Галина Зеленина

«Благословен (не) создавший меня женщиной»? Феминистский поворот в иудаизме и иудаике

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-2-37-76

Galina Zelenina

"Blessed Are You, Who Has (Not) Made Me a Woman"? Feminist Turn in Judaism and Jewish Studies

Galina Zelenina — Russian State University for the Humanities (Russia); Research Centre for East European Studies, University of Bremen (Germany). galinazelenina@gmail.com

The article presents a review of the scholarship published in the last half-century that constitutes the feminist turn in Judaism and Jewish studies and analyzes the causes and the main trends of this phenomenon, in particular, the practice of combining academic research and public activism. The first part of this review examines feminist criticism of Judaism and feminist theorizing aimed at gender reform of contemporary Judaism. The second part analyzes research that recovers women's presence in Biblical, Talmudic, and medieval Judaism. The final part describes the phenomenon of female returnees to ultra-Orthodoxy and its reception by feminist scholarship.

Keywords: gender studies, feminism, Judaism, modern Orthodoxy, Conservative Judaism, Reform Judaism, Jewish studies.

Гендерные реформы в современном иудаизме и развитие подкрепляющих их женских и гендерных исследований в иудаике явились результатом двух движений, возникших на второй волне феминизма в 1960–1980-х годах: в академии

Исследование было поддержано Институтом Хадасса-Брандайз в Университете Брандайз, где автор был приглашенным исследователем по программе *Helen Hammer Scholar in Residence.* / The author completed this research as a Helen Hammer Scholar in Residence at the Hadassah Brandeis Institute at Brandeis University.

и в иудаизме; и там и там женщины требовали себе места, голоса, участия.

Параллельно тому, как в западной науке зарождались женские, а затем гендерные исследования, начинаясь с критики академического мейнстрима, сочтенного *мейлстримом* (*malestream*), позитивистской объективности, сочтенной мужской субъективностью, и других аспектов и форм «маскулинного знания», в иудаизме, прежде всего американском, тоже начались изменения, ставшие реакцией на вызовы окружающего общества. К концу 1960-х лидеры американского иудаизма считали, что их общины достаточно инклюзивны в отношении женщин, которые получают больше прав и возможностей в плане образования и участия в религиозной жизни, чем их матери и бабушки. Однако еврейские феминистки, вдохновленные второй волной американского феминизма, отнюдь не считали возможным остановиться на достигнутом — или допущенном сверху[1]. Женщина не могла быть раввином или лидером общины; в (ультра)ортодоксальном и консервативном иудаизме — не входила в миньян; а в ряде случаев даже не считалась членом конгрегации, не допускалась к систематическому изучению Талмуда — самой сложной, самой главной и престижной сфере религиозного образования. Помимо дискриминации в религиозном праве и практике феминистки сетовали на то, что канонические тексты иудаизма — Тора и Устная Тора или Библия и раввинистическая литература — игнорируют, маргинализируют или даже дегуманизируют и демонизируют женщин. И с 1970-х годов[2] началась борьба за гендерное равенство в иудаизме разных деноминаций; она протекала на нескольких уровнях: в синагоге, в общинных организациях, в академии.

Социологическая (и содержательная) специфика академического изучения еврейства и иудаизма — иудаики (*Jewish studies*), с одной стороны, заключается в тесной ее связанности с еврейской общинной жизнью, культурой и религией; отсюда, в частности, эта явственная параллельность и синхронность феминистских реформ в религиозном и академическом сообществе.

1. Prell, R.-E. (2007) “Introduction: Feminism and the Remaking of American Judaism”, in R.-E. Prell (ed.) *Women Remaking American Judaism*, pp. 7–8. Wayne State University Press.
2. Следует уточнить, что история еврейского религиозного феминизма началась раньше — в 1900-х–1930-х гг. в Германии (Берта Папенхейм и Еврейский союз женщин, рабби Регина Йонас и др.), но по понятным причинам это движение осталось изолированным эпизодом и не имело продолжения после войны.

