выражениям неприязни в рассказах уже состоявшихся репатриантов или в позднейших воспоминаниях. Кроме того, встречаются и разнообразные другие проявления нетерпимости, например по географическому признаку — между евреями из разных республик — и социальному — между интеллигенцией и теми, кто «Пастернака не читал». «Неожиданную и неуместную заносчивость» прибалтийского еврея перед «одесситами» отмечает в своем очерке о репатриации в Израиль иммигрантка 1978 года Клара Пруслина и тут же комментирует, что с точки зрения московской интеллигенции «Прибалтика — отсталая мещанская провинция, жалкая в своем рабском подражании Европе»[37]. *Олим* из Ленинграда традиционно отстаивают превосходство своего города, называя его «колыбелью еврейского национального движения», традиционно же осуждают московских евреев уже в положении новых иммигрантов («москвичи приезжают сюда, надевают кипалэ и едят сосиски со сметаной») и одновременно обливают презрением *баалей тшува*, «вернувшихся» к иудаизму, полагая религиозное обращение следствием дефицита интеллекта, несовместимого с ленинградским происхождением:

> Верующие — неверующие это, по-моему, это вопрос — потому что я сам неверующий, — по-моему, это вопрос просто умственных способностей. <...> Это довольно примитивная группа, я говорю. <...> Этого не может быть в Ленинграде. Я не знаю, но потому, что больше люди привыкли, действительно, читать, больше культуры, что ли, человек не может всю жизнь воспитываясь в нерелигиозном плане и вдруг на каком-то этапе <...> прийти к идее бога[38].

---

[37] CAHJP. CEEJ. File 1264. P. 5.

[38] CAHJP. CEEJ. File 960-II.3. P. 1–2, 80, 81–82.

Нетерпимость родителей усваивали дети отказа, с презрением отзываясь о Других, о тех, кто не собирался эмигрировать: «мне жаль вас <...> мне стыдно за вас, пч вы имели возможность жить полнокровной жизнью, иметь идеалы и самостоятельно отвергли это...» Примечательно, что составительница этого сборника рассказов отказников об отказе высоко оценивает подобные клишированные и безапелляционные высказывания детей, интерпретируя их как большое достижение отказного воспитания — как «удивительную свободу»: «Смотрите, какие прекрасные, свободные и умные выросли у нас дети. Приходите к нам — у вас будут такие же»[39].

Во многих случаях мы наблюдаем примеры не столько политической борьбы, сколько нефункциональной, «бескорыстной» нетерпимости, вполне органичной для ее выразителей, своего рода *синат хинам*, «беспричинной ненависти», разрушившей Второй храм. Далее мы рассмотрим два контекста и возможные конкретно-исторические истоки этого явления.

4. О «евреях других народов»

В историографии еврейского движения конфликты с *ноцрим* и *ношрим* не то чтобы замалчиваются, но не становятся предметом подробного рассмотрения. Например, в 500-страничной коллективной монографии «Еврейское движение в Советском Союзе» под редакцией Яакова Рои [Ro'i 2012b], самом, пожалуй, полном и разностороннем научном описании ЕНД на данный момент, при наличии глав о самиздате и мемуарах активистов, изучении иврита и «сионистской семье», о взаимодействии отказников с диссидентами и о финансировании движения из-за рубежа, нет главы о противоречиях внутри движения или его конфликтах с другими группами еврейской интеллигенции. Марина Морозова в своем скрупулезном описании еврейского движения «Анатомия отказа» посвящает главу «группам отказников», выделяемым согласно

[39] CAHJP. ARS. Box 14B. S.n. [Gimelstein]. P. 77.

различным классификациям (участников движения, иностранных активистов, исследователей), где в том числе упоминает «израильтян» и «американцев» (то есть намеревавшихся уезжать соответственно в Израиль и в США) и описывает известный конфликт между «политиками», главной задачей видевшими борьбу с властью за разрешение на выезд, и «культурниками», сосредоточившимися на культуре и образовании — выпуске самиздата, изучении иврита и еврейской традиции, — призванных подготовить будущих репатриантов к жизни в Израиле. Морозова цитирует негативные отзывы своих информантов о борьбе за влияние и доступ к иностранным эмиссарам и отмечает, что «разногласия бывали весьма острыми», но в то же время стремится объяснить конфликты стрессом и нервными условиями существования в социальной изоляции и под гнетом КГБ и представить сообщество отказников единым и дружным: «В целом разногласия носили теоретический характер. В повседневной жизни участники этих групп были друзьями», «группы контактировали друг с другом», «разделение на группы было весьма условным», к 1980-м годам «антагонизм между группами сошел на нет» [Морозова 2011: 165–176].

Аналогичную склонность представлять еврейское общество как внутренне гармоничный и толерантный социум, жертву исключительно внешней агрессии, демонстрировала еврейская историография в эпоху Wissenschaft des Judenthums и поствисеншафта, стремясь доказать, что евреи были терпимее к «своим чужим» и к своим маргиналам в силу исходной своей гуманности, воспитанной Библией, и в силу того, что сами страдали как маргиналы в «большом» обществе. Но вопреки этому дискурсу еврейская история показывает, что опыт угнетения терпимости не учит.

