Галина Зеленина

Портрет на стене и шпроты на хлебе: московские евреи между двумя «сектами»

Galina Zelenina

A Portrait on the Wall and Sprat on the Bread: Moscow Jews between the Two "Sects"

Galina Zelenina — Center for Biblical and Jewish Studies, Russian State University for the Humanities (Moscow). galinazelenina@gmail.com

The article examines Jewish religious spectrum in Moscow, which in the main can be extrapolated to all of Russia. Special attention is given to the two extremes of the spectrum — ultraorthodox Chabad Lubavitch and Reform, or Progressive, movements. Based on published sources as well as interviews with people from various groups of Moscow Jewry, the research analyzes key strategies of community building and self-representation of Chabad and Progressive Judaism, on the one hand, and the reception of these strategies and related practices, on the other. The study of these data allows to explicate the rapid and seemingly comprehensive success of Chabad as opposed to the failure of Reform Judaism in post-Soviet Russia, as well as some other alternatives in religious behavior of Moscow Jews including either the establishment of small communities or sticking to the Orthodox Choral synagogue albeit without regular attendance.

Keywords: Judaism, Russian Jewry, Moscow, synagogue, Hasidic Judaism, Chabad Lubavitch, Reform Judaism.

Исследование проведено при поддержке Российского научного фонда, грант 15-18-00143 «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи».

Эпиграфом к этой статье послужит рассказ о трех эпизодах, произошедших летом 1994 года — года, когда умер седьмой и последний любавичский ребе, лидер хасидизма Хабад, и года, с которого начинается мое «включенное наблюдение» за российским Хабадом, продолжающееся — с разной степенью интенсивности — уже два десятка лет.

В спорткомплексе «Олимпийский» проходит бесплатный концерт, организованный движением «Евреи за Иисуса». На концерт идут — среди прочих или даже преимущественно — московские евреи, и по дороге от метро до «Олимпийского» хабадники-ешиботники, направленные своим предусмотрительным руководством, раздают гражданам рекламки хабадных программ, в том числе летних лагерей и семинаров.

Через месяц я оказываюсь на таком семинаре в Подмосковье. К этому моменту ребе уже умер, о нем много говорят, по нему много плачут, поют о нем песни, показывают видеозаписи с ним и т.д. Я интересуюсь у одной из вожатых этого семинара, дочери известного советского религиозного отказника и затем раввина одной из московских синагог, был ли ребе лидером всего мирового религиозного еврейства, признавало ли оно его таковым. Она отвечает утвердительно.

Девочки на этот семинар попали совершенно случайные, без всякой изначальной предрасположенности к иудаизму и практически без знаний о нем, некоторые были православными и не видели, разумеется, никакого противоречия между своей религиозной принадлежностью и национальностью, а одна девочка состояла в организации «Свидетели Иеговы» и вела себя в полном соответствии с принятой адептами этого движения моделью поведения очень активно — полемизировала с хабадным равом, читала Новый Завет и проповедовала его своим соседкам. И через пару дней, пока вся группа отсутствовала в жилом корпусе, «свидетельницу» из лагеря изгнали: собрали ей чемодан, покидав туда евангелия и отправив ее с этим чемоданом на автобусную остановку.

Эти три «анекдота» на самом деле демонстрируют несколько центральных идей и практик любавичского хасидизма, чья «карьера» в постсоветской России будет основным предметом дальнейшего обсуждения наряду с его идеологическим антиподом — реформизмом и некоторыми вариантами независимого и творческого религиозного поведения. Эти центральные особенности суть:

установка на активную миссионерскую деятельность; претензия на роль элиты всего иудаизма; убежденность в том, что седьмой любавичский ребе — глава поколения и духовный наставник *всех* евреев, знают они об этом или нет; и черта, свойственная Хабаду на постсоветском пространстве тогда: игра на сектантском поле, соперничество с другими сектами.

На образ секты работали несколько особенностей Хабада. Одна из них — это мессианство, настойчивое еще при предпоследних двух цадиках династии Шнеерсон и открытое и центральное для идеологии движения при последнем, седьмом ребе — Менахеме-Менделе Шнеерсоне, объявившем, что Мессия уже присутствует в мире, что только от евреев — исполнения ими заповедей и приобщения к этому других — зависит его «открытие», реализация как Мессии. Любавичское мессианство продолжилось и после смерти Менахема-Менделя, когда значительная часть хасидов — так называемые *машихисты* — продолжили верить в то, что их ребе и есть Мессия и он не умер, а сокрылся и еще явится в своем подлинном мессианском обличье. Машихизм вызвал наибольшую критику или осмеяние людей непричастных к Хабаду, но причастных к еврейству и полагающих, что культ ребе нарушает заповедь о несотворении кумира. Другая особенность, связанная с мессианскими ожиданиями, — это миссионерская деятельность, иногда довольно агрессивная, в том числе интенсивное приобщение детей к идеологии и практикам Хабада. Особое отношение к ребе и вера в активное божественное участие в повседневной жизни породила дискурс о чудесах, исходящих — прямо или косвенно (через письма, доллары, книги речей и др.) — от ребе, веру в истинность его предсказаний и абсолютную готовность беспрекословно следовать его советам, наставлениям и наказам. Идея послушания отразилась в милитаристской риторике Хабада 1990-х годов. Возьмем, к примеру, детский молитвенник 1994 года:

> Дорогие дети! Любавичский Ребе, Рабби Менахем М. Шнеерсон, объявил «мобилизацию» Цивот Хашем и призвал всех детей в эту армию. Это особая армия! Вы, дети, — ее солдаты и офицеры, а Главнокомандующий — Бог! [...] Как и любая армия, армия Всевышнего имеет свою форму. ... Внимание!!! Равняйсь!!! Смирно!!! Кипа есть!!! Цицит наружу!!! Вперед, марш!!![1]

1. Наши книги. Нью-Йорк, 1994. С. 1, 4. Та же риторика присутствует в других хабадных источниках, ср., например, выступление любавичского ребе на русском

Далее в той же брошюре следуют ремейки военных песен: «Мы кемперы Адмура[2], и про нас / Весь мир передовой ведет рассказ. / О том, что в дни прекрасные / Мы учим Тору ясную / И исполняем все мицвот»[3], вероятно, призванные апеллировать к пионерскому опыту публики.

Еще одна характеристика, служащая мишенью для критики, — это свойственное хасидизму в целом и Хабаду в особенности наследование лурианской каббале и пользование каббалистическим языком, что провоцировало наблюдателей говорить об эзотеричности любавичского учения и претензии на владение тайнами мира.

По совокупности этих особенностей любавичские хасиды не только антисемитской прессой, но и частью еврейского сообщества иногда расценивались как тоталитарная секта — каббалистическая, фанатичная, националистическая, мафиозная и проч.[4]

Как из ультраортодоксальной «секты» Хабад стал мейнстримом, главным и как будто единственным иудейским течением на постсоветском пространстве со 170 (по их собственным подсчетам) общинами в России? Нас будет интересовать не логистическая и политическая сторона дела — обогащение вследствие привлечения крупного спонсора (Леви Леваева, с 1993 года) и альянс с государственной властью вследствие удачной конкуренции с другими структурами реконструируются по публикациям в СМИ и описаны в ряде обзорных статей[5]. Мы посмотрим

языке: «...каждый еврейский мальчик и каждая еврейская девочка [...] составляют армию Бога, и поэтому они находятся под командованием главнокомандующего, который Бог, который дал нам свои инструкции в своей священной Торе, каким образом победить йецер — неподходящее поведение и желания» [https://youtu.be/5HseGZIUKmg, доступ от 17.09.2015].

2. Аббревиатура от: *Адонейну, морейну ве-рабейну* (ивр.; господин наш, учитель наш, наш ребе) — титул хасидского лидера.

3. Наши книги. С. 68.

4. «Хабад — иудейская секта, построенная по клановому принципу, во главе которой стоит “крестный отец” — Любавичский Ребе» [http://maks-markoff.livejournal.com/2631.html, доступ от 17.09.2015)]; Хабад — иудео-нацистская ультра-ортодоксальная секта [http://via-midgard.info/news/article/572-ostorozhno-xabad.html, доступ от 17.09.2015]; Члены секты Хабад являются приверженцами каббалы (мистического учения в иудаизме) и владеют ее тайнами на профессиональном уровне [http://dokumentika.org/religiozno-natsionalniy-sionizm/chabad-iudeo-natsistskaya-ultraortodoksalnaya-sekta-izvestnaya-kak-dvizhenie-chabad-liubavich, доступ от 17.09.2015] и мн. др.

5. См. *Чарный С.* Российская еврейская община: современная ситуация // Евреи Евразии. № 1. 2002 [http://library.eajc.org/page66/news12005, доступ от 17.09.2015];

на ключевые идеологемы и стратегии Хабада и реакцию на них еврейского населения с его сохранившейся с 1990-х по сей день «неуверенной религиозностью», перефразируя Цви Гительмана, писавшего о «неуверенной этничности»[6]. Как отмечалось применительно к современному отечественному религиоведению в целом, анализ «политической» стороны заметно преобладает над исследованием идей, отношений и практик[7], и нас как раз интересует второе — используя термин П. Бурдье, *габитус* некоторых иудейских общин Москвы и тех небезразличных к иудаизму евреев, которые ни к одной из них принципиально не примыкают. Кого представляет Хабад и совпадает ли это множество с подмножествами общин хабадных синагог — или превосходит их? Кто и почему отмежевывается от этого лагеря? Кто составляет общину на противоположном краю религиозного спектра — общину реформистского иудаизма, и почему она уступает ультраортодоксии в численности, влиянии и медийном присутствии? Еврейская пресса перестроечного периода, времени национального возрождения и религиозных свобод, продолжившихся в путинскую эпоху[8], не раз прочила успех реформистскому (прогрессивному) иудаизму[9] на постсоветском пространстве, видя в реформизме, «облегченном» иудаизме, чрезвычайно популярном в США

Чарный С. Иудаизм на просторах СНГ // Евроазиатский еврейский ежегодник. 5766 (2005/2006). С. 71–93.

6. Gitelman, Z. (2012) *Jewish Identities in Postcommunist Russia and Ukraine: An Uncertain Ethnicity*. Cambridge University Press.

7. «...Преобладает анализ институтов и норм, а также их правового регулирования и политических импликаций, но в них недостает живого, конкретного, непосредственного материала, изучения *lived religion, religion vécue*» (*Агаджанян А., Русселе К.* Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006. С. 11).

8. О свободе совести как маркере демократии и фетише правозащитников, а также о религиозной свободе в путинской России см.: Knox, Z. (2008) “Religious Freedom in Russia: The Putin Years”, in M.D. Steinberg and C. Wanner (eds) *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, pp. 281–314. Bloomington: Indiana University Press.

9. «Прогрессивный» это не оценочный эпитет, как можно подумать, а самодефиниция движения по всему миру (*World Union for Progressive Judaism*, http://wupj.org/) и в бывшем СССР (например: Община прогрессивного иудаизма «Ле-дор Ва-дор», http://ledorvador.ru/). Всемирный союз прогрессивного иудаизма, созданный в 1926 году, объединил реформистское, либеральное, прогрессивное и реконструктивистское течения.

и Европе[10], самый удобный вариант для ассимилированных отечественных евреев, отвыкших от ортодоксии, да и какой бы то ни было религиозной практики вообще[11]. Почему же в действительности прогрессивное движение развивалось довольно вяло (в 1989 году возникла первая община в Москве, в 1991-м — в Киеве, сейчас — несколько десятков общин в России, Украине, Беларуси[12]) и заработало статус не доминантной российской иудейской деноминации, а «секты» американского происхождения? И наконец, кто предпочитает не ассоциировать себя ни с одной конгрегацией и отмечает пасхальный седер дома, а на осенние праздники — в одиночку[13] — ходит в ортодоксальную хоральную синагогу «на Горку»[14], а кто из подобной категории и зачем стремится создать собственную камерную общину?

Оговоримся, что за пределами дальнейшего повествования остается не только политическая сторона вопроса, но и многие еврейские религиозные структуры и сообщества; далее обсуждаются ультраортодоксальный Хабад (преимущественно главная в Москве марьинорощинская община), реформизм и отдельные

10. Всемирный союз прогрессивного иудаизма — наиболее многочисленная еврейская религиозная организация в мире; реформистское движение — самое популярное течение среди американских евреев — реформистами себя называют 35%, консерваторами — 18%, ортодоксами — 10% (A Portrait of Jewish Americans: Findings from a Pew Research Center Survey of U.S. Jews, http://ejewishphilanthropy.com/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/jewish-american-survey-full-report.pdf, доступ от 25.09.2015).

11. «Когда советская система рухнула и стало возможным свободное развитие разных религий, то многим казалось, что основное место на постсоветском пространстве займет так называемый прогрессивный иудаизм, иначе называемый реформистским. “За” это говорило и то, что бывшие советские евреи были в основном светскими людьми и в большинстве своем имели весьма слабое представление о галахе. Кроме того, современные формы богослужения должны были привлечь молодежь» (*Чарный С.* Иудаизм на просторах СНГ).

12. См. список конгрегаций в бывшем СССР на сайте движения: http://www.wupj.org/Congregations/FSU.asp (доступ от 25.09.2015).

13. «Мы как раз были на Архипова на Йом-Кипур. Похоже, что синагога без общины, прихожане — одиночки. Ну то есть есть пары, есть небольшие компании, семей не так много. Судя по синтетическим белым кипам, большинство прихожан — “праздничные”, очевидно соблюдающих прихожан не так много. В общем, синагога для нас, для отщепенцев» (Мария Э., 1975 г.р., Москва. Архив автора).

14. Народное название хоральной синагоги в Спасоглинищевском пер. (в советское время — ул. Архипова). Изменение субэтнического состава прихожан хоральной синагоги в 1990-е годы, превращение ее в синагогу горских евреев с ашкеназским раввинатом хорошо описано в книге: Goluboff, S.L. (2012) *Jewish Russians: Upheavals in a Moscow Synagogue.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

варианты религиозного поведения между ними, но не затрагиваются ни институциональная история ортодоксального КЕРООР[15], ни социология различных ешив, ни проблема зияющего отсутствия консервативного иудаизма на постсоветском пространстве.