Оборотная сторона этой близости к еврейской религиозной и общинной жизни состоит в некоторой обособленности от гуманитарных наук в целом. И время от времени те или иные заинтересованные лица — в данном случае, феминистки — критикуют дисциплинарную изоляцию иудаики: занимающееся ею «полуавтаркичное академическое сообщество»[3] в силу этой автаркичности может себе позволить игнорировать тенденции в «большой» академии или заимствовать их со значительным опозданием. Так, к примеру, первое издание *Encyclopedia Judaica*, вышедшее в 1971–1972 гг. и остававшееся нормативным справочным изданием вплоть до 2007 года, когда вышло второе, почти полностью игнорирует женскую проблематику: женщины упоминаются, как правило, лишь в статьях про их семьи, отцов или мужей, статья про идиш не рассказывает о таком важном явлении, как впервые появившиеся женские молитвенники на венакуляре, женщины не упоминаются даже в статьях о преимущественно женских практиках (домашнее хозяйство, определенные обряды) и, наконец, про сексуальность *Encyclopedia Judaica* не пишет ничего. Ученые, начинавшие свою карьеру в 1970-е, вспоминают, что в те годы и в последующее десятилетие аспирантам, специализировавшимся в иудаике, однозначно не советовали заниматься женской и гендерной проблематикой, пока они не защитили диссертацию и не закрепились в академии[4], — женская тема была очевидно *non grata*. Борьба с этим заговором молчания и маргинализацией была чрезвычайно плодотворна и в содержательном плане дала множество исследований и открытий, о части которых речь пойдет далее, а в институциональном плане привела к созданию в 1990-е годы ряда специализированных академических подразделений и изданий, призванных исправить дисбаланс и методично восполнять дефицит еврейских женских исследований.

Одной из таких институций, к примеру, стал Институт Хадасса-Брандайз, учрежденный в 1997 году в Университете Брандайз при финансовой поддержке Женской сионистской организации Америки «Хадасса» и призванный развивать «новые способы думать о евреях и гендере по всему миру, осуществляя и продвигая

3. Davidman, L., Tenenbaum, S. (1994) "Introduction", in L. Davidman, S. Tenenbaum (eds) *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, p. 5. New Haven and London.

4. Hyman, P. (1994) "Feminist Studies and Modern Jewish History", in *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, pp. 120–123. Об этом же говорит Сильвия Барак Фишман: Tribute Video for Shula Reinharz's Retirement [http://www.brandeis.edu/hbi/multimedia/video.html, accessed on 28.04.2018].

научные исследования, художественные проекты и общественную деятельность»[5]. В 1998 году был создан «Архив еврейских женщин» (*Jewish Women's Archive*, *JWA*), провозгласивший своей задачей «включение женщин в еврейскую историю» путем сбора и популяризации историй о выдающихся еврейских женщинах; сайт этого проекта за двадцать лет стал, по его собственной оценке, «крупнейшим в мире собранием сведений о еврейских женщинах»[6]. Если JWA придерживается традиционного и рассчитанного на широкую публику биографического подхода, то созданный в том же году журнал еврейских женских и гендерных исследований «*Нашим*» (*Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*[7]) решает ту же задачу на совершенно академическом уровне.

Это лишь примеры, а не исчерпывающий список, и, разумеется, еврейский феминизм как в религии, так и в академии явление не исключительно американское, но существующее и в других странах, прежде всего в Израиле, однако американский случай наиболее полон, выразителен и продуктивен, что объясняется, по-видимому, частым наложением — на биографическом уровне — на традиционный еврейский бэкграунд феминистских идей и практик из общественной жизни и академии и устойчивой и влиятельной традицией академического активизма (разительно отличающейся, скажем, от российского научного этоса беспристрастности как гарантии объективности), что подразумевает совмещение ученым научной и общественной деятельности или, по меньшей мере, четкое позиционирование себя в политическом и идеологическом пространстве.

Феминистский поворот в иудаизме и иудаике продолжается уже практически полвека и продуцирует массу текстов, концепций и практик. Самонадеянно было бы обещать в одном обзоре осветить все значимые случаи внедрения гендерной проблематики в еврейский материал, все точки пересечения феминистской критики и квир-теории с «наукой о еврействе», все влиятельные опыты гендерного теоретизирования и практического творчества на стыке науки и иудаизма. Обозначу свои задачи скромнее: опи-

5. Hadassah-Brandeis Institute. History [http://www.brandeis.edu/hbi/about/index.html, accessed on 18.06.2018].

6. Jewish Women's Archive [https://jwa.org, accessed on 18.06.2018].

7. *Нашим* — «женщины» на иврите и одноименный раздел Мишны и Талмуда [https://www.jstor.org/journal/nashim, accessed on 18.06.2018].

сать зарождение феминистских подходов к иудаизму в его современном виде и в его истории, достижения и динамику в основных тематических сегментах этого поля и один (среди, вероятно, многих других) парадокс.