Приведем лишь несколько примеров. Британский историк, преподаватель раввинистической литературы в Кембридже Израиль Абрахамс в своей, ставшей классической, книге «Еврейская жизнь в Средние века» (1896) идеализировал еврейское общество в самых разных аспектах, изображая его как нравственно безупречный целостный социальный организм, пронизанный любовью к ближнему и заботой о нем: «каждый еврей разделял радости и печали всех евреев», «община была в буквальном

смысле слова единой семьей», «евреи были чисты от ужасных пороков, которые губили корни общественной жизни в европейских государствах» и т. д. [Abrahams 1993]. Даже если принять тезис о всепроникающей толерантности средневековой еврейской общины, не творящей себе внутренних врагов, остаются «невольные девианты» (прокаженные, душевнобольные, инвалиды), но, как утверждает исследователь этих групп и социального отношения к ним Эфраим Шохам-Штайнер, до него эта тема мало кого интересовала: «при наличии массы исследований о евреях как маргинальной группе, совсем иная картина предстает применительно к маргиналам внутри еврейского общества и коллективному отношению к ним» [Shocham-Steiner 2014: 11]. Верхом своеобразной апологетики можно назвать зиждущееся на скудости упоминаний о еврейских лепрозориях предположение Сало Барона, будто у евреев практически не было прокаженных — «они реже страдали от этой ужасной болезни, чем их соседи» [Baron 1965: 338n14]. Шохам-Штайнер рисует не полемически апологетическую, а гораздо более нюансированную картину, показывая, что еврейское сообщество не было идеально гармоничным, а, как и христианское, имело своих аутсайдеров, но при этом отношение к ним, возможно, было несколько толерантнее, чем у христиан, именно в силу того, что и большинство, и общинные лидеры осознавали себя — всех евреев — как аутсайдеров в христианском обществе, нуждающихся в терпимости.

С. М. Дубнов в «Истории евреев в Европе» (1936–1939) изображает известные конфликты внутри еврейского сообщества как бунт радикала, намеренно провоцирующего добропорядочное большинство, а не как подавление большинством инакомыслящих. Он либо не замечает конфликта, либо оправдывает преследующую сторону — иногда через апологетическое сравнение с христианскими пенитенциарными институциями, более жестокими — как в отношении евреев, так и в целом:

> Амстердам был взволнован появлением странного неофита [Уриэля да Косты], который <...> искал не покоя, а бури, простора для своей мятежной души. Человек с предвосхи-

> щенными идеями <...> рационалистов XVIII века ворвался в среду страстно верующих, только что возвращенных в родное лоно иудаизма, и вызвал там ужас, навлек на себя жестокие преследования и сделался жертвой произведенного им переполоха [Дубнов 2003: 167].

> Амстердамские сефарды <...> с ужасом видели, как молодой Спиноза открыто отвергает веру, за которую они и их предки перенесли столько мук. <...> Представители общины прибегли сначала к мерам увещания <...> Раскаяния, конечно, не последовало <...> Наложенная еврейской «инквизицией» кара была сурова, но все же далека от той жестокости, с которой искореняла еретиков католическая инквизиция. Для Спинозы исключение из еврейского общества было только формальным признанием фактического положения: он еще раньше ушел из общины и даже порвал связи с родными [Дубнов 2003: 172–173].

Почти снисходительное к своим маргиналам сефардское сообщество, согласно Дубнову, проявляло терпимость и даже оказывало поддержку «своим чужим», ашкеназам: «...сефардская колония в Гамбурге проложила туда путь и ашкеназам, которые постепенно проникали в запретный для них город...» [Дубнов 2003: 346]. Но как показывают новейшие исследования, общины западной сефардской диаспоры не только не «пролагали путь», а напротив, были совершенно нетолерантны к ашкеназам и другим единоверцам — не членам сефардской «нации» (к *тудеско* — германским — *полако* — польским евреям, к темнокожим герам), воспроизводя при этом принципы и механизмы маргинализации и дискриминации, сформировавшиеся на Пиренейском полуострове, от которых страдали их предки или соплеменники-марраны; исследователи расценивают нетерпимость западных сефардов как эхо испанских статутов «чистоты крови»[40].

[40] «...Отношение испанских и португальских евреев Западной Европы к своим ашкеназским собратьям, в том числе к эмигрантам из Польши и Литвы, примкнувшим к общине в течение XVII столетия, носило оттенок сепаратизма, отличавшегося по своей сути от традиций, прежде существовавших в еврейском мире. Этот особый сепаратизм сформировался в контексте

Здесь, разумеется, важна и прагматика: неплатежеспособность ашкеназов и страх сефардов за свое положение в городах проживания, — но сефардское неприятие «евреев других наций» с их чуждой «природой» и желание «отправить их [отсюда] на первом же попутном корабле»[41] было явлением более глубоким и не диктовалось исключительно потребностями момента. Можно осторожно предположить, что если сообщество угасающей традиции толерантно, то сообщество возрождающейся традиции и возрождающейся социально-административной структуры вместе с ними возрождает и нетерпимость.

Так и еврейские активисты в позднем СССР, люди гонимые, по меньшей мере — считающие себя таковыми как в прошлом (нацистский геноцид, позднесталинский и последующий советский антисемитизм), так и в настоящем (отказ в выезде, потеря работы, издевательства милиции, органов госбезопасности, соседей), едва создав собственную инфраструктуру: движение со своими лидерами, бюджетом (иностранной помощью), печатью (самиздат), — сразу начали требовать дискриминации инакомыслящих в распределении благ, обличать их на страницах своей прессы и планировать дальнейшие меры против них.