Вторая необходимая оговорка касается объема привлекаемых данных и связанного с ним статуса выводов: хотя исследование основано на разнообразных релевантных опубликованных источниках и интервью с несколькими группами информантов (включая евреев старшего поколения, до- и послевоенных лет рождения, деятелей реформистской и хабадной общин, окказиональных прихожан хабадного общинного центра и еврейскую интеллигенцию, не ассоциирующую себя ни с одной из наличных религиозных организаций), то есть призвано представить картину достаточно полифоничную, однако количество источников/информантов в каждой категории невелико, и потому выводы данной работы — о причинах успеха или неуспеха обоих движений и идентификации постсоветских евреев с каждым из них — предлагается считать предварительными.

«Не знаю, что такое “ортодоксальная”, — нормальная»: предыстория

В изучении религиозной ситуации в постсоветской России необходимо учитывать разрыв традиции, обусловленный советской атеистической политикой. Секулярность абсолютного большинства еврейского населения на момент краха Советского Союза и породила ожидание успехов реформизма. Однако в отсутствие религиозных практик и религиозной самоидентификации эти секулярные советские евреи все же сохраняли то или иное отношение к иудаизму и его деноминациям, которое в эпоху постперестроечного еврейского возрождения получило возможность реализоваться в действиях или хотя бы в риторике. На материале большого архива биографических интервью с евреями преимущественно довоенных лет рождения[16] мы попробуем сформулировать особенности этого отношения, унаследованного по крайней мере некоторыми представителями следующих поколений.

15. Конгресс еврейских религиозных организаций и объединений России.

16. Коллекции «Свидетели еврейского века», «Еврейские судьбы Украины» и «Проект Гительмана» в архиве киевского Института иудаики (далее ИИ). Благодарю Л.К. Финберга за доступ к этим коллекциям.

Из примерно шести сотен интервью, взятых у пожилых постсоветских евреев во второй половине 1990-х — первой половине 2000-х, когда и хабадные, и реформистские общины в разных городах СНГ уже существовали, реформизм упоминается в двенадцати; надо, конечно, учитывать, что специально про деноминации иудаизма информантов, как правило, не спрашивали. Упоминают реформистов: (1) дети пожилых информантов, более включенные в современную еврейскую жизнь, иногда — сами активисты реформистской общины; (2) эмигранты (прежде всего в США) или информанты, имеющие родственников за границей (дочка и внучка живут в Германии, ходят в реформистскую общину, надевают талит, у них *фрау рабинер*); (3) профессионалы (экскурсовод по еврейскому Львову, публицист, пишущий в еврейские издания, профессор иудаики и др.).

Надо заметить, что в генетической памяти советских евреев имелись аутентичные исторические корреляты импортированного прогрессивного иудаизма — в XIX веке и в городах Российской империи, и на территориях, которые позднее вошли в состав СССР, существовали реформистские синагоги, но в живой памяти они сохранились только у жителей регионов, присоединенных уже перед Великой Отечественной войной, например, у черновицких евреев, вспоминающих о большой реформистской синагоге (Темпле) — «это была реформистская синагога, очень красивая, там, папа говорил, когда был праздник, от брильянтов глаза слепило»[17] — и ее прихожанах — состоятельных и малособлюдающих ассимилянтах, преданных немецкой культуре: «...даже в праздники евреи приезжали, богатые туда приезжали евреи, на праздники, молиться, на фаэтон, нельзя ездить в праздники», «видно, тут был “онемеченный” немножко город, [...] под Австро-Венгрией, все такое, а в Германии и в Австрии этот реформизм давно начался [...] люди старались — ну, культура, Австрия, вот тот же венский вальс этот»[18], «они считали себя немцами иудейского вероисповедания», «они разговаривали по-немецки [...] и, говоря на идиш, они его коверкали как-то так, думали, что они говорят на немецком»[19]. Этот довоенный реформизм соотносится с совре-

17. Штейнберг Итта Зикфридовна, 1948 г.р., зап. в 2007 г., Черновцы, архив ЦБИ.

18. Букчин Давид (Шулэм-Дувид) Аронович, зап. в 2007 г., Черновцы, архив Центра библеистики и иудаики РГГУ (далее — ЦБИ). Благодарю М.М. Каспину за доступ к архиву.

19. Клейман Шая Давидович, зап. в 2007 г., Черновцы, архив ЦБИ.

менным прогрессивным иудаизмом: «они скорее всего принадлежали не к ортодоксальным, а к этим, сейчас это называется прогрессивным иудаизмом, реформисты эти»[20].

Но Черновцы скорее составляют исключение, информанты из других городов, как правило, никаких деноминаций сами не называют, а если интервьюеры иногда к слову упоминают реформизм или специально о нем спрашивают, демонстрируют незнакомство с предметом, как в следующем, довольно показательном, диалоге:

> *– А Вы не помните, это была ортодоксальная синагога? Реформисты не были тогда в Черкассах?*
> – Ну, что значит?.. Я не знаю, что такое «ортодоксальная», но нормальная. Молились там, и все[21].

Советские евреи, даже обладающие традиционным местечковым бэкграундом, практически не разбираются в иудейских толках, применяя скорее бинарный подход: кошерный / некошерный, соблюдающий / не соблюдающий, — и хорошо зная одностороннее перемещение между этими полюсами (которое можно определить как «деградирующую промежуточность»), но не концептуальные остановки на этом пути. Та же ситуация неразличения, как показывают опросы, характерна и для представителей следующих поколений, даже приобщившихся в той или иной мере к религиозной практике: «молодые люди, став иудеями, не соотносят себя однозначно с тем или иным течением в иудаизме»[22].

Любавичские хасиды в тех же шестистах интервью упоминаются в два раза чаще, что, в общем, тоже немного и подтверждает тезис о незнании и отсутствии интереса к деноминационным различиям у советских евреев (за исключением эмигрантов, «профессиональных евреев» и собственно прихожан той или иной синагоги). В частности, высказывается мнение о Хабаде как об «агрессивной конфессии», которая никого кроме своих за ре-

20. Клейман Шая Давидович, зап. в 2007 г., Черновцы, архив ЦБИ.

21. Колчинский Григорий Яковлевич, 1922 г.р., Черкасы; зап. в 2000 г., Киев. Архив ИИ.

22. *Носенко-Штейн Е.Э.* «Передайте об этом детям вашим, а их дети следующему роду». Культурная память у российских евреев в наши дни. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013. С. 101.

лигиозных евреев не признает[23], и критикуется их узурпаторская политика вкупе с ориентацией на деньги и общим бескультурьем:

> Те хасиды, которые у нас есть, за что они ни берутся, они ничего не доводят до конца. Любят захватывать то, что им не принадлежит. Когда они приехали, то пытались захватить ортодоксальную синагогу. [...] А у хасидов во всем Союзе одинаковая тактика, они ведут захватническую политику. Везде с ними возникают конфликты. Несколько хасидских раввинов на Дальнем Востоке выслали. Они вмешиваются в политику и т.д. У нас то же самое. Вся шушера, весь псевдобизнес полезли к ним, перестали ходить туда, потому что здесь деньги. [...] А хасиды, кроме традиции, невежественные до сих пор остались. Где можно заработать, не упускают момента[24].

Агрессивная экспансия, а также *машихизм* любавичских хасидов настораживали и представителей более молодого поколения — тех, кто в 1990-х годах был уже до какой-то степени причастен к еврейской религиозной жизни и успел увидеть в хабадниках интервентов:

> Я хожу на Горку. Приятель привел туда еще в институте, в 1990-е, так туда и хожу. Они там поют хорошо, скучно, занудно, долго, за это я их люблю. Никаких притопов-прихлопов. [...] А то я был один раз на Песахе, он был гилелевский, молодежный, свободного вида. Это не то. И легкое предубеждение против Хабада у меня есть. Я очень хорошо помню все эти шоу — в девяносто каком-то году. Я помню, как они приезжали на Архипова, устраивали танцы перед входом в синагогу и зазывали в Марьину Рощу. Разъезжали по Москве со своими передвижными синагогами. Они не то чтобы секта, но элемент сектантства присутствует. Культ ребе немножко смущает — я не очень люблю такие вещи. Дедушку Ленина вешают. Зачем нам дедушка Ленин? Он же такой же человек. Причем когда я общаюсь с отдельными людьми — все нормально, нормальные люди, но в целом, с концептуальной точки зрения, это что-то не то[25].

23. Дмитрий, 1953 г.р., Киев. Архив ИИ.
24. Ариансон Михаил Борисович, 1953 г.р., г. Черновцы; зап. в 2009 г., г. Черновцы. Архив ЦБИ.
25. Григорий С., 1972 г.р., Москва. Архив автора.

Пренебрежение деноминационными различиями, отсутствие интереса к «новым» опциям — Хабаду и реформизму, приверженность — по традиции — к ортодоксальной синагоге характерны для представителей разных поколений:

> Я считаю, что моя синагога — на Архипова. И потому, что я давно туда хожу — еще с детства: родители у меня были партийные, поэтому за мацой отправляли меня. [...] Марьина Роща это не мое, Хабад это не мое. Никогда не было [...] я считаю, что это вроде *Societas Jesu*, ордена иезуитов. Орден, да, секта[26].
>
> Я тут [в хоральной синагоге], правда, не была лет 5 или больше, но если хожу — то сюда. Это же старая синагога [...] в отличие от МЕОЦа[27]. Здесь все традиционно. Я люблю, чтобы традиционно. Была один раз у реформистов — там не то[28].

Вне зависимости от реальной практики («не была лет 5 или больше»), в силу привычки у людей разного возраста, кто успел себе эту привычку сформировать, «нормальной» синагогой остается нехасидская ортодоксальная. Хабад и реформизм не приветствуются по нескольким причинам, из которых общая для обоих — новизна.

«Вставание с колен» в Марьиной Роще: основные стратегии конструирования сообщества и саморепрезентации Хабада в России

Современный российский Хабад не такой автохтонный и исконный, каким сам хочет казаться, но и не такой новый и импортный, каким представляется некоторым прихожанам хоральной синагоги и иным критическим наблюдателям. Несмотря на эмиграцию в 1927 году лидера движения, шестого любавичского ребе Йосефа-Ицхака Шнеерсона с его ближайшим окружением и значительную эмиграцию хасидов из Львова в 1946 году под видом польских граждан, несмотря на последовательные репрессии против хабадных общин в разных городах Союза (в Москве, Подмосковье, Ленинграде, Самарканде, Риге, Киеве, Одессе, Днепропетровске и др.) как до войны, так и после, эти общины со-

26. Y., 1945 г.р., Москва. Архив автора.

27. Хабадный Московский еврейский общинный центр.

28. Маргарита К., 1975 г.р., Москва. Архив автора.

хранились вплоть до перестройки, когда существенно поредели из-за разрешенной эмиграции и были пополнены — или поглощены — «новыми» хабадниками: *шалиахами*[29] из Америки и Израиля и *баалей-тшува*[30]. Как правило, хабадники вели себя очень осторожно, их общинная жизнь была тщательно законспирирована; основные источники по истории хасидизма в советский период — это отчеты сотрудников органов госбезопасности и следственные дела[31] и материалы устной истории[32]. Согласно одному из мнений, любавичские хасиды были основными хранителями иудаизма в Союзе — других подлинно религиозных общин не существовало, официальные синагоги не в счет[33]. Так или иначе, хасидская община, например, в Москве, при синагоге в Марьиной Роще, дожила до конца 1980-х, когда была трансформирована новыми силами, новым поколением Хабада[34]. Обновленное движение стало стремительно институционализироваться и в 1990 — 2000-х делать грандиозные успехи: хабадная Федерация еврейских общин СНГ, затем — России (далее — ФЕОР) считает себя и считается[35] основной и крупнейшей сетью еврейских общин, хабадный раввин Берл Лазар был избран главным раввином России, и эта институция и эта фигура посчитали своим правом и обязанностью говорить от лица российского еврейства, то есть, в своем представлении, а также в представлении российской власти и некоторой части как нееврейского, так и еврейского общества, возглавили его.

29. Посланники ребе — хасиды, благословленные ребе на общинную деятельность в любой точке света.

30. Евреи из светских семей, самостоятельно «вернувшиеся» к иудаизму.

31. См.: *Осипова И.И.* Хасиды: «Спасая народ свой...» История хасидского подполья в годы большевистского террора. М.: Формика-С, 2002.

32. См: Солдаты на переправе. Воспоминания хасидов Хабада, собранные и литературно обработанные Д. Шехтером. М.: Книжники, 2014.

33. «Я думаю, что и в 1970-е, если бы человек пришел в религиозный круг, он бы пришел к хабадникам, потому что никаких других не было. В Москве еще кого-то можно было найти, а в Ленинграде, Риге, Одессе, Киеве — одни хабадники» (Интервью с Борухом Гориным, главой департамента общественных связей ФЕОР, главным редактором журнала «Лехаим» и издательства «Книжники». 2015. Архив автора).

34. «И получился синтез седьмого поколения любавичских хасидов, *шалиахов* из Америки, с шестым поколением, с людьми, которые никогда не видели седьмого любавичского ребе, которые жили в совершенно другом измерении» (Там же).

35. Не всеми; в частности, с этим не согласен основной (экс-)конкурент ФЕОРа — КЕРООР.

Утвердившееся объяснение такого успеха включает два фактора: щедрую спонсорскую поддержку и «симфонию» с властью. Начнем с критического взгляда, присущего, в частности, реформистам, которые в отличие от «безмолвствующего большинства», индифферентно принявшего перемены на еврейском олимпе, рефлексируют на эту тему и в отличие от самих хасидов не считают успех Хабада естественным и богоданным.