Сначала речь пойдет о феминистской критике иудаизма и феминистском теоретизировании и творчестве, нацеленных на реформирование иудаизма в сторону гендерного равенства. Следующий раздел будет посвящен ретроспективной эмансипации — возвращению женщин в библейскую, талмудическую и средневековую историю и ревизии их статуса и ролей в иудаизме соответствующих эпох. Разумеется, женские и гендерные исследования появляются и в области новой и новейшей еврейской истории или социологии: здесь можно перечислить десятки узких работ[8] и несколько авторитетных обзорных коллективных монографий, излагающих историю еврейских женщин по периодам[9]. Их авторы задаются целью добавить феминистское измерение в одну из областей еврейской культуры и мысли или восстановить женское присутствие в той или иной эпохе. Как заявляет в своей программной статье 1990 года «Выход из гетто» Суламит Магнус, «подобно тому, как Джоан Келли, историк Возрождения и историк женщин, вопрошает: “Было ли у женщин Возрождение?”, еврейские историки должны задаться вопросом: “Были ли у еврейских женщин эпоха Талмуда, испанский золотой век или религиозное пробуждение в хасидизме?”»[10]. Но в этой статье, посвященной гендерному перевороту не в иудаике, но в иудаизме, я ограничиваюсь первыми тремя «формативными» эпохами — Библии, Талмуда и Средних веков, потому что их исследователи зачастую ставят себе амбициозные задачи, непосредственно связанные с религией: скоррек-

8. Например, монография Рене Левин Меламед о кастильских марранках, их особой роли в криптоиудаизме и особой опасности с точки зрения инквизиторов (Melammed, R.L. (1999) *Heretics of Daughters of Israel: The Crypto-Jewish Women of Castile*. Oxford: Oxford University Press), исследования статуса еврейских женщин в Османской империи в XVI в. (Lamdan, R. (2000) *A Separate People: Jewish Women in Palestine, Syria, and Egypt in the Sixteenth Century*. Leiden: Brill) или роли женщин в восточноевропейском еврейском обществе периода Гаскалы (Hyman, P. (1995) *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*. University of Washington Press).

9. Например, от J. Baskin (ed.) (1998) *Jewish Women in Historical Perspective*. Wayne State University Press, до Greenspahn, F.E. (ed.) (2009) *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press.

10. Magnus, S. (1990) “‘Out of the Ghetto’: Integrating the Study of Jewish Women into the Study of ‘The Jews’”, *Judaism* 39(1): 29.

тировать наши взгляды на древний иудаизм и, соответственно, попытаться видоизменить современный — «в пользу» женщин и — впоследствии, по аналогии — других маргиналов или аутсайдеров: гомосексуалов, трансгендеров или этнических меньшинств[11]. За пределами этой статьи остаются исследования маскулинности и квир-исследования в иудаике, которые так же, как и женские исследования, тесно связаны с религиозной практикой, в данном случае — с ростом гомотолерантности в либеральных течениях иудаизма, приведшей к таким явлениям, как религиозная легализация однополых союзов, ординация геев и возникновение квир-конгрегаций.

Заключительный раздел статьи посвящен отдельному сектору в области гендерных исследований иудаизма — изучению еврейских женщин в ультраортодоксии, в том числе тех, кто сам «вернулся» к религии и добровольно вступил в ультраортодоксальную общину. Это явление противоречит повестке еврейского религиозного феминизма и может быть охарактеризовано как ответный вызов — вызов женскому движению со стороны ортодоксии.

От «вечного стыда и неловкости» к новой теологии, литургии и галахе: феминистская революция в иудаизме

Наиболее непосредственно затрагивают букву, дух и практику иудаизма еврейская женская академическая и внеакадемическая интеллектуальная продукция, которая дисциплинарно и жанрово определяет себя как «феминистскую критику» и «феминистскую теологию». Тексты этого рода, зачастую подчеркнуто ангажированные и полемически заряженные, имели целью сначала обнаружить и обличить патриархальный характер еврейской религиозной практики, а затем реформировать ее в сторону гендерного равенства: добиться фактического «уважения достоинства женщин» (вызова их к Торе, включения в миньян, полноправного участия в молитве в одном с мужчинами помещении, ординации и проч.) и сделать участие в этих основных религиозных практиках — чтении Торы, молитве — приемлемым для женщин, то есть разработать гендерно нейтральную библейскую экзегезу и ли-

11. Эти последствия отмечаются и описываются на материале, прежде всего, американского еврейского феминизма и американского иудаизма, например: Greenspahn, F.E. “Epilogue. Women and Judaism: From Invisibility to Integration”, p. 250; Nadell, P. “Bridges to ‘A Judaism Transformed by Women’s Wisdom’: The First Generation of Women Rabbis”, p. 222.