5. Традиции «взаимного надзора»

Бóльший объяснительный потенциал видится у помещения этого сюжета в советский контекст.

Многие еврейские активисты — уже бывшие активисты — неоднократно критиковали нетерпимость своих сподвижников

теории сегрегации, усвоенной представителями Naçâo в то время, когда они еще были новыми христианами Пиренейского полуострова. Там они страдали от дискриминации как члены меньшинства, выделенного на основании происхождения, со стороны общества, навязавшего им доминирующую религию, но не готового принять их в качестве равных» [Kaplan 2000: 55]. См. также [Kaplan 1989: 324].

[41] Из письма Исаака Пинто Вольтеру и из постановлений совета лондонской сефардской общины. Цит. по: [Kaplan 2000: 72–73, 64–65].

и склонность к черно-белому восприятию социально-идеологической действительности: с нами или против нас. Александр Воронель в письмах из Израиля рассуждает о том, что в Союзе они не понимали, что такое демократия, и стремились всех привести к общему знаменателю, добиваясь обязательного единомыслия: либо все за, либо против, — в Израиле же смогли наблюдать подлинный плюрализм [Воронель 1978].

Бывший минский активист Эрнст Левин, уже находясь в Израиле, обсуждает в частном письме скандал в связи с возвращением в Советский Союз вдовы самого известного минского отказника, героя войны, полковника Ефима Ароновича Давидовича Марины Карповны Давидович, которую еще один минский активист Наум Альшанский публично обвинил в сговоре с КГБ:

> Ты пишешь, Овсищер возмущается: «Что вы, мол, разжигаете войну между минчанами?» <...> Меня огорчает, что он пока еще очень советский человек, а от этого не так уж легко излечиться. Советская идеология 70 лет вдалбливала в наши мозги, что «единство» — это положительное явление: единство земляков, «коллектива», партии и народа, <...> мнений, вкусов... Отсюда и убеждение, что любые конфликты неправомерны: надо только найти «возмутителя» и его наказать, чтобы всё было единогласно и единодушно. <...> Я ему [Альшанскому] лично и откровенно высказал свою точку зрения, он мог бы со мной спорить и отстаивать свою и мы остались бы приятелями. Но он решил по-советски. «Кто не с нами... если враг не сдается» и начал меня уничтожать подлыми методами. На х** мне такое «единство»? Создавать СССР в Израиле?[42]

Аналогичную оценку и интерпретацию авторитарности отказнического сознания мы встречаем и у представителей следующего поколения. Вспоминая свое детство, прошедшее в московской отказнической среде второй половины 1970-х — 1980-х годов, Геула Чернобыльская пишет:

---

[42] Archiv FSO. F. 30.45. P. 342.

> В нашей отказнической общине было очень четкое разделение между нами, «израильтянами», и ими, «американцами» [т. е. *ноширим*]. Сейчас не то, что смешно об этом вспоминать, а просто оторопь берет. Тем более что все уже успели раз десять перераспределиться по земному шару, а многие и в Россию вернуться. Но тогда для нас было очевидно, что они едут за длинным рублем, а мы за идеалами. Причем родители, наверное, мыслили немного сложнее, но, в принципе, терпимость была не в чести, ведь все отказники выросли в Совке, и стать свободомыслящими и либеральными было не так-то легко [Чернобыльская 2011: 151].

Нетерпимость и коллективизм с принудительным консенсусом интерпретировали как пережиток советской ментальности и израильские наблюдатели. В 1978 году на семинаре об антисемитизме в советской пропаганде, устроенном Иерусалимским университетом с преимущественным участием новых репатриантов, физик Марк Азбель предложил не выпускать из Израиля в США высококлассных спортсменов и тем самым, через спорт, повысить престиж Израиля и заткнуть рот антисемитам. На эту идею председатель профессор Шмуэль Этингер отреагировал резкой отповедью:

> Олим из Советского Союза во многих случаях от среднего израильтянина, которым я себя считаю, отличаются тем, что влияние советского воспитания, советской пропаганды на них очень сильно и это действительно немудрено. Факт жизни — другого нет. Но, по-моему, они должны были бы подумать, что стоит и это поставить как-то под контроль или критически проанализировать. Вот я возьму выступление профессора Азбеля. Он нам предлагает ряд средств, от которых, по-моему, так и несет тоталитарным духом. Конечно, чтобы бороться с антисемитизмом или с тоталитаризмом, можно предложить ввести такие тоталитарные условия в Израиле, которые переменят всю структуру Израиля. <...> я бы не желал переменить демократическое общество на тоталитарное, в котором будут заповедники для спортсменов и все прочие такие гитле-

> ровские и советские штучки для того, чтобы таким образом бороться против антисемитизма. Извините, лекарство хуже болезни![43]

К обвинениям в зараженности советским тоталитаризмом нельзя относиться как к объективному вердикту, это частное мнение, однако чрезвычайно распространенное, присущее самим представителям этого круга и носителям этой же ментальности, внешним наблюдателям и потомкам.

Исследователи позднесоветской интеллектуальной и социальной истории отмечают влияние советских социальных идеалов и организационных моделей на альтернативные субкультуры 1960–1970-х годов: их члены писали манифесты и программы, собирали членские взносы, искали «правду», то есть действовали по модели комсомола. Юлианна Фюрст в своей работе о «последнем сталинском поколении» приходит к выводу, что их идеалы напоминали скорее коммунистическую утопию, чем западную демократию (что и неудивительно: у них не было достаточных знаний о западной демократии, чтобы на нее ориентироваться). Сходство состояло, среди прочего, в самом идеале единомыслия [Fürst 2010: 363].