Реформистский раввин Григорий Котляр сравнивает ресурсы и стратегии ФЕОР и реформистского движения, акцентируя упомянутые два момента и изображая российских любавичских хасидов как богатых и «карманных» евреев:

> Долгое время он [Лазар] работал в Марьиной Роще, никаким особым образом себя не проявляя. Возвышению Лазара способствовали два обстоятельства. Первое — это его сближение с крупнейшим израильским бизнесменом и филантропом Леви Леваевым. [...] Он же привел туда других крупных спонсоров [...] Вторым обстоятельством, способствовавшим возвышению ФЕОР и Лазара, было падение Гусинского и созданного им РЕКа. [...] Гольдшмидт[36], находясь за пределами России, неоднократно заявлял, что преследование Гусинского является проявлением государственного антисемитизма. В данной ситуации властям срочно понадобились лояльные евреи, дабы продемонстрировать всему миру, что проблемы Гусинского не имеют национального подтекста. В нужный момент на сцене появляются хасиды. В итоге Путин приезжает на открытие общинного центра в Марьиной Роще. Изображение президента России, пожимающего руку бородатому еврею в черной шляпе и лапсердаке, передается всеми телекомпаниями мира. Кремль избавляется от обвинений в антисемитизме и приобретает карманных евреев. Лазар и Леваев приобретают политическое влияние и связи в высших эшелонах власти. Все довольны. Начало великой дружбы. За последние пять лет ФЕОР превратился в крупнейшую и богатейшую еврейскую организацию, претендующую на право представлять всех российских евреев как перед властями России, так и на международной арене. [...] Российские реформисты не имели возможности, да и желания использовать методы работы, принятые в новой России, поэтому они не смогли стать реальной альтернативой ХаБаДу. Однако учитывая то, что бюджет российских реформистов составляет не более 1–2 процентов от бюджета ФЕОР и тем не менее в Рос-

36. Пинхас Гольдшмидт — раввин хоральной синагоги.

> сии действует около 40 реформистских общин, [...] можно сказать, что идеи реформизма, позволяющие быть евреем, не отказываясь от родной культуры и привычного образа жизни, являются весьма привлекательными в среде российских евреев. [...] Так что, если бы у российских реформистов появился свой Леваев, возможно, карта еврейской России выглядела бы иначе[37].

Другой реформистский раввин отмечает те же обстоятельства, но уже сквозь призму общественного восприятия, объясняя ими не то, зачем раввин понадобился президенту, а то, зачем в ФЕОР потянулись люди:

> – Потому что *superficial thinking*[38] — если я куда-то иду (делая тем самым одолжение еврейскому народу, надо понимать), то уж за мои такие усилия я должен иметь не шпроты на хлебе, а мозаику и мрамор. Потому что тогда я буду чувствовать — вот, сходил не зря.
> – *Значит, все-таки деньги?*
> – Престиж, скорее. Ну то есть человек видит, что тут богато. [...] Все видели, как Лазар ручкался с Пэ и Мэ[39].
> – *И в этом престиж, в близости к власти?*
> – Ну конечно. Политбюро никто не отменял, оно в мозгах сидит. [...] Вот все говорят — светские евреи, светские евреи. Кому 50–60 [лет] — они не светские, а советские, а это на всю жизнь[40].

Представляется, однако, неверным ограничиваться этими двумя факторами, безусловно, очень важными. Можно предположить еще несколько причин привлекательности Хабада для еврейской общественности помимо финансов, воплощенных в видимой роскоши, кипучей деятельности, создании новых центров и новых программ, и близости к власти, выражающейся, опять же, в видимом престиже, в административной поддержке Хабада против конкурирующих еврейских структур, в уникально интенсивной информационной поддержке, в статусных дарах (например, библиотека Шнеерсона).

37. *Р. Григорий Котляр*. Жизнь после смерти: Записки о еврейской жизни в России в эпоху Путина // Заметки по еврейской истории. 2008. № 12 (103) [http://berkovich-zametki.com/2008/Zametki/Nomer12/Kotljar1.php, доступ от 20.09.2015].
38. Поверхностное мышление (англ.).
39. Имеются в виду президент В. Путин и премьер-министр Дм. Медведев.
40. Интервью с N.N., бывшим раввином общины прогрессивного иудаизма в Москве. 2010 г. Архив автора.

Как названные две тенденции, так и те, которые мы нащупаем дальше, характерны уже для современного Хабада, сформировавшегося во второй половине XX века в США. «Будучи не самым крупным хасидским двором в современном иудаизме, Хабад превосходит остальные как по своему реальному социальному присутствию и деятельности, так и по влиянию на окружающий мир — как еврейский, так и нееврейский»[41]. Это связано с такой стратегической особенностью Хабада, как высокая приспособляемость, готовность не только допускать, но и активно использовать то, что в ультраортодоксии традиционно табуировалось. Так, несмотря на свойственный ультраортодоксии антисионизм, сразу же после образования государства Израиль любавичские хасиды основали там свои центры: Кфар-Хабад, позже — Кирьят-Малахи и другие, — и ребе регулярно высказывался по вопросам ближневосточной политики, призывая израильское правительство к жестко правому курсу[42]. Вопреки крайнему консерватизму ультраортодоксов в отношении научно-технических новшеств, демонизируемых в качестве проводника секулярности, культа материального, безбожия и бездуховности, руководство Хабада широко использовало и использует прежде всего новейшие медийные технологии не только для коммуникации со своими хасидами, но и для информирования о себе максимально широкой аудитории.

Обращение к широкой публике тоже необычно, неслучайно и концептуально. Возвращаясь к одному из «анекдотов», рассказанных в начале статьи: «Если вы спросите явного хабадника о численности членов его движения, он, скорей всего, ответит: “Прежде всего, весь еврейский народ — это *хасидей Хабад*”. В отличие от других ультраортодоксальных групп, которые в первую очередь ориентированы вовнутрь, стремясь построить верный и ограниченный бастион Торы, хабадники обращены вовне, беря на себя ответственность за коллективную душу Израиля и стремясь проповедовать свой путь еврейскому обществу в целом»[43]. Всеобщая принадлежность к Хабаду состоит, в частности, в том, что у каждого еврея есть духовная связь с ребе, который является посредником между *всеми* евреями и Всевышним, просто

41. Ravitsky, A. (1996) *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, p. 182. Chicago: University of Chicago Press.

42. Ibid., p. 183.

43. Ibid., p. 188.

пока не все евреи это понимают. Тем самым, разумеется, игнорируются другие хасидские дворы, нехасиды и принципиально секулярные евреи. Единство еврейского народа под незримым покровительством любавичского ребе, обещающим достижение святости и единения со Всевышним, обеспечивает наличие еврейской души. Даже никак не проявляющая себя еврейская душа «работает», но миссия Хабада как раз в том, чтобы заставить евреев проявить свое еврейство путем пусть минимального и одноразового, но соблюдения заповедей (наложить тфилин, сказать *Шма*)[44].

Тот же минимализм требований в сочетании с максимализмом социального охвата проявляется, например, в отношении к образованию: считая идеалом, естественно, исключительно еврейское религиозное образование, последний ребе тем не менее понимал, что большинство евреев отошли от этого идеала, и поэтому даже в хабадных учебных заведениях после обеда преподавали светские предметы, а кроме того, ребе поддержал минималистскую программу религиозного образования в американских школах: один урок религии в неделю и внеконфессиональная молитва[45].

Эта специфика, отличающая Хабад от других ультраортодоксальных течений, связана отчасти с биографией седьмого и последнего любавичского ребе Менахема-Менделя Шнеерсона[46], долго вращавшегося в светских кругах и получившего не одно светское образование, отчасти с изначальной философией Хабада, в продолжение каббалистических концепций видящей сакральное в профанном (искры божественного света в *клипот*) и Бога — в любых манифестациях реальности: «Нет, нет никого, кроме Бога одного»[47].

Современный российский Хабад в своей деятельности и саморепрезентации использует американский опыт и принципы и добавляет новые стратегии. Анализируя материалы издаваемого ФЕОР журнала «Лехаим» за годы становления, укрепления и расцвета организации, а также некоторые другие источники, вышед-

44. Ravitsky, A. (1996) *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, pp. 190-191.

45. *Шнеерсон М.М.* Письма о воспитании / Пер. с англ., идиша, иврита Ш. Андрущака и др.; сост. И. Гиссер. М.: Текст; Книжники, 2012.

46. См. в первую очередь: Heilman, S. and Friedman, M. (2010) *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

47. Излюбленный нигун любавичских хасидов: «Не боюсь я никого и не верю никому — только Богу одному. Нет, нет никого, кроме Бога одного».

шие под грифом федерации, можно сформулировать несколько основных принципов и стратегий.

«Родина слонов»

Российский Хабад представляет себя воплощением исконной традиции, наследником дореволюционного отечественного иудаизма, выстраивая при этом «улучшенную» *цепь традиции*[48]: утолщает некоторые ее звенья, изображая небольшой любавичский двор флагманом российского еврейства, и, наоборот, игнорирует истончение этой цепочки на грани разрыва в советский период.

К примеру, в школьном учебнике «Основы иудейской культуры», подготовленном и изданном под эгидой ФЕОР, в освещении различных тем любавичский хасидизм представлен ядром иудаизма. В уроке 10 «Пророки и праведники в иудейской культуре» центральные три абзаца из семи посвящены хасидизму, единственный упомянутый по имени праведник — последний любавический ребе. Урок 18 «Иудаизм в России» состоит из трех разделов: об иудаизме до XVIII века, о хасидизме и о положении евреев в России и СССР, включая события Великой Отечественной войны, то есть хасидизм показан как не то что главное, а просто единственное (другие не названы) течение российского иудаизма, при этом из 60 цадикских домов названа по имени только любавичская династия Шнеерсонов[49].

Те же два тезиса — о значимости и непрерывности — высказывает в своем интервью, данном по случаю его избрания главным раввином России, Берл Лазар:

> *– Некоторые ваши оппоненты считают, что любавичский хасидизм, которого вы придерживаетесь, — не традиционное для России направление иудаизма.*
>
> – Этот аргумент не выдерживает критики. Хасидизм — самое распространенное течение в восточноевропейском иудаизме. [...] Любавичский центр был одним из самых авторитетных, и именно в России, в западных и особенно юго-западных губерниях, это те-

48. Непрерывность — один из признаков *sine qua non* для авторитетной традиции, и соответственно, «цепь традиции», или предания, переданного (*шалшелет ѓа-каббала*) — жанр еврейской словесности, призванный реконструировать цепочку передачи знания и доказать ее непрерывность.

49. Основы религиозных культур и светской этики. Основы иудейской культуры / М.А. Членов, Г.А. Миндрина, А.В. Глоцер. М.: Просвещение, 2010. С. 26, 27; 46–49.

> чение укоренилось и получило значительное развитие. [...] Связи между нью-йоркским центром и российскими евреями не прерывались никогда[50].

Этот дискурс о преемственности, разумеется, игнорирует сложности «синтеза седьмого поколения с шестым», в ходе которого седьмое поколение — *шалиахи* из-за границы — «подвинули» поколение 6 ½ — деятелей 1980-х, сколь бы это ни было неизбежно[51], а шестое поколение ушло естественным путем, и в результате которого получился скорее импорт американской традиции, чем возрождение местной довоенной. Некоторая ревность в вопросе о том, кому принадлежит заслуга возрождения еврейской религиозной жизни, выражается, среди прочего, в носящих отчасти полемический характер попытках восстановить историю хабадного подполья в Советском Союзе путем записи и издания воспоминаний[52] и звучит в самих этих воспоминаниях. Например:

> Хабадники того поколения были особыми людьми. Их не интересовали деньги, не интересовали почет и уважение. Единственное, чего они хотели, — это соблюдать заповеди и помогать соблюдать их другим. Даже с риском для жизни, но соблюдать. Я слышу сегодня, как новые *шлихим* — любавичские посланники в России, которые делают воистину святое дело и восстанавливают там еврейскую жизнь, — говорят порой: «До нас тут вообще ничего не было». Не было? Мой отец, его друзья, отдавшие свои жизни за Тору, — их не было?!
>
> Чтобы понять эту ситуацию, приведу пример. Во время штурма вражеских укреплений солдатам надо было переправиться под огнем противника на другой берег реки. Мост, по которому они шли, врагу удалось разрушить. Многие утонули. Но по их телам другие солдаты перешли реку и овладели вражеской крепостью. Кому принадлежит победа? Только тем, кто непосредственно ворвался в крепость? Или же в равной (если не в большей) степени тем солдатам, по телам которых их товарищи сумели переправиться на другой берег?

50. Берл Лазар: «Надо создать условия, при которых евреи не стремились бы уезжать из России» // Лехаим. 2000. № 7 (99).

51. «...Всю эту ментальность надо было менять. Мне кажется, то, что произошло, было абсолютно предсказуемо, так и должно было быть. И иначе быть не могло. Потому что если бы не приехали иностранцы, здесь бы все затухло» (Интервью с Б. Гориным).

52. Солдаты на переправе; Восемнадцать / Сост. З. Вагнер. Иерусалим: Шамир, 1989.

> Нынешние посланники в СНГ продолжают наше дело, они стоят на плечах хабадников моего поколения и поколения моего отца, не жалевших жизни для Торы и заповедей, для сохранения еврейской искры в темном царстве сталинского СССР. Поэтому говорить, что до них в России не было никакой еврейской жизни, по меньшей мере несправедливо[53].

Примечательно, как, настаивая на собственной исконности, спикеры Хабада обличают в импортированности прогрессивный иудаизм; в колонке, специально посвященной критике реформистского иудаизма, Берл Лазар, среди прочего, пишет: «К счастью, несмотря на все усилия, внедрить *американское изобретение* (здесь и далее курсив мой. — *Г.З.*) в русско-еврейскую почву не удается и, с Б-жией помощью, не удастся»[54]. Реформистскому иудаизму, казалось бы, сложнее выстроить цепь традиции, хотя, как уже говорилось, реформированные синагоги с хором и органом процветали в Российской империи, включая хоральные синагоги Москвы и С.-Петербурга[55], то есть исторически точнее было бы говорить не о «внедрении американского изобретения в русско-еврейскую почву», а об экспансии местечкового хасидизма в столичное пространство, ранее занятое европеизированным реформированным иудаизмом.

Сложно говорить о победе без массового опроса реципиентов, а учитывая вышеупомянутую массовую индифферентность и неинформированность относительно различий между иудейскими толками, может не помочь и опрос, но можно говорить о том, что сам себя Хабад видит победившим в конкуренции за право идентифицироваться с аутентичной религиозной нормой и авторитетно ее интерпретировать[56]. Это зиждется как на декларируемой исконности в российском контексте, так и на принадлежности

53. Солдат на переправе (Перец Березин) // Солдаты на переправе. С. 429.