тургию. И, наконец, сверхзадача феминистского поворота — более глобальная трансформация иудаизма, в идеале включающая не только признание равноправия женщин, но и отказ от иерархического подхода к миру, от идеи избранности и исключительности, от парадигмы контроля и воздаяния в пользу эгалитарности, плюралистичности, инклюзивности. Еврейские феминистки видят в своей повестке мощный разрушительный заряд для «старого» иудаизма и стимул для всех прогрессивных сил формировать «новый»: «...статус женщин в еврейской традиции — самый грозный нынешний вызов для ортодоксии. [...] Феминистское мышление — это не то, что можно легко игнорировать. Оно создает новую точку зрения, новую позицию — с теми ценностями и моральными обертонами, которые, по крайней мере отчасти, интуитивно убедительны для современных, а в особенности для постмодерных мыслителей»[12].

Закономерно, что многие еврейские религиозные феминистки вышли из «современной ортодоксальной» среды (*modern Orthodox* в Америке; религиозные сионисты, или «вязаные кипы», в Израиле). Ортодоксия — в отличие от ультраортодоксии, где бы они не получили ни светского, ни высшего образования — позволяла им пойти в университет и там познакомиться с феминизмом; в отличие же от реформистского и, возможно, консервативного иудаизма ортодоксальный был достаточно традиционным, чтобы феминистски ориентированные молодые женщины стали испытывать моральный дискомфорт и депривацию и решили бороться за свои права. Впоследствии некоторые активистки и авторы, как, например, Рахель Адлер, перешли из ортодоксии в более либеральные течения: консервативный, реформистский или реконструкционистский иудаизм, а некоторые, как, например, Това Хартман, продолжали модифицировать ортодоксию, занимаясь «ортодоксальным феминизмом».

Многие упоминают, что их деятельность и творчество на ниве феминистской теологии начались с «собственных персональных фрустраций»[13], по словам Тамар Росс. В ортодоксальной синагоге, где мужчины стоят впереди, не видя женщин, а женщины смотрят им в спины, та же Това Хартман стала чувствовать себя

12. Ross, T. (2000) "Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism", in J. Frankel (ed.) *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, pp. 3, 18. Oxford University Press.

13. Ibid., p. 3.

«лишним предметом мебели»[14]. «Каждое утро, — вспоминает Рахель Адлер, — наступал момент, который я просто ненавидела. Тот, кто вел службу, оглядывал помещение и говорил: "Давайте посмотрим, сколько нас тут. Один, два, три, четыре, пять, шесть, семь, восемь, девять. Нас только девять человек, у нас нет миньяна". И я сидела там и думала: "А я-то тогда кто? Таракан?!"»[15]. Феминистские мыслительницы обнаруживают подобные фрустрации и у ультраортодоксальных ребецн в традиционном обществе прошлых веков, и это для них важный аргумент в пользу универсальной значимости их претензий. Обращаясь к важной отправной точке еврейского религиозного феминизма (вынесенной в заглавие данной статьи) — благословения Бога «за то, что не создал меня женщиной», которое мужчины произносят каждое утро, — Тамар Росс пишет:

> Нас пытаются убедить, будто лишь современные феминистки видят в этой бенедикции оскорбление. Но вероятно, что и в предыдущих поколениях было много женщин, которые разделяли мнение Райны-Батьи, жены р. Нафтали Цви Берлина и дочери р. Ицхак из Воложина. Ее племянник р. Барух Эпштейн (автор *Тора тмима*) вспоминает: «Как обижал мою тетушку тот факт, что любой, как она говорила, пустоголовый невежа, любой неуч, которые еле знал значения слов и не осмелился бы переступить порог ее дома, не спросив прежде — покорно и униженно — ее позволения, не задумываясь, смело и нагло произносил в ее присутствии благословение "*шело асани иша*". Более того, после этого она была обязана ответить "амен". "А кому достанет силы духа, — заключала она с болью в голосе, — слышать этот вечный символ стыда и неловкости для женщин?"»[16]

Зарождение и развитие феминистской еврейской теологии происходило в 1970-е (а основные книги будут изданы в 1990-е), параллельно с определенными подвижками в разных деноминациях иудаизма в сторону гендерного равенства вроде ординации женщин в реформистском (1972) и консервативном (1984) иуда-

14. Hartman, T. (2007) *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation,* p. 20. University Press of New England.

15. "Rachel Adler: What Am I, a Cockroach?", in *Jewish Women's Archive*: [https://jwa.org/rabbis/narrators/adler-rachel/, accessed on 18.06.2018].

16. Ross, T. (2001) "Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism", p. 10. Цит. из: *Эпштейн Б.* Мекор Барух, ч. 4, гл. 46, раздел 3, с. 981. Вильна, 1928.