Олег Хархордин в своем исследовании «генеалогии российской личности» и коллектива «Обличать и лицемерить» называет «взаимный надзор» в коллективе (начиная со школьного класса) самим основанием советской власти, сумевшей придать решающее значение оценке личности коллективом и самому коллективу статус субъекта истины (понятие «общественного мнения» вокруг человека; поступок хорош, только если он санкционирован коллективом; коллектив решает, кто виновен на производстве, кто исправился и проч.) [Хархордин 2002: 122–132]. При этом эпоху оттепели при определенной ее либеральности он рассматривает «как время окончательного укоренения системы взаимного надзора и коммунального контроля — системы более тщательной и надежной в своем функционировании, чем открыто

[43] САНДР. СЕЕД. File 1004. Д9–Д11.

репрессивная сталинская система...» [Хархордин 2002: 389]. И другие исследования социальной политики того времени указывают, что «в эпоху хрущевских преобразований проблема отклонения от нормы и их [нормы и аномалии] взаимосвязи, несомненно, существовала», причем главная роль в борьбе с аномалиями отводилась общественности, мобилизация которой на борьбу как с малозначительными преступлениями (дебоширство), так и новосконструированными властью аномалиями (стиляжничество, тунеядство) была «частью общей программы построения коммунизма» [Лебина 2008: 257; Фицпатрик 2008].

Возникавшие в это время в советском обществе неформальные коллективы, прежде всего диссидентская среда, зиждились на коммунистических идеях и тоже были пронизаны догматизмом и практиками взаимного контроля [Хархордин 2002: 414–415]. Диссидентское сообщество до децентрализации, произошедшей после появления стукача и волны арестов в 1973 году, Хархордин называет «жестко интегрированным моральным сообществом» [Хархордин 2002: 415], что соответствует определению его как «анклавного» сообщества в категориях М. Дуглас. Даже аполитичные субкультуры, развивавшиеся с самого начала как децентрализованные сети (барды, туристы, альпинисты), со временем подвергались институционализации: создавались «клубы», то есть организованные коллективы со своим активом, планом работы и проч. [Хархордин 2002: 416]. «Ирония позднего советского общества», по наблюдению Хархордина, заключалась в том, что в неформальных и в каком-то смысле антисоветских сообществах воспроизводились те же, советские, практики вроде «ленинского зачета» и культивировалось единство и единомыслие: в оценке членов сообщества (или друзей) лояльность коллективу и приверженность «своим» ценностям были важнее достижений [Хархордин 2002: 443–444].

Представляется, что отказники, будучи, как и другие альтернативные сообщества, продуктом советской системы и в то же время будучи сообществом, близким к диссидентскому, в полной мере соответствовали портрету, описанному Хархординым. Еврейские активисты, конечно, боролись с советским коллективом

и единомыслием — но отнюдь не ради индивидуализма и плюрализма, а ради создания и укрепления другого коллектива, в котором стали воспроизводить практики принуждения к единогласию.

Жизненная траектория некоторых из них — как они сами ее осмысляли — это поиск себя и своего сообщества. Например, Иосиф Бегун в своих воспоминаниях фиксирует свое одиночество на разных этапах жизненного пути: он ощущал свою чуждость в детских играх во дворе и в позднейших коллективах, пока наконец не оказался среди своих — в «сплоченном коллективе» евреев-отказников, а затем и в Израиле, «своей стране», где «все мы будто члены одной большой семьи» [Бегун 2018: 161, 370]. В этом контексте естественно, что он и ему подобные были готовы всеми силами и средствами отстаивать единство и единомыслие этого коллектива и — за невозможностью запретить — бичевать словом тех, кто выделялся.

Еврейское движение, будучи, с одной стороны, сообществом возрождающейся еврейской традиции, а с другой — советской «альтернативной средой», выстраивало и обороняло свои границы, дистанцируясь от «своих чужих», своих инакомыслящих и инакодействующих, воевало с ними за ресурсы и за «символический капитал», соответствуя в этом как подходу еврейских общин прошлого, закономерно враждебных к христианам, маргинализирующих и преследующих «своих чужих», так и профилю позднесоветских диссидентских субкультур, заимствовавших коллективистские и тоталитарные установки режима.

Источники и литература

Агурский 1999 — *Агурский М. С.* Эпизоды воспоминаний // Иерусалимский журнал. № 2. 1999. URL: https://new.antho.net/wp/jj02-agursky (дата обращения: 1.06.2022).

Бегун 2018 — *Бегун И.* Скрепляя связь времен... Из воспоминаний активиста еврейского движения в СССР (1960–1980-е годы). М.: Книжники, 2018. 648 с.

Бейзер 2011 — *Бейзер М.* Мой ответ Диаманту // Исход советских евреев. Апрель 2011г. URL: http://www.soviet-jews-exodus.com/JewishHistory_s/JH_Diamant.shtml (дата обращения: 1.06.2022).

Воронель 1978 — *Воронель А.* Письмо друзьям из Израиля // Евреи в СССР. Вып. 14–15. М., 1977. Перепечатано в: Еврейский самиздат / Под ред. Я. Ингермана. Т. 16. Иерусалим, 1978. С. 204–209.