54. *Главный раввин России Берл Лазар.* Не торгуйтесь с Б-гом, господа! // Лехаим. № 2 (154). 2005. На самом деле, реформированный иудаизм, как и хасидизм, «изобретение» европейское.

55. Подробнее о реформистских мыслителях и синагогах в городах Российской империи и Царства Польского см. статью реформистского раввина Григория Котляра, которую как раз можно рассматривать как попытку создать цепь традиции: От религиозных реформ к сионизму. Реформа в иудаизме в Польше и Российской империи XIX — начала XX века // Еврейская старина. № 5 (52). 2007 [http://berkovich-zametki.com/2007/Starina/Nomer5/Kotljar1.htm, доступ от 25.09.2015].

56. О подобной конкуренции как типичном явлении в разных конфессиях см.: *Агаджанян А., Русселе К.* Указ. соч. С. 15–17.

к ультраортодоксии, претендующей на роль единственной наследницы древнего иудаизма, за счет изучения текстов и за счет живой цепи традиции, сохранившей в неизменности танахическое и талмудическое религиозное законодательство, а также этику, аксиологию и прочее — в отличие от реформированного иудаизма и других течений. Надо заметить, что хотя «реформированность» либеральных движений в иудаизме более явственна и видеть в ультраортодоксах правопреемников мудрецов Талмуда общепринято, претензия ультраортодоксии необоснованна. Во-первых, религиозное законодательство никогда не было неизменным, иудаизм всегда допускал и, более того, считал за необходимость его реинтерпретацию в соответствии с новыми жизненными условиями (разумеется, следуя определенным стандартам непротиворечивости каноническим текстам и позднейшим авторитетам). Во-вторых, габитус любой иудейской общины связан в большей степени с обычаем, чем с законом (*минáг vs áлаха*), а обычаи всегда возникали и видоизменялись в зависимости от хронотопа. Точкой бифуркации стала реформа иудаизма в начале XIX века, когда от древней или средневековой нормы стали удаляться разные течения — как реформисты, так и контрреформисты. Ультраортодоксия, сформировавшаяся в XIX веке, гораздо ригористичнее, чем, по крайней мере, некоторые средневековые традиции (маймонистская, например), и большое число предписаний, запретов, обрядовых и повседневных практик, включая сам внешний облик ультраортодокса, — изобретение Нового времени[57].

Во главе народа

Исконный и аутентичный, Хабад представляет себя во главе еврейского религиозного сообщества как в прошлом, так и в на-

57. См., например: «Из всех направлений современного иудаизма ультраортодоксия несомненно самая ориентированная на традицию. Суть ее консервативной идеологии передает вопль “любое изменение запрещено Торой!”, умная переделка талмудического постановления, впервые предложенная рабби Моше Софером в начале XIX века. [...] И тем не менее, сама ультраортодоксия довольно недавнее явление» (Silber, M.K. (1992) “The Emergence of Ultra-Orthodoxy. The Invention of a Tradition”, in J. Wertheimer (ed.) *The Uses of Tradition. Jewish Continuity in the Modern Era*, pp. 23-84. New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America). См. также классические работы об (ультра)ортодоксии как феномене Нового времени: Katz, J. (1986) “Orthodoxy in Historical Perspective”, *Studies in Contemporary Jewry* 2: 3-17; Samet, M. (1988) “The Beginnings of Orthodoxy”, *Modern Judaism* 8: 249-269.

стоящем, как в России, так и в других странах. К примеру, в послесловии М. Левина к «Запискам об аресте» шестого любавичского ребе Йосефа-Ицхака Шнеерсона Йосеф-Ицхак представлен безусловным лидером поколения и главным и единственным столпом иудаизма как в Восточной Европе, так и в США. Американское еврейство было ассимилировано — «это была страна с иными обычаями, иной духовной атмосферой», но потребовалось не так уж много времени, чтобы любавичское движение охватило Америку: «Письма, послания, статьи и книги Ребе пробуждают американское еврейство от долгой спячки, в стране начинает пульсировать истинно еврейская жизнь»[58]. О смерти шестого ребе и о его преемнике говорится так: «...сказано: "...и зашло солнце, и взошло солнце", уже в тот момент, когда *глава еврейского народа* уходит из этого мира, "всходит новое солнце", освящающее тьму изгнания»[59].

Более явственно эта линия просматривается в обсуждении современной ситуации. Новости общинной жизни, из номера в номер публиковавшиеся в «Лехаиме», постоянно и впрямую называли Хабад главным и единственным инициатором возрождения еврейской жизни на постсоветском пространстве, который вернул советским евреям знания об иудаизме и радость соблюдения, без которого ничего бы не было[60].

«Ласкает двор»

Альянс с властью — не только механизм реальной деятельности, но и важный инструмент саморепрезентации. После встречи руководства ФЕОР с главой правительства В. Путиным в ноябре 1999 года декабрьский номер журнала выходит с портретом Путина на обложке и выносом: «Владимир Путин: "Я знаю о Хануке с детства"». И в последующие годы на обложках журнала время от времени появляется политический деятель первого ряда — Путин, Дмитрий Медведев, Джордж Буш, Гейдар Алиев — во время визита в хабадную синагогу или встречи с хабадными раввинами.

Взаимовыгодное сотрудничество с властью подчеркивается деятелями Хабада как уникальное в истории российского еврей-

58. Записки об аресте // Лехаим. № 6 (96). 1999.

59. *Р. Берл Лазар*. Дорогие друзья // Лехаим. № 1 (93). 2000.

60. Например: Новости Федерации еврейских общин СНГ // Лехаим. 1999. № 3 (83); 5 (85) и мн. др.

ства и во всем современном мире. Например: «Так, как помогает нам сейчас государство, пожалуй, не помогают евреям ни в одной стране мира»[61]. «Совсем недавно мы жили в государстве, которое ненавидело нашу веру и делало все, чтобы истребить еврейство. Сейчас, слава Б-гу, государственная власть с уважением относится к нашему народу, нашей религии. Естественно, и мы эту власть поддерживаем, чем можем»[62].

В этом контексте следует рассматривать и «Хануку в Кремле» — устраиваемый во Дворце съездов ежегодный концерт и вручение премии «Человек года» по версии ФЕОР, важный имиджинговый проект, демонстрирующий, с одной стороны, благополучные отношения с властями — концерт проводится в Кремле (и каждый раз в своей речи Берл Лазар подчеркивает этот факт, оттеняя его антисемитским прошлым: «20 лет назад кто бы мог подумать...»), — а с другой — причастность Хабада ко всем сферам даже не еврейской жизни, а жизни российских евреев: награждение происходит по целому ряду номинаций, включая администрирование, науку, журналистику, литературу, театр, кино и др.

Та же мысль присутствует в официальных поздравлениях главного раввина с другими праздниками, прежде всего с Песахом, например: «Рабство давным-давно отошло в историю, от фараонов остались только погребальные маски в музеях; мы в России живем в условиях полной свободы, наша вера и наши традиции пользуются уважением со стороны государственной власти, со стороны других народов...»[63]

Поле чудес в стране чудес

Важной и, вероятно, импонирующей публике стратегией является самопрезентация Хабада как чрезвычайно успешного проекта — и это на традиционном еврейском фоне ламентаций и виктимности. Имея свою богатую мартирологию и, разумеется, эксплуатируя ее, Хабад и в рассказах о «темном» советском времени подчеркивает светлые стороны — божественные чудеса, спасавшие хасидов от преследований, и в остальном излагает свою историю как историю подлинного и безоговорочного успе-

61. Берл Лазар: «Надо создать условия...»

62. *Лазар Б.* Власть над собой — для Б-га // Лехаим. № 3 (263). 2014.

63. Поздравление главного раввина от 2.04.2015 (http://www.feor.ru/events/popup.php?/id=12993&date=2015/04/02)

ха, определяемого помощью свыше и величием своих лидеров. Например:

> За годы руководства Ребе оно [любавичское движение] из малочисленной организации, большинство членов которой погибло во время Холокоста, превратилось в движение, объединившее свыше 200 тысяч последователей во всем мире. “Нужно гордиться, что у нас есть такая сила, что Б-г дает нам такие возможности”, — сказал раввин[64].
>
> После чудес, которые я наблюдаю в последнее время здесь, в еврейском центре в Марьиной Роще, и после того, что мы видим в этот день, неужели еще могут быть сомнения, что Всевышний с нами? Это Он дает силы раввину Берлу Лазару творить невозможное[65].

И этот успех — через Хабад — распространяется на все российское еврейство, что не может не льстить аудитории:

> Евреи бывшего Советского Союза создают общины, которые еще потрясут мир[66].
>
> Наша община будет одной из самых значимых еврейских общин мира, — сказал в заключение раввин Берл Лазар. — Такая община нужна и России, и Израилю, и всему еврейскому народу. *Мы приглашаем каждого разделить нашу победу*[67].

Различные проекты, осуществленные ФЕОР, подаются как триумфальные, снабженные шлейфом суперлативов: самые успешные, самые большие и проч. Хабадный Московский еврейский общинный центр (МЕОЦ) — это «крупнейший в Восточной Европе еврейский общинный центр»[68], «это реформа, до нашего не было в мире ни одного ортодоксального [комьюнити-центра]»[69]. Еврейский музей, открытый в Марьиной Роще в 2012 году, многократно анонсировался как самый большой, самый дорогой ($ 50 млн, включая пожертвованный на его нужды месячный оклад

64. Московское время // Лехаим. № 1 (93). 2000.

65. Большой праздник в Московском еврейском общинном центре // Лехаим. № 2 (106). 2001.

66. *Р. Берл Лазар*. Не торопитесь судить... // Лехаим. № 10 (90). 1999.

67. III съезд ФЕОР // Лехаим. № 12 (152). 2004.

68. «Куст горел, но не сгорал» // Лехаим. № 9 (101). 2000.

69. Интервью с Б. Гориным.

президента), самый технологичный еврейский музей в Европе или даже в мире. И общая идея, кредо и лозунг общинной и культурной деятельности российского Хабада

> в том, что российская еврейская община [...] самая крутая в мире. [...] Еврейское — это не только не ущербное, это впереди планеты всей. И у людей действительно исчезло представление, что здесь, у евреев, нечего ловить. [...] В разных сегментах еврейской общины задействованы лучшие люди нашего городка. Кто не приходит в музей? Все уже там были[70].

Затруднительно оценить масштаб рецепции этой идеи, но в некоторых собранных нами откликах положительная реакция на культ успешности действительно присутствует:

> на Архипова было как-то затхло, в старой Марьинке — как-то местечково, а теперь — ну классно сделали, чего; все такое модное, богатое, много народу — просто *yes we can*»[71]; «я вот не могу сказать, что такое Хабад, это мне неизвестно, но в МЕОЦ я захожу иногда — там такие евреи... рулят, а не старички ходят по стеночке[72].

Тема успеха коррелирует с идеей «оптимизма», выдвигаемой в качестве центральной идеи хасидского учения и одновременно его основной популистской стратегии. Так, Берл Лазар, отвечая на вопрос об идейной сущности хасидизма, говорит:

> Для евреев, которые на протяжении веков подвергались гонениям, это учение было откликом на острейшую потребность в ободряющей, оптимистичной вере. [...] Неискушенный в вопросах веры еврей — если его молитва идет от сердца — может быть ближе к Б-гу и более угоден Ему, чем раввин, прекрасно знающий Закон. Так что хасидизм — не секта для узкого круга избранных. Это учение не разделяет, а объединяет евреев[73].

70. Там же.
71. Наталья А., 1978 г.р., Москва. Архив автора.
72. Марк Ш., 1970 г.р., Москва. Архив автора.
73. Берл Лазар: «Надо создать условия...»

Тема успеха, преимущества, избранности развивается на трех уровнях: евреи *vs* другие народы[74], хасиды Хабада *vs* прочие евреи, российские хасиды (евреи) *vs* прочие хасиды (евреи), — то есть целевая аудитория этого мессиджа трижды выигрывает, побеждает, повышает свою самооценку, не прилагая для этого никаких усилий. Возможно, это ощущение успеха и победы важнее уважения к традиционности и исконности и альянса с властью; Хабад сообщал российским евреям, многие из которых были травмированы советским системным и рутинным и постперестроечным спонтанным и буйным антисемитизмом, то, что в те же годы целенаправленно сообщалось населению страны в целом — ощущение «вставания с колен»[75].

Этот параллелизм — возрождения еврейской общины и возрождения страны — прямо артикулируется в хабадных источниках:

> Сегодняшняя ситуация в России очень напоминает ту, когда наш праотец Яаков в неурожайный год посадил дерево в бедную, неудобренную землю. А урожай оказался очень богат, потому что Яаков был тружеником и имел благословение Всевышнего. Так же и люди, способствующие возрождению страны, подъему ее экономики, делающие свой бизнес, свое дело в полную меру сил, получают благословение Б-га, благодаря которому и бывает урожай[76].

И еще одна победа, чуть более деятельная для публики, чем предыдущие, в которых можно соучаствовать самим фактом своего еврейского происхождения, это победа над врагами-антисемитами путем соблюдения религиозных предписаний или, по крайней мере, какого-либо участия в еврейской жизни, то есть спорадиче-

74. Например: «Мы, евреи, — избранный народ. Так написано в Торе, так сказал Г-сподь. Это не значит, что мы лучше других. Это значит, что Б-г избрал нас для выполнения определенной миссии. Мы должны быть “нер лаамим” — свечой для других народов. Иными словами, усердно и правильно выполняя волю Г-спода, мы даем пример другим народам. Пример того, как следует жить на земле. [...] Благодаря Торе мы возвысились духовно, мы поднялись на иной, более высокий уровень морали. Это проявляется, в частности, в нашей глубокой приверженности семейным, общинным нравственным основам. Мало найдется в мире столь же сплоченных людских сообществ, как еврейская семья, еврейская община» (*Р. Берл Лазар*. Не сворачивать с пути, заповеданного Господом! // Лехаим. № 1 (141). 2004).

75. В одной из своих колонок Берл Лазар проводит параллель с Россией: «Россия сейчас на похожем этапе развития — от разрушения к подъему» (От разрушения к восстановлению // Лехаим. № 7 (123). 2002).