изме (и, разумеется, многие ведущие теоретики религиозного феминизма: Рахель Адлер, Линн Готлиб, Джудит Хауптман[17] и другие — стали раввинами) или распространения ритуала *бат-мицва* (совершеннолетия для девочек), а также с появлением еврейской феминистской культурной продукции: изданием антологий еврейских феминистских текстов и выходом документальных фильмов про женщин, женское движение и религию вроде фильма «Полцарства» (*Half the Kingdom*, 1989).

Создательницы еврейской феминистской теологии отмечали ее принципиальную связь с практикой («она укоренена в еврейской общине», «теологическая рефлексия должна получать выражение в конкретных действиях»[18]) и ее тройную маргинальность: очевидную феминистскую маргинальность; нелегитимность теологии вообще внутри академии и крайне слабые позиции теологии в иудаизме (христианство зиждится на вере, которую изучает теология, а иудаизм — на делах, которые регламентирует галаха)[19]. Более органично еврейская феминистская теология вписывалась в контекст феминистской критики, повторяя ее двухэтапность: сначала — собственно критика «мужской» науки и религии — андроцентричных текстов, теорий, подходов, а затем — трансформация поля, создание собственных подходов, расставление новых акцентов.

Основную мишень феминистской критики иудаизма Джудит Пласков, создательница еврейской феминистской теологии, видит в утверждении инаковости женщин: «женщина всегда не просто еврей, а еврей-женщина (например “раввин-женщина”), она всегда позиционируется как Другой относительно маскулинной нормы»[20]. В то время как активистки боролись с маргинализацией и дискриминацией женщин в религиозной практике, феминистские теологи (иногда те же самые люди) занимались тем, что искали теологические предпосылки этой маргинализации, ис-

17. Раввин и глава конгрегации «Нахалат шалом» в Альбукерке, Нью-Мехико. В своей книге «Та, кто пребывает внутри: феминистское видение обновленного иудаизма» (*She Who Dwells Within: A Feminist Vision of a Renewed Judaism*. San Francisco, 1995) она описывает свой опыт и снабжает его теологическим обоснованием. О Дж. Хауптман речь пойдет дальше.

18. Plaskow, J. (1994), “Jewish Theology in Feminist Perspective”, in L. Davidman, S. Tenenbaum (eds) *Feminist Perspectives on Jewish Studies,* pp. 65–66, 72. New Haven and London.

19. Ibid., pp. 62–63.

20. Ibid., p. 69.

точники таких базовых установок, как нормативность мужского (и, следовательно, ненормативность, инаковость женского), сакральность разделения полов и иерархичность этого гендерного дуализма[21].

Важнейшим источником этих установок, равно как и механизмом закрепления патриархальной системы был сочтен язык описания божества (*God-language*): «Всемогущий Бог-творец, правящий вселенной и человечеством как царь царей, даже если он изображается как добрый отец, это все равно неоспоримо маскулинный образ, и этот образ поддерживает и укрепляет патриархат как способ *imitatio Dei*»[22]. Феминистские теологи полагают, что для все большего числа женщин и мужчин маскулинные образы Бога «больше не работают», и предлагают свое видение:

> Бог не мужчина. Бог не господин и не царь. Бог не существо вне нас, противопоставленное нам, манипулирующее нами, контролирующее нас и возвышающее одних людей над другими. Бог не отец и защитник, а тот, кто вдохновляет нас на собственные творческие деяния. Вместо идей подчинения и закона это видение предлагает эмоциональность, персональность, интимность женского благочестия, ощущение божественного присутствия в опытах материнства, семейной и домашней жизни, в повседневной рутине, с присущих только женщинам физиологических ощущениях, и восприятие деятельности по воспитанию потомства или помощи другим как богослужения[23].

Реализация этой феминистской концепции Бога в религиозной практике требовала создания нового языка описания божественного с заменой традиционных метафор и сочинением новых бенедикций, с актуализацией традиционных женских образов (прежде всего, *шхины*, божественного присутствия), заимствованием образности из древних культов богинь плодородия (Линн Готлиб) или отказом не только от андро-, но и от антропоцентризма и созданием неологизмов (Марша Фальк). Апогеем феминистского литургического экспериментаторства стала книга Марши Фальк «Книга благословений: новые еврейские молитвы для буд-

21. Drorah Setel, T. et al. (1986) “Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 2: 113–118.

22. Ross, T. “Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism”, p. 18.

23. Ibid.

ней, субботы и новомесячия»[24]. С помощью текстов собственного сочинения и переводов на английский стихов ивритских и идишских поэтесс Фальк пересоздает литургию в феминистском ключе, делая акцент на божественном присутствии и участии в человеческой жизни — вместо удаленности и внеположности, на чувствах и отношениях — вместо закона и власти, и пытается создать агендерный (*gender free*) литургический язык. Одно из частых определений Бога в книге Фальк — *айн га-хаим,* «источник жизни»; таким образом, божество лишается не только пола, но и антропоморфности.