Гиль 1985 — *Гиль П.* От переводчика // История о повешенном, или История Йешу из Нацрата. Иерусалим: Прогресс, 1985.

Гинзбург 1991 — *Гинзбург Л. Я.* Записки блокадного человека. Часть вторая // *Она же.* Претворение опыта. Рига: Авотс; Л.: Ассоциация «Новая литература», 1991.

Диамант 2011 — *Диамант Э.* Март надвигается... Слезою со щеки // Исход советских евреев. Апрель 2011 г. URL: http://www.soviet-jews-exodus.com/JewishHistory_s/JH_Diamant.shtml (дата обращения: 1.06.2022).

Дубнов 2003 — *Дубнов С. М.* История евреев в Европе: от начала их поселения до конца XVIII века. Том 3: Новое время (XVI–XVII век). Рассеяние сефардов и гегемония ашкеназов. Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, 2003. 384 с.

Дымерская-Цигельман 1978 — [*Дымерская-Цигельман Л.*] Алия 1970-х / Под ред. Л. Дымерской-Цигельман и Л. Уманской. Иерусалим: Став, 1978. URL: https://royallib.com/book/dimerskayatsigelman_l/aliya_70_h.html (дата обращения: 1.06.2022).

Зеленина 2017 — *Зеленина Г. С.* «Гевалт, это же простые базарные люди!»: советские евреи на пути от местечковости к интеллигентности // Семиотика поведения и литературные стратегии: Лотмановские чтения — XXII / Ред.-сост. М. С. Неклюдова, Е. П. Шумилова. М.: РГГУ, 2017. С. 322–356.

Зильберг б. д. — [*Зильберг Ш.*] Интервью Юлия Кошаровского с Шмуэлем Зильбергом // Юлий Кошаровский. URL: http://kosharovsky.com/шмуэль-зильберг (дата обращения: 1.06.2022).

Ингерман 1979 — [*Ингерман Я.*] Евреи и еврейский народ. Петиции, письма и обращения евреев СССР. Т. 9 / Подг. к печати Я. Ингерман. Иерусалим, 1979.

Ингерман 1980 — [*Ингерман Я.*] Евреи и еврейский народ. Петиции, письма и обращения евреев СССР. Т. 10. 1976–77–78 / Подг. к печати Якова Ингермана. Иерусалим, 1980.

Кедми 2004 — [*Кедми Я.*] Интервью Юлия Кошаровского с Яковом Кедми // Юлий Кошаровский. 2004. URL: http://kosharovsky.com/интервью/яков-кедми (дата обращения: 1.06.2022).

Келли 2009 — *Келли К.* О решетках и группах: альтернативный взгляд на «открытые» и «закрытые» общества // Новое литературное обозрение. № 6. 2009. С. 45–54. URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2009/6/o-reshetkah-i-gruppah-alternativnyj-vzglyad-na-otkrytye-i-zakrytye-obshhestva.html (дата обращения: 1.06.2022).

Костырченко 2019 — *Костырченко Г. В.* Тайная политика от Брежнева до Горбачева. М.: Международные отношения, 2019. Т. 2. 478 с.

Кошаровский 2007а — *Кошаровский Ю.* Мы снова евреи: очерки по истории сионистского движения в бывшем Советском Союзе. Т. 4. Иерусалим, 2007. URL: http://kosharovsky.com/книги/мы-снова-евреи-том-4/таблица-эмиграции (дата обращения: 1.06.2022).

Кошаровский 2007б — *Кошаровский Ю.* Мы снова евреи: очерки по истории сионистского движения в бывшем Советском Союзе. Т. 3. Иерусалим, 2007. http://kosharovsky.com/книги/том-3/часть-vi-в-спорах-и-борьбе/глава-36-нэшира/ (дата обращения: 1.06.2022).

Лебина 2008 — *Лебина Н. Б.* Антимиры: принципы конструирования аномалий. 1950–1960-е годы // Советская социальная политика: сцены и действующие лица, 1940–1985 / Под ред. Е. Ярской-Смирновой и П. Романова. М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2008. С. 255–265.

Меерсон-Аксенов 1972 — [*Меерсон-Аксенов М.*] Два завета: К проблеме иудеохристианского диалога в России / Сост. М. Меерсон-Аксенов. М., 1972.

Мень 1977 — [*Мень А.*] Евреи и христианство (интервью о. А. Меня сотруднику журнала «Евреи в СССР» А. Шойхету) // Евреи в СССР. 1975. № 11. Перепечатано в: Еврейский самиздат. Т. 12. Иерусалим, 1977. С. 209–210.

Мой путь 1977 — Мой путь в Израиль. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1977. 397 с.

Морозова 2011 — *Морозова М. А.* Анатомия отказа. М.: РГГУ, 2011. 322 с.

Назарова 2021 — [*Назарова С.*] Письмо сорока трех: «израильская русскоязычная интеллигенция» против Закона о возвращении // Девятый канал. 27.10.2021. URL: https://www.9tv.co.il/item/35671 (дата обращения: 1.06.2022).

Нерлер 2015 — [*Нерлер П.*] «Посмотрим, кто кого переупрямит...»: Надежда Яковлевна Мандельштам в письмах, воспоминаниях, свидетельствах / Сост. П. Нерлер. М.: АСТ, Ред. Елены Шубиной, 2015. 796 с.