76. *Р. Берл Лазар*. Личное и общественное // Лехаим. № 3 (107). 2001.

ское посещение синагоги, если не еврейских концертов, превращает еврейского обывателя в героя:

> Чего хотел Гитлер, да будет стерто имя его в веках? Он мечтал о том, чтобы в мире не осталось ни одного еврея, ни одной синагоги, ни одной еврейской школы, книги, журнала, газеты, чтобы евреи перестали быть частью мира. Можете быть уверены, дорогие читатели: приняв решение, что ваш ребенок должен учиться в еврейской школе, а вам самим следует посещать синагогу, отмечать еврейские праздники и соблюдать Субботу, вы снова и снова побеждаете Гитлера и его современных последователей. Наш ответ на Холокост должен заключаться в укреплении глобального еврейского дома, в еврейском воспитании наших детей, следовании еврейским традициям и нормам еврейской морали[77].

Слезть с чемоданов

Ощущение превосходства и успеха вкупе с лояльностью власти и противостоянием антисемитизму составляют (суб)национальную идею, предлагаемую Хабадом, который, как уже видно из предыдущих главок, стремится возглавлять и представлять не религиозную общину, а нацию — российское еврейство. Иудаизм, разумеется, называется условием жизнеспособности еврейства («для сохранения евреев как нации прежде всего важна Вера в Б-га»[78]), но исповедание его не является дифференцирующим фактором — ФЕОР интересуют все евреи:

> Я не могу ограничить *community* только соблюдающими людьми, это неправда. [...] Для меня не является исчерпывающей информация об отношении человека к *Шулхан-аруху*[79]. Не потому, что я считаю, что *Шулхан-арух* необязателен, а потому, что вовлеченность человека в еврейскую жизнь от этого не зависит[80].

77. *Р. Берл Лазар*. 55 лет спустя // Лехаим. № 4 (96). 2000.

78. Оставаться евреями (Беседа с Мордехаем Вайсбергом, директором Московского еврейского общинного центра) // Лехаим. № 10 (102). 2000.

79. Один из самых широко используемых сводов иудейского религиозного законодательства.

80. Интервью с Б. Гориным.

Российский Хабад занимается строительством не религиозной общины соблюдающих хасидов, а общины как нации, большого и сильного российского еврейства в составе большой и сильной российской нации, не раз делая заявления об отрадности сокращения эмиграции и дальнейших планах «еврейского возрождения»:

> Работа ФЕОР, входящих в нее еврейских общин, никогда не была направлена на развитие эмиграции. Нам хотелось бы, чтобы евреи могли спокойно жить в России, чувствовали бы себя здесь комфортно и страну, где они родились, считали своей родиной. Мы, со своей стороны, делаем все для этого[81]. «Сегодня российские евреи не сидят на чемоданах, они не собираются уезжать ни завтра, ни послезавтра, они [...] остаются и намерены участвовать в возрождении еврейской общины в стране[82].

Этим — национальным — видением миссии организации и движения объясняются различные внерелигиозные проекты ФЕОР. Самый известных из них — Еврейский музей — создавался как просветительский центр для всех евреев, в том числе нисколько не вовлеченных в традицию и не знакомых с еврейской историей, а также для неевреев, у которых музей был призван создать положительный образ еврейства. Высказывались даже предположения, что задача музея еще радикальнее — самим фактом своего открытия и своим размахом он призывает к репатриации российских евреев-эмигрантов: «Этот проект призван передать важное послание тем евреям, чьи предки бежали или эмигрировали [из России, из СССР], — Россия ждет вас обратно»[83].

Но музей — не единственный из секулярных проектов ФЕОР, и проекты эти — не случайность, а часть новаторской концепции:

> Федерация еврейских общин России со временем стала заниматься кучей вещей, которыми религиозная община обычно не занимается. Музей, книги, журналы, издательства — для меня это еврейская общинная жизнь, жизнь евреев. [...] Наш подход в том, что нам

81. Берл Лазар: «Надо создать условия...»

82. А было время: многие евреи рвались из России... // Лехаим. № 8 (100). 2000.

83. Barry, E. (2012) "In Big New Museum, Russia Has a Message for Jews: We Like You", *The New York Times*. Nov. 8 [http://www.nytimes.com/2012/11/09/world/europe/russias-new-museum-offers-friendly-message-to-jews.html?_r=0, доступ от 20.09.2015].

> до всего есть дело: тренажерный зал открываем мы, книжки издаем мы, музей делаем мы. Все это было немыслимо для Хабада раньше. [...] Община должна дать людям то, что им нужно, а не то, что община хочет, чтобы они взяли. Менторское такое отношение — «мы вам скажем, что вам нужно» — абсолютно бессмысленно. Оно не работает. Если людям нужен тренажерный зал, надо дать им тренажерный зал. Вот это работает[84].

Как отметили американские исследователи еще десять лет назад, «импортный» характер Хабада не помешал его продвижению на российском рынке: «Итальянец Берл Лазар и хабадное руководство в нью-йоркской штаб-квартире лучше российских евреев знают, как привлечь людей, если в этом их цель»[85]. Обилие сервисов — тренажерный зал, ресторан, клуб знакомств, языковые занятия, медицинский центр и др., — безусловно, притягивает широкую публику[86], которая, впрочем, зачастую приходит именно в еврейский общинный центр, не особенно принимая во внимание даже еврейскую, а тем более иудейскую и хасидскую составляющие:

> В МЕОЦ мы довольно часто ходили лет 5–10 назад с моей подругой Н., ходили на какие-то молодежные мероприятия, где все знакомятся. [...] Нет, про Хабад не знаю, слово знаю — да. Хасидизм — он был в XVIII веке. Любавичский ребе? Что-то слышала... [...] Вообще хочу сказать, что фанатизм я не очень люблю и стараюсь его избегать[87].
>
> Я не понимаю соответствия между еврейским центром в Марьиной Роще и синагогой — как-то они связаны одной судьбой или нет?[88]

История успеха Хабада в России — это история того, как благодаря всему вышеперечисленному — от союза с властью до тре-

84. Интервью с Б. Гориным.

85. Aviv, C. and Shneer, D. (2005) *New Jews: The End of the Jewish Diaspora*, pp. 46-47. New York: New York University Press.

86. Ср. впечатления от МЕОЦ в 2003 г.: «Поскольку это был хабадный центр, я ожидал увидеть мужчин в черных шляпах и женщин в длинных юбках. Вместо этого я увидел разношерстную группу людей, среди них случайно затесалась одна черная шляпа» (Ibid., p. 45).

87. Мария Ш., 1978 г.р., Москва.

88. Майя Р., 1977 г.р., Москва.

нажерного зала — «синагога фанатиков» стала национальным представительством при отчасти неведении, отчасти безразличии самой «нации», а также по причине слабости, неконсолидированности этой «нации». О последней и о неизбежности — в ее свете — победы Хабада приведем комментарий одного из значительных деятелей еврейского культурного возрождения в С.-Петербурге, создателя и ректора первого на постсоветском пространстве Еврейского университета:

> Российское еврейство, как и советское еврейство, это очень слабое сообщество. У него нет мозгов — у людей есть мозги, а общих мозгов, которые умеют между собой общаться, нет. Я, между прочим, очень хорошо отношусь к Хабаду. Я, представьте себе, дважды был на приеме у Любавичского Ребе. Но, простите, это же совершенный кошмар. И этот кошмар естественным образом возглавил российское еврейство, потому что он-то силен, он-то связан, он представляет свою силу. И слава Б-гу, что это произошло. Потому что иначе была бы полная раздробленность[89].

Сама «синагога» сравнительно немногочисленна. В хабадных учебных заведениях высок процент «возвращения» в иудаизм, но высок — по крайней мере был высок — и процент эмигрантов[90], поэтому, согласно одним оценкам численности московской общины — 20–30 семей[91], — хабадная машина работает вхолостую: сколько производит, столько же и теряет уехавшими. Но есть оценки более щедрые и говорящие о положительной динамике:

89. Илья Дворкин: «Все значительное рождается, когда есть много людей» // Лехаим. № 8 (280). 2015.

90. Два примера из 1990-х: «Почти все мои соученики [по ешиве] уехали. Человек доходил до определенного уровня, и дальше ему надо было продолжать образование в Америке или в Израиле. У руководства общины было четкое понимание, что эти люди нужны здесь, нас все время на это настраивали: “нельзя бросать”, “кто будет, если не вы”. Но при этом никто не возвращался» (интервью с Б. Гориным). Из компании девушек, более или менее случайно оказавшихся в 1994 году на хабадном семинаре, о котором шла речь в самом начале статьи, половина стали религиозными на ультраортодоксальном уровне — и все они уехали в Израиль или США.

91. «Как было 20–30 семей, так и осталось. Остальные приезжают — уезжают. И Лазар то же самое говорил — выступал у меня на юбилее и говорил, что вот, семья Гринберг из того костяка общины...» (Интервью с Михаилом Львовичем Гринбергом, главой издательства «Гешарим / Мосты культуры». 2012 год. Архив автора).

> Я помню времена, когда всех религиозных евреев в Советском Союзе я знал лично, а сейчас я в московской хабадской общине не всех знаю. В общине есть три слоя людей. Это около 40 семей работников общины, приехавших из-за границы, в основном меламедов в хедере, преподавателей в ешиве. Есть еще семей 60 русскоязычных местных сотрудников разных общинных организаций. И есть еще семей 80 людей, которые не работают в общине, а занимаются совершенно разными делами, но они соблюдающие и идентифицируют себя как община Марьиной Рощи[92].

Какой процент составляют люди, «идентифицирующие себя как община Марьиной Рощи», от общего количества религиозных евреев в России, сказать сложно, поскольку статистика в этой области крайне спорная — в зависимости от подбора респондентов и формулировки вопроса исследователи получают разные ответы на вопрос о численности религиозных евреев: 26,7% считают иудаизм «наиболее привлекательной религией»[93], 35% евреев «исповедуют иудаизм»[94], 22% «относят» себя к иудеям, при этом из них же уверенно назвали себя «религиозным евреем» 1,4%[95].

Но претендует на предводительство российским еврейством ФЕОР не на основании этой общины, будь в ней 20 или 140 семей. Публика, в той или иной степени вовлеченная в марьинорощинские проекты, по-видимому, многократно превосходит это число. По крайней мере, часть этих ассоциирующих, но не соблюдающих можно охарактеризовать как «потребителей»: они пользуются сервисами МЕОЦ, не посещают службу и не интересуются иудаизмом, про который знают крайне мало. Нетребовательность Хабада, полагающего, что главное — еврейское происхождение, еврейская душа, оказывается очень комфортной; парадоксальным образом «членство» в ультраортодоксальном Хабаде требует меньше знаний и соблюдения, чем членство в реформистской общине. Хабад дает возможность, ничего не делая — только будучи

92. Интервью с Б. Гориным.

93. *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1999 гг. // Диаспоры. № 3. 2000. С. 72.

94. *Рывкина Р.* Как живут евреи в России? Социологический анализ перемен. М.: б.м., 2005. С. 120. Цит. по: *Носенко-Штейн Е.Э.* Указ. соч. С.88.

95. *Носенко-Штейн Е.Э.* Указ. соч. С. 88–90.

евреем, вступить в «воображаемое сообщество»[96], но не реальное (как небольшая община, где все на виду и платят членские взносы). «Потребители» за годы щедрой еврейской благотворительности в 1990-х — начале 2000-х привыкли к «халяве» и полагают, что «халява» им положена (за то, что «они так долго страдали»), а опасения того, что бесплатный сыр бывает только в мышеловке и «бородатые» хасиды за тренажерный зал и прочее не преминут их «запропагандировать» и обратить, кое-кого посещают, но они уверены в своем здравомыслии:

> Не, мы только в молочный ресторан иногда с женой заходим, дальше ни-ни. Я совершенно не собираюсь тут ничего такого. Я нормальный, я — еврей, но без фанатизма. Как они меня обратят, куда привлекут? Я не дамся![97]

Эта картина подтверждает общее наблюдение о потребительском подходе к религии и церкви (консьюмеризме) у постсоветских людей[98]. Такой потребитель получает возможность пользоваться всякими благами и при этом чувствовать себя евреем в атмосфере легитимности и безопасности, а также престижа, богатства и успеха, и при этом ничего не отдавать взамен — не соблюдать, не участвовать в общинной жизни, не тратить свое время и деньги и не менять свое мировоззрение.

Здесь видится сходство с «легким бременем» современного российского массового православия, как его описал Б. Дубин[99], выделив несколько основных особенностей, вполне совпадающих с наблюдаемым в хабадной риторике и принципах *community building*:

> – Национализация («самообозначение “православный” [...] все больше принимает семантику “русского”, соединяясь с комплексом идей

96. Известный термин Бенедикта Андерсона, применяемый им к европейским нациям, предложен Борисом Дубиным для обозначения российской православной общественности: *Дубин Б.* «Легкое бремя»: массовое православие в России 1990–2000-х годов // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006. С. 69–86.

97. Леонид Г., 1970 г.р., Москва.

98. Caldwell, M.L. (2005) “A New Role for Religion in Russia’s New Consumer Age: the Case of Moscow”, *Religion, State and Society* 33(1): 19-34.

99. *Дубин Б.* Указ. соч.

и символов российской исключительности [...] и ксенофобическими установками в отношении этнических чужаков»[100]);
– Политизация (ассоциирование с властью [президентом], силовыми структурами);
– Авторитет традиции, значение «исконности», «старины»[101];
– Чистая символичность подобной религиозной идентификации (без «последствий для повседневной жизни [...] малейших обязательств, ответственности и вообще [каких-либо связей] с практическим действием»[102]; «православие не отягощено для большинства россиян сознанием греха, терпимостью и долгом, церковной дисциплиной и помощью ближним»[103]).

Еще один, как представляется, релевантный здесь концепт, изобретенный для описания современной европейской практики — *vicarious religion*[104]: номинальные христиане делегируют свои религиозные обязанности священникам, монахам и небольшому числу соблюдающих верующих. В ряде наших источников более или менее эксплицитно выражается сходное мнение: «молиться» пусть будут «бородатые в шляпах» — здесь или в Израиле и Америке, а мы просто приходим раз в год — и тем самым выполняем свой долг, который этим и ограничивается, потому что мы другие, у нас другая жизнь, состоящая из других элементов, и ортодоксальное соблюдение в нее вместить невозможно и необязательно[105].