«Герменевтика подозрения» распространяется и на основной продукт, дарованный маскулинным Богом-творцом — на Библию, главный источник образа этого маскулинного Бога. «Если понимание Торой Бога, личности, мира так явственно отражает патриархальный общественный порядок, как же мы должны расценивать происхождение этой книги? Что это за Бог, который игнорирует голос и опыт женщин? Если видение Торы настолько ограничено, можем ли мы и вправду считать ее божественным откровением?»[25]. Феминистские теологи предлагают развернутую критику Торы как мужского текста, созданного мужчинами и эффективно закрепляющего мужскую власть и мужскую перспективу, представляющего женщину как Другого, чье имя не называется, чувства, мысли и действия не описываются, тело, сексуальность и вся жизнь контролируются теми, через кого она зачастую и определяется (дочь имярека, мать имярека или жена имярека). Радикальные критики Торы отказываются признавать за ней статус божественного откровения; согласно более компромиссной концепции, Библия — опосредованный продукт откровения: реакция на подлинную встречу с божественным, но интерпретированная мужчинами, записанная патриархальным языком того времени. И эта запись неполна, поскольку не отражает женского опыта: мы не видим Синай женскими глазами[26].

Апологеты этого подхода — эксплицитно Тамар Росс[27], но, по сути, также и Джудит Пласков и другие — вторят теории боже-

24. Falk, M. (1996) *The Book of Blessings. New Jewish Prayers for Daily Life, the Sabbath, and the New Moon Festival.* Harper Collins.

25. Ross, T. “Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism”, p. 23.

26. Plaskow, J. (1990), *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective,* pp. 32–34. San Francisco: Harper and Row.

27. См. Ross, T. (1993) “Can the Call for Change in the Status of Women be Halakhically Legitimated?”, *Judaism* 42(4): 478–492.

ственного откровения, предложенной р. Авраамом Ицхаком Куком: откровение разворачивается и видоизменяется со временем и любое восприятие божественного слова, в том числе и на горе Синай, обусловлено эпохой и культурой. Следовательно, задача феминистской библеистики (о которой речь пойдет ниже) видится в том, чтобы обнаружить в этом мужском тексте женские голоса и образы, реконструировать очертания женского жизненного и религиозного опыта.

Если Тора лишена статуса божественного откровения или определена как опосредованная реакция на него, то тем более не божественна *галаха*, утверждающая себя единственной легитимной наследницей божественно легитимного библейского права. Опять же, радикальная позиция гласит, что феминизм с галахой несовместимы, и даже не только из-за патриархальности последней: феминистский иудаизм ценит отношения, чувства, личность и субъективность, а сама идея тотальной ригидной регламентации физической, эмоциональной и духовной жизни противоречит этим ценностям. Но большинство еврейских феминистских теологов (особенно, разумеется, ортодоксальные феминистки) сходятся в том, что галаха — необходимый компонент иудаизма, и следует не отвергать ее всецело, а пересматривать и создавать заново. Новая галаха должна отталкиваться от признания нормативности и равноправия женщин и должна создаваться женщинами в том числе[28].

В рамках феминистского галахического творчества был разработан целый ряд новый концептов и обслуживающих их ритуалов. К примеру, Рахель Адлер предложила заменить традиционную *ктубу* (брачный контракт) и *хупу* (свадебную церемонию), которые юридическим и обрядовым языком проводят идею приобретения женщины как имущества вследствие соглашения между ее отцом и женихом, «договором влюбленных» (*брит агувим*), оформляющим добровольный союз равноправных партнеров, совместно участвующих в принятии решений, в том числе в распо-

28. Первая обстоятельная феминистская теологическая ревизия галахи содержится в книге Рахель Адлер: Adler, R. (1998) *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*. Philadelphia-Jerusalem: Jewish Publication Society. На несколько лет позже появилась другая влиятельная монография о феминистской революции в ортодоксии и галахическом потенциале вариативности: Ross, T. (2004) *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*. University Press of New England.

ряжении имуществом, и способных по собственному желанию расторгнуть этот союз[29].