Рубин 1976 — *Рубин В.* Перспективы русского еврейства // Евреи в СССР. Вып. 9. Октябрь 1974 — март 1975. Перепечатано в: Еврейский самиздат. Т. 11. Иерусалим, 1976. С. 37–42.

Светов 1978 — *Светов Ф.* Отверзи ми двери. Paris: YMCA-Press, 1978. 560 с.

Светов 1985 — *Светов Ф.* Опыт биографии. Paris: YMCA-Press, 1985. 437 с.

Скуратов 1978 — *Скуратов М.* Русский национализм и сионизм // Евреи в СССР. Вып. 14–15. М., 1977. Перепечатано в: Еврейский самиздат / Под ред. Я. Ингермана. Том 16. Иерусалим, 1978.

Словина 2005 — [*Словина Л.*] Интервью Юлия Кошаровского с Леей Словиной // Юлий Кошаровский. 2005. URL: http://kosharovsky.com/интервью/лея-словина (дата обращения: 1.06.2022).

Солженицын 1991 — *Солженицын А. И.* Феликс Светов — «Отверзи ми двери. Из Литературной коллекции // Новый мир. 1999. № 1. С. 166–173.

Файн 2007 — [*Файн В.*] Интервью Юлия Кошаровского с Вениамином Файном // Юлий Кошаровский. 2007. URL: http://kosharovsky.com/интервью/вениамин-файн (дата обращения: 1.06.2022).

Файнгольд 1977 — *Файнгольд Н.* Диалог или миссионерство. Иерусалим, 1977.

Финкельштейн 1984 — *Финкельштейн Э.* Как уехать из СССР в Израиль. Тель-Авив, 1984. 82 с.

Финкельштейн 2004 — [*Финкельштейн Э.*] Интервью Юлия Кошаровского с Эйтаном Финкельштейном // Юлий Кошаровский. 2004. URL: http://kosharovsky.com/интервью/эйтан-финкельштейн (дата обращения: 1.06.2022).

Фицпатрик 2008 — *Фицпатрик Ш.* Паразиты общества: как бродяги, молодые бездельники и частные предприниматели мешали коммунизму в СССР // Советская социальная политика: сцены и действующие лица, 1940–1985 / Под ред. Е. Ярской-Смирновой и П. Романова. М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2008. С. 219–254.

Ханин 2009 — [*Ханин М.*] Интервью Юлия Кошаровского с Михаилом Ханиным // Юлий Кошаровский. 2009. URL: http://kosharovsky.com/интервью/4295–2 (дата обращения: 1.06.2022).

Хархордин 2002 — *Хархордин О. В.* Обличать и лицемерить. Генеалогия российской личности. СПб.: Издательство Европейского университета в С.-Петербурге; М.: Летний сад, 2002. 511 с.

Чарный 2018 — *Чарный С.* Самиздатский круг чтения позднесоветского религиозного еврея (по материалам Архива Ваада России) // Acta Samizdatica / Записки о самиздате: альманах. Вып. 4. М.: ГПИБ, Мемориал, 2018. С. 220–230.

Чернобыльская 2011 — *Чернобыльская Г.* Отказное детство // Дети советского отказа. Сб. ст. О подпольных детских садах и школах в Москве в 70–80-е гг. / Инициатор проекта и сост. Э. Матлина. Иерусалим: Маханаим, 2011. С. 138–168.

Членов 2004 — [*Членов М.*] Интервью Юлия Кошаровского с Михаилом Членовым // Юлий Кошаровский. 2004. URL: http://kosharovsky.com/интервью/михаил-членов (дата обращения: 1.06.2022).

Членов 2006 — *Членов М. А.* Баалей-тшува в независимом еврейском движении в Москве в 1970–1980-е гг. // Московская хоральная синагога. М., 2006. С. 241–273.

Шёк 2008 — *Шёк Г.* Зависть: теория социального поведения. М.: ИРИСЭН, 2008. 544 с.

Щаранский б. д. — [*Щаранский Н.*] Интервью Юлия Кошаровского с Натаном Щаранским // Юлий Кошаровский. URL: http://kosharovsky.com/интервью/натан-щаранский (дата обращения: 1.06.2022).

Эдельштейн 2007 — [*Эдельштейн Ю.*] Интервью Юлия Кошаровского с Юлием Эдельштейном // Юлий Кошаровский. 2007. URL: http://kosharovsky.com/интервью/юлий-эдельштейн (дата обращения: 1.06.2022).

Эльсони 1978 — *Эльсони А.* Религия и культурно-политический ренессанс советского еврейства // Книга вторая. Доклады, подготовленные к симпозиуму «Еврейская культура в СССР: состояние и перспективы». Перепечатано в: Еврейский самиздат. Т. 15. Иерусалим, 1978. С. 377–379.

Эссас 1978 — *Эссас И.* Иудаизм или эллинизм? (Какая культура нужна советским евреям?) // Книга вторая. Доклады, подготовленные к симпозиуму «Еврейская культура в СССР: состояние и перспективы». Перепечатано в: Еврейский самиздат. Т. 15. Иерусалим, 1978. С. 380–381.

Abrahams 1993 — *Abrahams I.* Jewish Life in the Middle Ages. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993. 452 p.

Archiv FSO. F. 214 — Archiv der Forschungsstelle Osteuropa. F. 214. Igor Guberman.

Archiv FSO. F. 30.45 — Archiv der Forschungsstelle Osteuropa. F. 30.45. Ernst Lewin.