100. *Дубин Б.* Указ. соч. С. 79.

101. Там же. С. 82.

102. Там же. С. 82

103. Там же. С. 84.

104. Davie, G. (2007) *The Sociology of Religion*, p. 126ff. L.: Sage.

105. Например: «Не, ну чего ты от меня хочешь — я никогда не буду сюда ходить каждую субботу. У меня работа, дети. Это они тут зарабатывают, в общине, а я-то что» (Борис С., 1964 г.р., Москва). «Я считаю, эти, которые в сюртуках, они и должны все делать по максимуму, в каком-то смысле и за нас, с них спрос, а мы, допустим, приходим на большие праздники — это наш потолок. Не потому что мы глупее, а они типа лучше, а потому что они с этим родились и воспроизводятся дальше, а мы с другим родились — с Чуковским, например, и с мечтой об МГУ, а не о ешиве какой-нибудь» (Леонид Г., 1970 г.р., Москва). Ср. с аналогичной идеей соблюдения за других, высказанной в 1990-х гг. применительно к ортодоксам за рубежом: «Слава Богу, есть люди, которые выполняют эту работу — которую евреи должны делать, чтобы вообще мир вертелся. Если бы этих людей не было, я был бы вынужден оставить другие дела и заниматься только этим» (Виктор Л., 1947 г.р., Москва).

«Вроде Церкви Христа, которые раньше на улицах приставали»: реформистский иудаизм глазами московских евреев и своих адептов

Причины того, почему постсоветские евреи — вопреки прогнозам — не ринулись строить здесь прогрессивный иудаизм, или, иными словами, причины сравнительного неуспеха российского реформизма в показателях массовости и статусности отчасти заключаются в дефиците у реформистов как раз того, что составляет успех Хабада. Гораздо более скромное финансирование не может обеспечить такой размах социальных и культурных программ; при отсутствии альянса с властью нет информационной поддержки и нет ощущения специфического престижа; недопредставленность в СМИ, отсутствие пиар-компаний, сопряженное либо с дефицитом средств, либо с иным целеполаганием, приводит к тому, что о реформистских общинах не знают даже их соседи: «Если бы ты там лекцию не читала, я вообще бы о них не узнала, хотя живу через улицу от них. Удел немногих узнать об этом»[106].

Отчасти из-за отсутствия информации реформисты в глазах широкой публики выглядят как маргиналы, ассоциируясь с организациями евангелических христиан, известных своей миссионерской активностью: «Реформисты — они какие-то странные, если брать точку зрения даже образованных людей. Сектанты какие-то вроде»[107]. «То, что на Аргуновской, это вообще вроде какой-нибудь Церкви Христа, которые раньше на улицах приставали»[108].

Другая причина этой маргинализации и недоверчивого отношения — отсутствие ореола исконности, который последовательно конструирует для себя Хабад. Люди, сколько-нибудь разбирающиеся в иудаизме, не считают реформистов миссионерствующей сектой и даже, возможно, уважают их принципы, их открытость вызовам времени, их толерантность к тому, к чему нетолерантна ортодоксия, но не приемлют их «новизну», редукцию и коррекцию ритуалов. Сами реформисты с сожалением отмечали культурную неготовность постсоветских евреев воспринять либеральные, индивидуалистские ценности, на которых зиждется реформированный иудаизм:

106. Майя Р., 1977 г.р., Москва

107. Интервью с N.N., бывшим раввином общины прогрессивного иудаизма в Москве.

108. Майя Р., 1977 г.р., Москва.

> для того, чтобы воспринять адекватно идею реформизма, надо иметь за спиной Лютера, Великую французскую революцию и конституцию США — желательно в не столь далеком прошлом, а не Политбюро в прошлом недалеком. Менталитет-с не тот[109].

Но представляется, что есть сектор еврейского населения, идеологически оппозиционный к хасидской ультраортодоксии и совершенно готовый к идеям реформизма, но не приемлющий его на другом уровне — эстетическом. Для них важны ортодоксальная эстетика и церемониал, все другое им представляется ненастоящим иудаизмом, симулякром:

> А какие реформисты? А то я был один раз на Песахе, он был гилелевский, молодежный, свободного вида. Это не то[110].
>
> Не, ну я не могу относиться к Н.Ш.[111] как к раввину, она очень хороший человек — но это не то, при всем моем уважении. Эти их еще цветные талиты, гитары. Я лучше тут [на квартире у друзей] седер проведу[112].

Реформисты оказываются эстетически непривычными, «чужими», а идеологически слишком понятными, слишком «своими» — теряется дистанция, или сакральность, — некое необходимое условие для «настоящего» раввина или синагоги, и тогда предпочтение отдается уже совсем «своим» — «квартирным» мероприятиям.

Кадровая проблема прогрессивного иудаизма заключается в отсутствии «кузницы кадров» — своего раввинского колледжа. Всемирный союз прогрессивного иудаизма в начале 1990-х не особенно занимался СНГ, полагая, что все евреи уедут[113], потом делалась ставка на воспитание местных кадров в зарубежных реформистских колледжах (Колледж Лео Бэка, Гайгер-колледж), однако института *шлихута*, посланничества, в реформизме не было, и как полагают некоторые деятели движения, реформистским общинам в СНГ очень не хватало таких людей,

109. Интервью с N.N.

110. Григорий С., 1972 г.р., Москва.

111. Женщина-раввин в московской общине прогрессивного иудаизма.

112. Мария Э., 1974 г.р., Москва.

113. *Чарный С.* Иудаизм на просторах СНГ.

как эмиссары ребе, которые беспрекословно отправлялись в любую глубинку[114].

При общем дефиците кадров — в отличие от гораздо более многочисленного и в кадровом отношении Хабада — прогрессивный иудаизм страдает от недостатка харизматичных лидеров, которые могли бы служить тригером для обращения человека к этому направлению и вхождения в общину. Реформистские раввины плохо известны еврейской публике; так, информантка, сообщившая о своем полном неведении относительно реформистов в Москве и о неприязни к религиозным «фанатикам», под которыми, очевидно, имелись в виду хасиды, заявляет: «Мне вот очень нравится Довид Карпов [хабадный раввин], я в него давно влюблена»[115].

Для рефлексирующей, сведущей и склонной к спорадическому соблюдению части еврейского населения прогрессивный иудаизм не обладает харизмой и сакральностью, он не дает легитимации — собственно эти слова не употребляются в наших интервью, но, как кажется, причина незаинтересованности этих людей в реформизме при явной идеологической близости к нему в том, что он не дает того, ради чего стоило бы идти в синагогу, а не сидеть дома с друзьями.

> — Ну можно собрать *хавуру*[116] человек на 20–30, будет миленький междусобойчик свободный. Но это все, что можно сделать, квартирники, как говорится.
>
> — *То есть либо ультраортодоксия, либо никакая легитимация не нужна?*
>
> — Легитимация в плане внешнем? Да кому она сдалась? [Кому нужно, тот] пойдет к ортодоксам отрабатывать свой комплекс вины, чтобы вывеска была, что тут мацу не просто так едят. А научиться есть и при этом не нуждаться в благословении «свыше», и не испытывать чувство вины — это не все могут[117].

Те, кто научился «не нуждаться в благословении “свыше”», в ортодоксальной легитимации, практикуют то, что можно назвать

114. Интервью с Леонидом Бимбатом, раввином московской общины прогрессивного иудаизма «Ле-Дор Ва-Дор», 2013 г. Архив автора.

115. Мария Ш., 1978 г.р., Москва.

116. Компанию (ивр.).

117. Интервью с N.N.

«имплицитной религией» (*implicit religion*)[118] или «гражданским иудаизмом» (*civil Judaism*)[119], — сохраняя ощущение причастности, спорадически соблюдая отдельные элементы традиции — и делая это в одиночестве, в компании, в той или иной синагоге, но без стабильной идентификации себя с какой-либо деноминацией.

Предпринимаются попытки институционализации таких домашних компаний, превращения их в регулярные *миньяны*[120], каковых в Москве не менее десятка. Возможность соединить ортодоксальный стиль, эстетику и легитимацию, с одной стороны, и либеральное отношение, «соблюдение *light*» и дружескую атмосферу — с другой, дает создание своих небольших синагог. К примеру, синагога на Чистых прудах[121] была создана компанией друзей, решивших, что «мы любим [раввина] Шмулика Купермана и хотим, чтобы у него была синагога и мы бы могли в нее ходить. [...] Есть минус — получился шабатний клуб. Как в СССР — баня по субботам». «Баня» разрослась до нескольких десятков прихожан, причем прихожане в основном не особенно соблюдающие, а раввин — хабадник, то есть ультраортодокс. Синагога позиционируется как либеральная — «либеральная в смысле не строгая — геев вызывают к Торе и так далее». Мотивация у практически не соблюдающих людей приходить на службу в синагогу может быть разной: это и социализация и, например, психотерапевтический или мистический опыт: «Мне нравится молитва в миньяне. Тонкие переживания, все дела! Молитва дает силы»[122].

Кто же все-таки идет в реформисты и почему? По утверждению руководства московской реформистской общины[123], в общине насчитывается от 50 до 450 прихожан (400–450 человек записываются в списки на праздники, 50–80 человек посещают

118. См. Bailey, E.I. (1997) *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen: Kok (Pharos); *Носенко-Штейн Е.Э.* Указ. соч. С. 153–158. Носенко-Штейн предлагает переводить этот термин как «личностная религия».

119. См. Woocher, J.S. (1986) *Sacred Survival: The Civil Religion of American Jews*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

120. Кворум из десяти мужчин, необходимый для коллективной молитвы; частный молельный дом, где собирается такой миньян.

121. За отсутствием сайта даю ссылку на страницу в Фейсбуке: https://www.facebook.com/chpsinagogue.

122. Валерий Х., 1967 г.р., Москва. Архив автора.

123. Разговор с административным директором общины «Ле-Дор Ва-Дор» В. Кановичем-Марек, лето 2015 г.

субботнюю службу, членские взносы регулярно платит, видимо, еще более узкая группа), процент негалахических евреев и смешанных семей значителен, и сравнительная легкость реформистского гиюра полагается одним из привлекающих факторов. Среди наблюдателей и аналитиков сложилось мнение, что члены реформистской общины — это, прежде всего, люди «смешанного происхождения», не соответствующие галахическим критериям и потому не принятые в общину ортодоксальную[124]. Представляется, что это все же не единственная категория и не единственная причина. Наши беседы с несколькими реформистами показывают следующую траекторию (тоже, разумеется, не единственную): к реформизму приходят не с нуля, из ассимилированного, секулярного состояния (как, собственно, прогнозировалось в перестроечные годы), а после неудачной встречи с (ультра)ортодоксией, зачастую именно с Хабадом, потому что с ним, как явствует из первой части статьи, встретиться легче всего. Таким образом, часть нынешних российских реформистов, изначально происходя, разумеется, из ассимилированных семей, повторяют в миниатюре исторический путь конфессии: реформисты XIX века, в том числе такие отцы-основатели реформированного иудаизма, как Авраам Гайгер, вышли из ортодоксии и создали свое движение на отторжении от нее, а не были секулярными евреями, придумавшими удобный для себя вариант иудаизма. Фиаско человека на ортодоксальном пути могло быть обусловлено его несоответствием тем или иным нормам, отказом от двора *там* — по причине вступления в смешанный брак или по причине гомосексуальной ориентации[125], а могло — идеологическими расхождениями: «поиском духовности, не находимой в ортодоксальных конгре-

124. «Однако реформисты выполняют функцию, которую не могут выполнить ортодоксы и хасиды, то есть принимают в свои общины лиц смешанного происхождения по мужской линии [учитывая, что галахическое еврейство считается по женской линии, не очень ясно, что здесь хотел сказать автор. — *Г.З.*]. В наше время подавляющее большинство детей и молодых людей еврейского происхождения принадлежит к смешанным семьям, причем многие из них — в третьем поколении, а большая часть не соответствует галахическим критериям. От того, какую идентичность выберут эти новые поколения, зависит само существование еврейства на всем постсоветском пространстве» (*Синельников А.Б.* Евреи «по отцу» и «по деду»: некоторые результаты социологического опроса в летних еврейских лагерях НеЦеР // Материалы XVII международной ежегодной научной конференции по иудаике. Т. 1. М., 2010. С. 292-293).

125. «К нам ходит один мальчик, он хабадник, молится отдельно, по своему сидуру, но ходит к нам, ну вы когда его увидите, сами поймете почему» (из разговоров с членами общины «Ле-Дор Ва-Дор»).

гациях»[126], или, скорее, тем, что человека оттолкнуло хабадное мессианство, или мистические обертоны хасидского учения, или «фанатичное» соблюдение, или радикальный уход в религию, отказ от бэкграунда — семьи, светской культуры, науки, образа жизни, или ригористичность и отвержение любых путей, кроме собственного. В рассказе московского реформистского раввина, достойном подробного цитирования, подобный опыт и подобные впечатления сподвигли интересующегося иудаизмом юношу покинуть хабадную среду и искать себе другой иудаизм:

> Я всегда рассказываю, что это хабадники сделали меня реформистом. В 1995 году я поехал в Подмосковье, в хабадский лагерь Ган-Исроэл. Я попал туда через год после смерти ребе. Я жил в комнате с двумя хабадниками. [...] Один из них учился в медицинском институте и собирался переучиваться на моэля. Я не могу сказать, что я тогда себя каким-то образом соотносил с религией. Мне было просто интересно. Я был светский человек, но считал, что ортодоксия — это, наверно, правильно. Как сказал якобы Бен-Гурион, синагога, в которую я не хожу, — ортодоксальная. То есть в вашу реформистскую синагогу я ходить не буду; я, конечно, ни в какую не хожу, но та, в какую я не хожу, она ортодоксальная. [...] Но когда познакомился с Хабадом, я понял, что это не для меня.
>
> Прежде всего, культ ребе. Прошел год после его смерти, во всех лекциях о нем упоминали в настоящем времени, если кто-то говорил «он был», тут же исправлялся на «он есть», в конце каждой молитвы — «*Йехи Адонейну морейну ве-рабейну мелех га-Мошиах ле-олам ваэд!*»[127] А я на тот момент уже прочитал в отрывках Хаима Маккоби[128], которого печатали в журнале «Знание — сила» в 1992 году, где он рассматривает исторические корни Иисуса. И я был более или менее знаком с Танахом и Новым Заветом, которые сам прочитал. И я знал, где проходит граница между историческим Иисусом, человеком, и тем, где начинается апостол Павел и новая религия. И я спорил со своими соседями: «Ну ребята, ну еще немножко и у нас тут будет новая религия. Христианство точно так

126. Слова реформистского раввина Хаима Бен-Яакова в интервью Дэвиду Шниру в 1999 г. (Aviv, C. and Shneer, D. Op. cit., p. 43).