Важно добавить, что, воюя с идеей и проявлениями гендерной иерархии, еврейские феминистки выступают против иерархичности и за пределами гендерного неравенства, например, против концепта этнической исключительности. Так, Джудит Пласков предлагает в отношении народа Израиля говорить не об «избранности», а об «особенности», «своеобразии» (*distinctness*). Аналогично и отношения с божественным концептуализируются феминистскими теологами не как иерархические отношения господства-подчинения, и божественная роль видится не в том, чтобы защищать и контролировать, покровительствовать хорошим/своим и наказывать дурных/чужих, а в том, чтобы заботливо пестовать и лелеять различия и многообразие.

На данный момент достижения феминистского активизма в иудаизме, особенно американском, таковы, что, как отмечают исследователи, многие могут себе позволить машинально пользоваться этими благами — гендерно нейтральным языком литургии, альтернативными ритуалами, параллельными женскими организациями, доступностью для женщин публичных синагогальных ролей, — особенно не замечая их и не ассоциируя себя с феминистским движением[30].

Многие феминистки — активистки, ученые, раввины, — добившись желаемых перемен в отношении женщин, начинают поддерживать другие группы, борющиеся за место, голос и равноправие в современном иудаизме. Профессор Еврейской теологической семинарии Америки и консервативный раввин Джудит Хауптман рассказывает:

> Я целиком и полностью за равноправие представителей всех сексуальных ориентаций в иудаизме и открыто заявляю о своей позиции. [...] менять одни законы Торы и настаивать на неизменности других — это лицемерие. Например, отменить запрет евреям ссужать друг другу деньги под проценты (Втор 23), а затем остановиться перед запретом на гомосексуализм (Лев 18, 20) и сказать, что его нельзя снять, — это лицемерие. Все библейские законы открыты для

29. Adler, R. *Engendering Judaism*, pp. 169–208. И такого рода *брит агувим* или *брит агава* действительно вошли в практику.

30. Prell, R.-E. “Introduction: Feminism and the Remaking of American Judaism”, pp. 1–3.

> новых интерпретаций в зависимости от меняющихся обстоятельств, потребностей, этических норм. […] Поэтому я поддерживаю однополые браки и назначение раввинов-геев. Будучи женщиной, я получила небывалые преимущества вследствие изменений в социальной этике и традиционной практике иудаизма. И я не могу сказать: «Геям вход воспрещен»! Мы люди, мы равны и заслуживаем равного, справедливого отношения к себе[31].

Некоторые авторы пишут о невозможности остановиться, потребности продолжать борьбу, об ощущении конфликта со статусом кво как жизненной константе[32].

Наиболее сложное положение — у ортодоксальных феминисток, вынужденных преодолевать более суровое сопротивление среды и ограниченных в своей реформаторской деятельности более тесными галахическими рамками, обычаем и социальными условностями. Одна из самых интересных религиозных феминисток и еврейских гендерных исследовательниц, основательница феминистской ортодоксальной конгрегации «Шира Хадаша» в Иерусалиме, уже упоминавшаяся выше Това Хартман в своей книге «Встреча феминизма с традиционным иудаизмом» рассказывает о своих метаниях между современным ортодоксальным иудаизмом, в котором она была воспитана, и феминизмом, которым увлеклась, которому училась и в рамках которого мыслила свою академическую карьеру, собираясь писать диссертацию по феминистской теории. Предпринимая попытки соединить ортодоксию с феминизмом, Хартман сначала действовала изнутри, заседая в синагогальных советах и выдвигая различные инициативы по расширению прав и участия женщин, а потом, увидев, что ее предложения регулярно встречают больше сопротивления, чем поддержки, и осознав бесперспективность этого пути, решила выйти за пределы существующих структур и самой с нуля создавать феминистскую ортодоксальную синагогу. Она столкнулась с поразительно единодушным сопротивлением этой идее со стороны близких (никому не нужно, ты одна такая, если бы кому-то было нужно, давно бы уже созда-

31. Феминизм + иудаизм = справедливость. Интервью с профессором р. Джудит Хауптман // Букник. 19.10.2010 [http://old2.booknik.ru/context/all/feminizm-iudaizm-spravedlivost/, доступ от 28.04.2018].

32. Hartman, T. *Feminism Encounters Traditional Judaism*, p. 3; Greenberg, B. (1981) *On Women and Judaism: A View from Tradition*, p. 168. Jewish Publication Society of America.