Baron 1965 — *Baron S. W.* A Social and Religious History of the Jews. Vol. 9: Under Church and Empira, 1200–1650. New York: Columbia University Press, 1965. 350 p.

CAHJP. ARS — Central Archives for the History of Jewish People. Fond of the Association "Remember and Save."

Box 10. File 087–029 — Комитет действия по советскому еврейству (Реховот, Израиль). 10 октября 1976. Проблема прямиков.

File 100–003 — Ури Белц. Моя алия. Б.м., б.д.

Box 14B. S.n. [Gimelstein] — Маргарита Гимельштейн. Отказ и отказники. Ленинград, 1980-е гг.

CAHJP. CEEJ — Central Archives for the History of Jewish People. Fond of the Center for the Study and Documentation of East European Jewry.

File 627 — Геся Камайская. Пробуждение национального самосознания евреев г. Риги. Кон 50-х, 60-е и начало 70-х годов (Документальные воспоминания). 1975 г.

File 864 — Письмо Эйтана Финкельштейна Меиру Гельфонду от 16.11.1978.

File 960-I.1 — Simposium on the situation of Soviet Jewry and Jewsh Movement, personal biographical stories from all-over the USSR. 1974.

File 1003 — Григорий и Исай Гольдштейны. О еврейской культуре в СССР. 21 p.

File 1004 — Стенограмма семинара об антисемитизме в советской пропаганде и возможностях борьбы с ним, 2 часть, 8.4.1978.

File 1103 — Га-алия ми-Брит га-моацот ли-Исраэль бе-шаним 1968–1977 [Эмиграция из Советского Союза в Израиль в 1968–1977 гг.] 116 p.

File 1104 — Elazar Leshem, Yehudit Rosenbaum, Orit Kahanov. The "drop-out" phenomenon among Soviet Jews: Main findings and recommendations. Jerusalem: The Hebrew University in Jerusalem: The Center for research and documentation of East European Jewry. Oct 1979.

File 1264 — Клара Наумовна Пруслина. Еще раз о нешире (Впечатления новоприбывшей из СССР). 18 p.

Fürst 2010 — *Fürst J.* Stalin's Last Generation: Soviet Post-War Youth and the Emergence of Mature Socialism. Oxford & New York: Oxford University Press, 2010. 352 p.

Kaplan 1989 — *Kaplan Y.* From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro. Oxford, 1989. 531 p.

Kaplan 2000 — *Kaplan Y.* An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe. Leiden-Boston-Köln: BRILL, 2000. 309 p.

Kornblatt 2004 — *Kornblatt J. D.* Doubly Chosen: Jewish Identity, the Soviet Intelligentsia, and the Russian Orthodox Church. The University of Wisconsin Press, 2004. 203 p.

Kuntsman 2009 — *Kuntsman A.* Figurations of Violence and Belonging. Queerness, Migranthood and Nationalism in Cyberspace and Beyond. Bern: Peter Land, 2009. 278 p.

Mamadouh 1999 — *Mamadouh V.* Grid-group cultural theory: an introduction // GeoJournal. 1999. Vol. 47. P. 395–409.

Pinkus 1991 — *Pinkus B.* The Hazara Bitshuva Phenomenon among Russian Jews in the Post-Stalin Era // Jews and Jewish Topics in the Soviet Union and Eastern Europe. Vol. 15, № 2. 1991. P. 15–30.

Ro'i 2012a — *Ro'i Y.* Introduction: From Disaffection to Political Opportunity and Activism // The Jewish Movement in the Soviet Union / Ed. by Yacov Ro'i. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012. P. 1–12.

Ro'i 2012b — [*Ro'i Y.*] The Jewish Movement in the Soviet Union / Ed. by Yacov Ro'i. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012. 450 p.

Shoham-Steiner 2014 — *Shoham-Steiner E.* On the Margins of a Minority: Leprosy, Madness, and Disability among the Jews of Medieval Europe. Wayne State University Press, 2014. 288 p.

"Preventing from Pernicious Ways": Jewish Movement in the late Soviet Union and the Reproduction of Intolerance

Galina Zelenina
Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia
The Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration,
Moscow, Russia

ORCID: 0000–0001–9411–4102
Ph.D. in History, Associate Professor
Department of Jewish Theology, Biblical and Jewish Studies,
Russian State University for the Humanities
6 Miusskaya sq., bld. 1, office 605, 125993 GSP-3 Moscow, Russia
Tel.: +7 495 250 64 70
Senior Researcher
The School for the Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Prospekt Vernadskogo, 82, bld. 9, 119606 Moscow Russia
E-mail: galinazelenina@gmail.com

DOI: 10.31168/2658–3356.2022.9

Abstract. Drawing on ego-documents, samizdat, and oral histories, this article examines Soviet Jewish refuseniks' attitudes to two of their Jewish Others: Judeo-Christians and so-called noshrim — that is, Jews who used Israeli visas to emigrate to the USA or other Western countries. It describes how refusniks marginalized and transformed Judeo-Christians and noshrim into inner enemies, and discusses the probable patterns and reasons for this intolerance in the contexts of Jewish history, the sociology of envy, and studies on the Soviet personality and collective values.

Keywords: Jewish national movement, USSR, emigration, Refuseniks, Judeo-Christians, Jewish history, Soviet Jewry, Soviet collective

References

Abrahams, I., 1993, *Jewish Life in the Middle Ages*. Philadelphia, Jewish Publication Society, 452.