127. «Да живет господин наш, учитель и ребе, царь Машиах во веки вечные!» (*ивр.*) — песня и кричалка любавичских хасидов, в которой имеется в виду седьмой ребе; возникла при его жизни в начале 1990-х, но использовалась и используется и после его смерти.

128. Имеется в виду книга «Революция в Иудее (Иисус и еврейское сопротивление)».

же начиналось. Человека объявляют машиахом, а потом очень легко перейти эту тонкую грань и начать обожествление».

Видел я эти фарбренгены[129]. Стоят у всех стопочки, всем разливается водка, и вдруг мне говорят: «Вот бутылка водки, которая была на фарбренгене у любавичского ребе». И всем по капельке добавляют из нее. Я не мог это никак сформулировать тогда, но понимал, что куда-то не туда идут ребята. Или сидим вечером — большой телевизор, видеомагнитофон (последнее слово техники тогда), ставится кассета — фарбренген любавичского ребе. И в тот момент, когда на экране ребе произносит благословение на водку, наш раввин бежит с бутылочкой и чуть ли не ставит ее под экран — ну прямо Кашпировский или Чумак, которые заряжают воду. Это была у меня первая ассоциация.

А потом был я у них в ешиве в Алтуфьеве, там висели правила учебы в ешиве. Правила такие: стипендия 40 долларов (на тот момент — хорошие деньги); кто выучит один параграф из книги «Тания»[130] наизусть — бонус 10 долларов, выучит два — бонус 15 долларов, выучит три — бонус 20 долларов. Мне и начетничество не понравилось, и то, что книга «Тания». Собственно весь лагерь был для того, чтобы рекрутировать людей в ешиву. Делали такой рекламный день ешивы. Читали Тору с комментариями Раши, учили кусочек из Талмуда — я был в восторге. А к концу дня стали изучать «Танию», тут я просто отключился. Не мои все эти рассуждения о разных мирах.

На следующий год я приехал уже просто закрепить свое впечатление, что это не мой мир, что я здесь не останусь. Ходил на занятия, задал пару вопросов, потом перестал их задавать, потому что понял, какие будут ответы. А мой друг, который думал становиться моэлем, написал письмо ребе — и получил ответ! Потому что считается, что все письма любавичский ребе уже написал. Стоят огромные полки с письмами ребе. И он пишет письмо: «Ребе, что мне делать — остаться в институте или идти в ешиву?» Я говорю: «У тебя вообще разум есть? Тебя опыт самого ребе ничему не учит? У него было два светских образования. Ты должен закончить медицинский институт, учишься неплохо, способный парень. Будешь врачом, потом доучишься на моэля, будет отлично!» Нет, он написал письмо,

129. *Фарбренген*, или *тиш*, — праздничное сборище и застолье хасидов у своего ребе.

130. Основной труд основателя любавичского хасидизма — р. Шнеура-Залмана из Ляд (Старого ребе).

потом с закрытыми глазами засунул руку на эту полку, достал письмо на идише, пошел переводить...

Потом я еще немного жил у него дома, в Москве. И это было время, когда мне было стыдно за иудаизм. Он совершенно затерроризировал своих маму и бабушку: то некошерно, это некошерно, того нельзя, этого нельзя. Сам при этом ничего не делал, только на них кричал. Они мне потом рассказывали, что научились готовить без масла, без жира, без ничего, чтобы не дай бог чего-нибудь не нарушить. И его бабушка мне как-то сказала: «Ну, я думаю, христианство более гуманная религия». Это была очень важная для меня фраза. И я начал понимать, что должен быть какой-то другой путь, где не отрицаются знания традиции, где ценно изучение текстов, но при этом не отвергается нормальная жизнь. Тогда я не очень понимал, где этот путь. Я еще практически ничего не знал про реформированный иудаизм.

Еще до того, как я попал в хабадский лагерь, я читал книжку такого хабадника Германа Брановера «Возвращение», автобиографическую. В какой-то момент он попадает в Америку и упоминает американских реформистов. Пишет, что они такие-сякие, ездят в субботу на машине и едят свинину. И я, читая, тоже переполнился праведным негодованием, потому что тогда был ориентирован в сторону ортодоксии. И вдруг я чувствую — неправда, не верю: «И вообще они все за ассимиляцию и скоро исчезнут». И дальше еще пара фраз из серии «загнивающего Запада». И у меня это так срезонировало со школой, с коммунистическими штуками. Нам в детстве рассказывали, как Запад загнивает, я прекрасно это помню, и шутку про то, что Запад, может, и загнивает, но больно вкусно пахнет.

И еще один анекдот про ключи, который я всегда рассказываю, говоря, как хабадники сделали меня реформистом. Первый шабат в лагере. Корпус в одном месте, столовая в другом месте. Пятница, вечер. Они говорят: забыли сделать *эрув*[131]. Мы не можем нести ключ. Я говорю: ну давайте отнесем в тайник, и никаких проблем. Они говорят: «Нет, это *мукце*[132], с *мукце* можно ходить только три шага». И дальше я вижу картину маслом: один проходит три шага, к нему подходит второй, берет этот ключ как эстафетную палочку, делает три шага, к нему снова подбегает первый — и так да-

131. Символическое ограждение какого-то пространства, позволяющее считать его одним домом/двором и переносить по нему вещи в субботу.

132. Предметы, которых запрещено касаться или перемещать в субботу, в некоторых случаях допускается перемещение необычным способом.

> лее. Я так и представил себе картину: на небе сидит боженька, подслеповатый такой старичок, который умеет считать только до трех. Видит: один три шага прошел — обнулилось, второй три шага прошел — обнулилось, и вроде ничего не нарушили. Я им говорю: ребята, вы сейчас кого хотели обмануть? С этого момента наши пути разошлись, на этом закончился мой роман с ортодоксией, который, правда, особо и не начинался. Я понял, что иудаизм не об этом, совсем не об этом[133].

Если герой этого рассказа, будучи секулярным, но интересующимся религией евреем, познакомившись с любавичским хасидизмом, стал искать другой путь, то герои других рассказов, тоже думающие и «сочувствующие», в той же ситуации идентифицировались с Хабадом, а третьи — так и остались в секулярном состоянии, сохраняя дистанцию от религии и пассивно лелея идеал ортодоксии: «синагога, в которую они не ходят, — ортодоксальная». О чем с ноткой удовлетворения пишет раввин Лазар в своей колонке, критикующей реформированный иудаизм как «торг с Богом» и вообще не религию:

> В России евреи положили слишком много сил на то, чтобы остаться евреями при коммунистах, поэтому они особенно ценят традиции и заветы отцов. Мне часто случается беседовать с евреями-атеистами; практически каждый говорит: “Я не религиозен, не хожу в синагогу, но, если когда-нибудь мне захочется пойти туда, я выберу такую, что будет больше всего похожа на синагогу моего деда”. Так что “реформированный иудаизм” здесь не приживется...[134]

Но российские лидеры прогрессивного иудаизма, возможно, и не стремятся привлекать массы и становиться национальным представительством. Хабадное и реформистское представления об общине, ее взращивании и ее сути, разнятся:

> Ну это [МЕОЦ] не *community building* — это мы все знаем, как называется. *Community building* — это когда приезжаешь в какую-нибудь срань провинциальную и видишь, как они в одной комнате си-

133. Интервью с Леонидом Бимбатом, раввином московской общины прогрессивного иудаизма «Ле-Дор Ва-Дор», 2013 г. Архив автора.

134. Главный раввин России Берл Лазар. Не торгуйтесь с Б-гом, господа! // Лехаим. № 2 (154). 2005.

> дят, со шпротами на хлебе, и подростки говорят тебе: у нас тут есть неходячая бабушка, мы к ней по очереди приходим свечи зажигать и кидуш делать каждую неделю[135].

Сложно сказать, что здесь первично: цель или недостаток средств, не могут или не хотят реформисты достичь массовости, но по крайней мере, то, что они строят, это не многочисленное «воображаемое сообщество», а небольшая, но реальная община. Членство в общине фиксируется (человек подает заявление и получает карточку), а главное, в идеале оно требует ежемесячной уплаты членских взносов, что дает определенные льготы при посещении праздников и иных общинных мероприятий[136]. Руководство московской общины склонно скорее стабилизировать узкий круг «паствы», чем расширять этот круг за счет случайных посетителей. Судя по пассивной пригласительной политике в дни праздников и минимальности пиара и вообще любой представленности в медиапространстве миссионерство у реформистов практически не развито — в разительном отличии от Хабада. И еще одним примером, демонстрирующим эту сущностную и форматную разницу, может служить премия «Человек года». Если «Человек года» по версии ФЕОР, как уже упоминалось, проходит в Кремле и сопровождается пафосными торжествами, то «Человек года» по версии московской общины прогрессивного иудаизма «Ле-Дор Ва-Дор» — мероприятие для своих, что выражается не только в свойственном этой общине отсутствии рекламы и информирования, но и в сущности премии: награждение проходит по четырем номинациям — и все они связаны с общинной деятельностью (за волонтерство, «за помощь в реализации программ» и др.)[137].

Заключение

При прочих различиях — в объеме финансирования, в представленности в медиа, в поддержке властей, в спектре предоставляемых услуг — центральным идеологическим моментом, видимо,

135. Интервью с N.N.

136. Община сегодня // Община прогрессивного иудаизма «Ле-Дор Ва-Дор», г. Москва (http://ledorvador.ru/ru/community/community-today).

137. Церемония награждения «Человек года» в Москве // Община прогрессивного иудаизма «Ле-Дор Ва-Дор», г. Москва. 17.09.2013 (http://ledorvador.ru/ru/community/people/401-chelovek-goda2013).

является то, что хабадное обещание само собой происходящего «вставания с колен», мессидж силы и успеха, допускающий приобщение при минимальной вовлеченности, мессидж, аналогичный мессиджу современного «массового православия», оказывается привлекательнее для многих российских евреев, нежели реформистский мессидж адекватности, прогрессивности, либеральности, подразумевающий при этом вполне конкретное участие.

При этом можно предположить, что широкое сообщество (*не* собственно несколько десятков семей соблюдающих хабадников, многие из которых и работают в общине), сложившееся вокруг Марьиной Рощи, многократно выигрывая в количестве, проигрывает в качестве сообществу, сложившемуся вокруг Аргуновской, будучи сообществом «воображаемым», привлекаемым зачастую разными сервисами, а не религией и идеей общины как таковыми, не берущим на себя ответственность, не осознающим себя как сообщество. То есть утверждение 2008 года о том, что «большинство общин реформистского иудаизма в СНГ существует лишь номинально и привлекает в свои ряды крайне незначительное число последователей», в то время как «движение Хабад имеет значительно большее число последователей»[138], по-прежнему верно в количественном сравнении, однако по «номинальности» многие последователи Хабада превосходят прихожан реформистских центров.

Часть еврейского населения, с разной степенью интенсивности участвующая в религиозной жизни или не участвующая в ней вовсе, «синагогой своего деда», а точнее — «синагогой своей юности» считает хоральную синагогу в Спасоглинищевском переулке, не принимая ни хабадников, ни реформистов как явления новые, импортированные и(ли) сектантские. Причем неприятие это может лежать скорее в сфере не идеологической, а эстетической — при длящейся долгие годы тотальной безвкусице продукции обоих движений (от интерьеров молельных залов до дизайна сайтов), которая, очевидно, и является тем фактором, который отталкивает наиболее требовательную часть интеллигентной публики: «Если я хожу — то сюда [в хоральную синагогу]. Это же старая синагога, здесь красиво, потому что старая, в отличие

138. Реформизм в иудаизме // Электронная еврейская энциклопедия (http://eleven.co.il/article/13503, обновлено: 15.05.2008).

от МЕОЦа или реформистов»[139]. Эта безвкусица была замечена некоторыми внимательными деятелями и в некоторых областях исправлена[140], но те, кто запомнил первые случаи столкновения с хабадной визуальной эстетикой и специфическим русским языком их текстов, уже составили по ним свое мнение и не стремятся его менять[141]. Столь же отрицательным эстетическим и этическим маркером для этой группы оказывается альянс с властью, для иных как раз привлекательный[142], причем любопытно, что то, что прощалось главному раввину СССР, вероятно, по причине вынужденности и с учетом обстоятельств эпохи, не прощается главному раввину России:

> Я считаю, что моя синагога — на Архипова. [...] я очень уважаю Адольфа Соломоновича [Шаевича]. Когда был конфликт двух главных раввинов, мы поддерживали Шаевича — распевали песню на мотив «Огней так много золотых на улицах Саратова»:
> Готов ответить за базар,
> Есть честь не только девичья...
> Раввин кремлевский Берл Лазар —
> А я люблю Шаевича.
> Марьина Роща это не мое [...]. Мне глубоко омерзительна их политическая позиция[143].

В ряде интервью повторяется такая причина неприятия Хабада, лежащая в сфере как эстетического, так и идеологического, как сходство его практики и риторики со знакомой с детства коммунистической (пионерской) практикой и риторикой (любавичский ребе как «дедушка Ленин», осуждение американских реформи-

139. Маргарита К., 1975 г.р., Москва. Архив автора.

140. «Я смотрел, какие пропагандистские материалы сюда привозят, и мне было страшно. Я понимал, что большинство людей будет блевать от такого иудаизма. Ужасный язык с огромным количеством ошибок, совершенно советский стиль, верстка и оформление тоже никакие. Если бы я в Одессе получил сначала книжки такого рода, то меня бы приобрела не синагога, а Еврейский университет. И я захотел сделать это хорошо» (Интервью с Б. Гориным).

141. «Ой нет, ну зачем мне эта Марьина Роща? Я хорошо помню: “Мы хотим Мошиах сейчас-сейчас”? Увольте!» (Анна И., 1976 г.р., Москва); «атмосфера пошлой роскоши» (Максим Ш., 1969 г.р., Москва).

142. «Кто-то кого надо подлизнул» (Григорий С., 1972 г.р., Москва), «да ну это просто путиноиды в шляпах, с каждого плаката у них смотрит Сам, в лучших традициях молитвы “за правительство СССР”» (Мария Б., 1974 г.р., Москва).

143. Y., 1945 г.р., Москва. Архив автора.

стов как «загнивающего Запада»); можно суммировать это как сплав авторитарности и коллективизма, требующий бездумного послушания и осуждения «врагов», который реципиенты могут углядеть (или вообразить себе) благодаря внешним атрибутам, отсылающим к набившему эстетическую оскомину коммунистическому прошлому (портреты, риторика).

Явлением последних нескольких лет, новым, динамичным и заслуживающим отдельного изучения, стало создание в Москве домашних общин и небольших синагог группами, которые либо не нуждаются в легитимации, либо готовы нарисовать эту «вывеску» сами. Одни из них ориентируются на ортодоксальную норму — хотя бы в лице своего раввина, при том что прихожане не обременены подобного уровня соблюдением; другие скорее совпадают с реформистской галахой, хотя и не определяют себя в таких категориях. В советскую эпоху существовали подпольные миньяны, куда ходили люди, опасавшиеся посещать синагогу из-за осведомителей и проверок и просто презиравшие синагогу с ее стукачами и молитвой за правительство СССР; возникновение новых миньянов тоже отчасти спровоцировано неприятием хабадного официоза и лояльности государству. Возможно, происходит процесс плюрализации еврейской религиозной жизни, в результате которого, кого бы ни представлял (или думал, что он представляет) ФЕОР, настоящее большинство религиозных и в той или иной степени соблюдающих, по крайней мере не чуждых идеи соблюдения, евреев будет рассредоточено по этим малым, междеономинационным синагогам.

Библиография / References

III съезд ФЕОР // Лехаим. № 12 (152). 2004.

«Куст горел, но не сгорал» // Лехаим. № 9 (101). 2000.

А было время: многие евреи рвались из России... // Лехаим. № 8 (100). 2000.

Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006.

Андерсон Б. Воображаемые сообщества Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

Берл Лазар: «Надо создать условия, при которых евреи не стремились бы уезжать из России» // Лехаим. 2000. № 7 (99).

Большой праздник в Московском еврейском общинном центре // Лехаим. № 2 (106). 2001.

Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В. Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1999 // Диаспоры. № 3. 2000.

Главный раввин России Берл Лазар. Не торгуйтесь с Б-гом, господа! // Лехаим. № 2 (154). 2005.

Дубин Б. «Легкое бремя»: массовое православие в России 1990–2000-х годов // Религиозные практики в современной России / под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006.

Записки об аресте // Лехаим. № 6 (96). 1999.

Илья Дворкин: «Все значительное рождается, когда есть много людей» // Лехаим. № 8 (280). 2015.

Московское время // Лехаим. № 1 (93). 2000.

Наши книги. Нью-Йорк, 1994.

Носенко-Штейн Е.Э. «Передайте об этом детям вашим, а их дети следующему роду». Культурная память у российских евреев в наши дни. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013.

Осипова И.И. Хасиды: «Спасая народ свой...» История хасидского подполья в годы большевистского террора. М.: Формика-С, 2002.

Основы религиозных культур и светской этики. Основы иудейской культуры / М.А. Членов Г.А. Миндрина, А.В. Глоцер. М.: Просвещение, 2010.

Оставаться евреями (Беседа с Мордехаем Вайсбергом, директором Московского еврейского общинного центра) // Лехаим. № 10 (102). 2000.

От разрушения к восстановлению // Лехаим. № 7 (123). 2002).

Р. Берл Лазар. Власть над собой — для Б-га // Лехаим. № 3 (263). 2014.

Р. Берл Лазар. Дорогие друзья // Лехаим. № 1 (93). 2000.

Р. Берл Лазар. Личное и общественное // Лехаим. № 3 (107). 2001.

Р. Берл Лазар. Не сворачивать с пути, заповеданного Господом! // Лехаим. № 1 (141). 2004.

Р. Берл Лазар. Не торопитесь судить... // Лехаим. № 10 (90). 1999.

Р. Григорий Котляр. Жизнь после смерти: Записки о еврейской жизни в России в эпоху Путина // Заметки по еврейской истории. 2008. № 12 (103).

Рывкина Р. Как живут евреи в России? Социологический анализ перемен. М.: б.м., 2005.

Синельников А.Б. Евреи «по отцу» и «по деду»: некоторые результаты социологического опроса в летних еврейских лагерях НеЦеР // Материалы XVII международной ежегодной научной конференции по иудаике. Т. 1. М., 2010.

Солдаты на переправе; Восемнадцать / Сост. З. Вагнер. Иерусалим: Шамир, 1989.

Солдаты на переправе. Воспоминания хасидов Хабада, собранные и литературно обработанные Д. Шехтером. М.: Книжники, 2014.

Чарный С. Иудаизм на просторах СНГ // Евроазиатский еврейский ежегодник. 5766 (2005/2006). С. 71-93.

Чарный С. Российская еврейская община: современная ситуация // Евреи Евразии. № 1. 2002 [http://library.eajc.org/page66/news12005, 20.09.2015].

Шнеерсон М.М. Письма о воспитании / Пер. с англ., идиша, иврита Ш. Андрущака и др.; сост. И. Гиссер. М.: Текст; Книжники, 2012.

"III s'ezd FEOR" [3d Convent of FEOR] (2004), *Lekhaim* 12(152).

"A bylo vremia: mnogie evrei rvalis' iz Rossii..." [There was time when a lot of Jews strived to leave Russia] (2000), *Lekhaim* 8(100).

"Bol'shoi prazdnik v Moskovskom evreiskom obshchinnom tsentre" [Big holiday in Moscow Jewish community center] (2001), *Lekhaim* 2(106).

"Kust gorel, no ne sgoral" [The bush was burning but never burnt down] (2000), *Lekhaim* 9(101).

"Moskovskoe vremia" [Moscow time] (2000), *Lekhaim* 1(93).

"Ostavat'sia evreiami" (Beseda s Mordekhaem Vaisbergom, direktorom Moskovskogo evreiskogo obshchinnogo tsentra) [To stay Jews: A talk with Morkechai Vaisberg, Moscow Jewish community center director] (2000), *Lekhaim* 10(102).

"Ot razrusheniia k vosstanovleniiu" [From destruction to reconstruction] (2002), *Lekhaim* 7(123).

"Zapiski ob areste" [The notes on the arrest] (1999), *Lekhaim* 6(96).

Agadjanian, A. & Rousselet, K. (2006) "Kak i zachem izuchat' sovremennye religioznye praktiki?" [How and why shall we study contemporary religious practices?], in K. Russelet, A. Agadjanian (red.) *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii* [Religious practices in contemporary Russia]. M.: Novoe izdatel'stvo.

Anderson, B. (2001) *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniia ob istokakh i rasprostranenii natsionalizma* [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. M.

Aviv, C. and Shneer, D. (2005) *New Jews: The End of the Jewish Diaspora*. New York: New York University Press.

Bailey, E.I. (1997) *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen: Kok (Pharos).

Barry, E. (2012) "In Big New Museum, Russia Has a Message for Jews: We Like You", *The New York Times*. Nov. 8 [http://www.nytimes.com/2012/11/09/world/europe/russias-new-museum-offers-friendly-message-to-jews.html?_r=0, accessed on 20.09.2015].

Berl Lazar: "Nado sozdat' usloviia, pri kotorykh evrei ne stremilis' by uezzhat' iz Rossii" [We should create such conditions that the Jews wouldn't strive to leave Russia] (2000), *Lekhaim* 7(99).

Caldwell, M.L. (2005) "A New Role for Religion in Russia's New Consumer Age: the Case of Moscow", *Religion, State and Society* 33(1): 19-34.

Charnyi, S. (2002) "Rossiiskaia evreiskaia obshchina: sovremennaia situatsiia" [Russian Jewish community: contemporary situation], *Evrei Evrazii* 1 [http://library.eajc.org/page66/news12005, accessed on 20.09.2015].

Charnyi, S. (5766 (2005/2006)) "Iudaizm na prostorakh SNG" [Judaism in the Commonwealth of Independent States], *Evroaziatskii evreiskii ezhegodnik*. S. 71-93.

Chlenov, M.A., Mindrina, G.A. & Glotser, A.V. (2010) *Osnovy religioznykh kul'tur i svetskoi etiki. Osnovy iudeiskoi kul'tury* [Foundations of religious cultures and secular ethics. Foundations of Jewish culture]. M.: Prosveshchenie.

Davie, G. (2007) *The Sociology of Religion*. L.: Sage.

Dubin, B (2006). "'Legkoe bremia': massovoe pravoslavie v Rossii 1990–2000-kh godov" ["Light burden": mass Orthodoxy in Russia, 1990s — 2000s], *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii* [Religious practice in contemporary Russia] / pod red. K. Russele, A. Agadzhaniana. M.: Novoe izdatel'stvo, 2006.

Gitel'man, Ts., Cherviakov, V. & Shapiro, V. (2000) "Natsional'noe samosoznanie rossiiskikh evreev. Materialy sotsiologicheskogo issledovaniia 1997–1999" [National consciousness of Russian Jews. Results of a sociological survey, 1997–1999], *Diaspory* 3.

Gitelman, Z. (2012) *Jewish Identities in Postcommunist Russia and Ukraine: An Uncertain Ethnicity*. Cambridge University Press.

Glavnyi ravvin Rossii Berl Lazar. (2005) "Ne torguites' s B-gom, gospoda!" [Don't bargain with G-d, gentlemen!], *Lekhaim* 2(154).

Goluboff, S.L. (2012) *Jewish Russians: Upheavals in a Moscow Synagogue*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

Heilman, S. and Friedman, M. (2010) *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson. Princeton*, NJ: Princeton University Press.

Il'ia Dvorkin: "Vse znachitel'noe rozhdaetsia, kogda est' mnogo liudei" [Any significant thing appears when there a lot of people involved] (2015), *Lekhaim* 8 (280).

Katz, J. (1986) "Orthodoxy in Historical Perspective", *Studies in Contemporary Jewry* 2: 3-17.

Knox, Z. (2008) "Religious Freedom in Russia: The Putin Years", in M.D. Steinberg and C. Wanner (eds) *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, pp. 281-314. Bloomington: Indiana University Press.

Nashi knigi [Our books] (1994). N'iu-Iork.

Nosenko-Shtein, E.E. (2013) *"Peredaite ob etom detiam vashim, a ikh deti sleduiushchemu rodu". Kul'turnaia pamiat' u rossiiskikh evreev v nashi dni* ["Tell it to your children, and their children to next generation": Cultural memory of Russian Jewry today]. M.: In-t vostokovedeniia RAN.

Osipova, I.I. (2002) *Khasidy: "Spasaia narod svoi..." Istoriia khasidskogo podpol'ia v gody bol'shevistskogo terrora* [Hassidim: "Saving their people..." The history of Hassidic underground in the days of Bolshevik Terror]. M.: Formika-S.

R. Berl Lazar. (1999) "Ne toropites' sudit'..." [Don't hurry to judge...], *Lekhaim* 10(90).

R. Berl Lazar. (2000) "Dorogie druz'ia" [Dear friends], *Lekhaim* 1(93).

R. Berl Lazar. (2001) "Lichnoe i obshchestvennoe" [The private and the public], *Lekhaim* 3(107).

R. Berl Lazar. (2004) "Ne svorachivat' s puti, zapovedannogo Gospodom!" [Never turn off the road commanded by G-d], Lekhaim 1(141).

R. Berl Lazar. (2014) "Vlast' nad soboi — dlia B-ga" [Self-control is for G-d], *Lekhaim* 3(263).

R. Grigorii Kotliar. (2008) "Zhizn' posle smerti: Zapiski o evreiskoi zhizni v Rossii v epokhu Putina" [Life after death: Notes on Jewish life in Russia in the days of Putin], *Zametki po evreiskoi istorii* 12(103).

Ravitsky, A. (1996) *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press.

Ryvkina, R. (2005) *Kak zhivut evrei v Rossii? Sotsiologicheskii analiz peremen* [How do Jews live in Russia? Sociological analysis of the changes]. M.: b.m.

Samet, M. (1988) "The Beginnings of Orthodoxy", *Modern Judaism* 8: 249-269.

Shneerson, M.M. (2012) *Pis'ma o vospitanii* [Letters on education] / Per. s angl., idisha, ivrita Sh. Andrushchaka i dr.; sost. I. Gisser. M.: Tekst; Knizhniki.

Silber, M.K. (1992) "The Emergence of Ultra-Orthodoxy. The Invention of a Tradition", in J. Wertheimer (ed.) *The Uses of Tradition. Jewish Continuity in the Modern Era*, pp. 23-84. New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America.

Sinel'nikov, A.B. (2010) "Evrei 'po ottsu' i 'po dedu': nekotorye rezul'taty sotsiologicheskogo oprosa v letnikh evreiskikh lageriakh NeTseR" [Jews after their father and grandfather: some results of sociological survey in Jewish summer camps NeTseR], *Materialy XVII mezhdunarodnoi ezhegodnoi nauchnoi konferentsii po iudaike*. T. 1. M.

Vosemnadtsat' [Eighteen] (Sost. Z. Vagner). (1989). Ierusalim: Shamir.

Soldaty na pereprave. Vospominaniia khasidov Khabada, sobrannye i literaturno obrabotannye D. Shekhterom [Soldiers crossing a stream. Memoirs of Hassidei Chabad collected and edited by D. Shehter] (2014). M.: Knizhniki.

Woocher, J.S. (1986) *Sacred Survival: The Civil Religion of American Jews*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.