Baron, S. W., 1965, *A Social and Religious History of the Jews. Vol. 9: Under Church and Empire, 1200–1650*. New York, Columbia University Press, 350.

Charnyi, S., 2018, Samizdatskii krug chteniia pozdnesovetskogo religioznogo evreia (po materialam Arkhiva Vaada Rossii) [Samizdat reading of the late Soviet religious Jew]. *Acta Samizdatica / Zapiski o samizdate: al'manakh*, 4, 220–230.

Dubnov, S. M., 2003, *Istoriia evreev v Evrope: ot nachala ikh poseleniia do kontsa 18 veka. Vol. 3: Novoe vremia (16–17 vek). Rasseianie sefardov i gegemoniia ashkenazov* [History of the Jews in Europe. Vol. 3: Modernity (the 16th–17th centuries). Settlement of Sefardim and hegemony of Ashkenazim]. Jerusalem, Gesharim; Moscow, Mosty kul'tury, 384.

Fitspatrik, Sh., 2008, Parazity obshchestva: kak brodiagi, molodye bezdel'niki i chastnye predprinimateli meshali kommunizmu v SSSR [Social parasites. How tramps, idle youth, and busy entrepreneurs impeded the Soviet march to communism]. *Sovetskaia sotsial'naia politika: stseny i deistvuiushchie litsa, 1940–1985* [The Soviet Social policy: scenes and actors], eds. E. Iarskaia-Smirnova and P. Romanova, 219–254. Moscow, OOO «Variant», Center for Social Policy and Gender Studies, 376.

Fürst, J., 2010, *Stalin's Last Generation: Soviet Post-War Youth and the Emergence of Mature Socialism*. Oxford & New York, Oxford University Press, 352.

Kaplan, Y., 2000, *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden-Boston-Köln, BRILL, 309.

Kaplan, Y., 1989, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford, Littman Library, 531.

Kelli, K., 2009, O reshetkakh i gruppakh: al'ternativnyi vzgliad na «otkrytye» i «zakrytye» obshchestva [Of grids and groups. An alternative view of «open» and «closed» societies]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 6, 45–54. URL: https://magazines.gorky.media/nlo/2009/6/o-reshetkah-i-gruppah-alternativnyj-vzglyad-na-otkrytye-i-zakrytye-obshhestva.html (accessed: 1.06.2022).

Kharkhordin, O. V., 2002, *Oblichat' i litsemerit'. Genealogiia rossiiskoi lichnosti* [The Collective and the Individual in Russia]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v St.-Peterburge; Moscow, Letnii sad, 511.

Kornblatt, J. D., 2004, *Doubly Chosen: Jewish Identity, the Soviet Intelligentsia, and the Russian Orthodox Church*. Madison, WI, The University of Wisconsin Press, 203.

Kostyrchenko, G. V., 2019. *Tainaia politika ot Brezhneva do Gorbacheva* [Secret politics from Brezhnev to Gorbachev]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia, 2, 478.

Kuntsman, A., 2009, *Figurations of Violence and Belonging. Queerness, Migranthood and Nationalism in Cyberspace and Beyond*. Bern, Peter Land, 278.

Lebina, N. B., 2008, Antimiry: printsipy konstruirovaniia anomalii. 1950–1960-e gody [Antiworlds: principles of constructing anomalies in the 1950–1960s]. *Sovetskaia sotsial'naia politika: stseny i deistvuiushchie litsa, 1940–1985* [The Soviet Social policy: scenes and actors], eds. E. Iarskaia-Smirnova and P. Romanova, 255–265. Moscow, OOO "Variant", Center for Social Policy and Gender Studies, 376.

Mamadouh, V., 1999, Grid-group cultural theory: an introduction. *GeoJournal*, 47, 395–409.

Morozova, M. A., 2011, *Anatomiia otkaza* [Anatomy of the Refuse]. Moscow, RGGU, 322.

Pinkus, B., 1991, The Hazara Bitshuva Phenomenon among Russian Jews in the Post-Stalin Era. *Jews and Jewish Topics in the Soviet Union and Eastern Europe*, 15, 2, 15–30.

Ro'i, Y., 2012, Introduction: From Disaffection to Political Opportunity and Activism. *The Jewish Movement in the Soviet Union*, ed. by Yacov Ro'i, 1–12. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 450.

[Ro'i, Y.], 2012, *The Jewish Movement in the Soviet Union*, ed. by Yacov Ro'i. Washington, D. C., Woodrow Wilson Center Press; Baltimore, Johns Hopkins University Press, 450.

Shoeck, H., 2008, *Zavist': teoriia sotsial'nogo povedeniia* [Envy: A Theory of Social Behaviour]. Moscow, IRISEN, 544.

Shoham-Steiner, E., 2014, *On the Margins of a Minority: Leprosy, Madness, and Disability among the Jews of Medieval Europe*. Wayne State University Press, 288.

Zelenina, G. S., 2017, "Gevalt, eto zhe prostye bazarnye liudi!": sovetskie evrei na puti ot mestechkovosti k intelligentnosti ["Gevalt! There are simple market folks": Soviet Jewry on the way from shtetl to intelligentsia]. *Semiotika povedeniia i literaturnye strategii: Lotmanovskie chteniia — 22,* eds. M. S. Nekliudova, E. P. Shumilova, 322–356. Moscow, RGGU, 429.