ли, тебя проклянут раввины и ты станешь изгоем в Иерусалиме, твои дочери станут изгоями, ты обрекаешь свою семью на опасности вплоть до физического насилия), но, тем не менее, ее инициатива стала успешным стартапом. Помимо рассказа о личном опыте, ее книга посвящена полемике с ортодоксальными позициями по различным вопросам, касающимся женщин. Она перечисляет различные примеры маргинализации и игнорирования женщин израильской ортодоксией. Раввины с возмущением осуждают нетерпимость к тайским рабочим или палестинцам, утверждая, что все люди созданы по образу Божьему, но при этом «загоняют женщин под крышу своих синагог», религиозные сионисты добавляют новые молитвы за вынужденных эвакуироваться поселенцев, но не за женщин, подвергающихся семейному насилию[33].

Хартман саркастически описывает «негативную идентичность» современных ортодоксов, видя в ней одну из причин их глухоты к требованиям феминизма. Они определяют себя негативно, отталкиваясь от соседей справа и слева: они не ультраортодоксы и не консерваторы или реформисты. И поэтому они упорно отвергают феминистские тенденции — потому что их приняли либеральные течения, и сами они не сделают ничего подобного, чтобы реформисты над ними не посмеялись[34].

Кроме того, по мнению Хартман, современная ортодоксия отвергает женщин не только по причине своей ортодоксальности, но и по причине особого западного типа модерности, на который она (ортодоксия) ориентируется, с его культом автономного субъекта, рациональностью и пренебрежением к сфере эмоций и отношений. Феминизм же критикует именно этот тип модерности и в этом смысле находится ближе к аутентичному духу иудаизма, чем современные ортодоксы.

Ортодоксальный феминизм не только описывает сам себя — в манифестах, программных работах и рассказах активисток о своей деятельности, — но и становится предметом социологических изысканий. Если в середине 1990-х это движение оценивалось как довольно маргинальное, состоящее из единичных активисток, «зачастую чувствующих себя остракированными

33. Hartman, T. *Feminism Encounters Traditional Judaism,* p. 10.

34. Ibid., pp. 14–15.

с обеих сторон»[35], то через 10-20 лет само явление стало гораздо заметнее, вырос и научный интерес к нему[36].

Ключевая методологическая особенность еврейского религиозного феминизма в целом — парадоксальное сочетание радикальности и традиционности, или приспособляемости: движение с готовностью бросало вызов авторитетам и оспаривало общепринятые постулаты — и при этом оставалось в рамках религии и общины, добиваясь перемен *внутри* существующих текстов, законов, практик, институтов[37]. Та же примечательная двойственность — переворот, добровольно ограниченный предзаданными рамками, упорное стремление распознать «лучи света в темном царстве» и перетолковать его темноту в серость, не покидая его при этом, постоянное отталкивание, но неизменное нахождение в зоне притяжения — характерна и для академического еврейского феминизма.

Ретроспективная эмансипация, или Поиски *пригодного прошлого*

Библия

В социологическом плане гендерная революция в иудаике началась с проникновения исследовательниц-женщин в такие закрытые области, как библеистика и талмудистика. Традиционная система еврейского образования не допускает женщин к изучению классических текстов иудаизма — это привилегия мужчин (и феминизм, разумеется, видит в этом одно из проявлений дискриминации и стратегию поддержания гендерного неравенства[38]).

35. Barack Fishman, S. (1995), *A Breath of Life: Feminism in the American Jewish Community,* p. 158. University Press of New England.

36. См. недавнее социологическое исследование феминисток в израильской ортодоксии: их идентичности, их — предположительно — противоречивой лояльности, стратегий, с помощью которых они добиваются перемен в своих общинах в сторону гендерного равенства: Israel-Cohen, Y. (2012) *Between Feminism and Orthodox Judaism: Resistance, Identity, and Religious Change in Israel*. Leiden-Boston: Brill.

37. В отличие от позиции некоторых феминисток второй волны, заявлявших, что женщины не должны оставаться в лоне традиционных патриархальных религий и должны создавать свои, например, построенные на почитании женского божества. Prell, R.-E. “Introduction: Feminism and the Remaking of American Judaism”, pp. 9–10. Разумеется, в феминистском викканстве и других неоязыческих и прочих религиозных группах могли быть феминистки-еврейки, но они, естественно, выпадают из темы феминистской революции в иудаизме.

38. Davidman, L., Tenenbaum, S. “Introduction”, p. 4.

Женщинам закрыт доступ в ешивы, поэтому чтобы сравняться с юношами в знании и способности читать Танах и раввинистическую литературу, им требуются годы специальной подготовки. Возникновение библейских и талмудических исследований в рамках секулярных или неортодоксальных институций, развитие библейской и талмудической критики, появление критически, в том числе феминистски ориентированных ученых и преподавателей все шире открывало доступ в эти элитарные области людям за пределами ешивы.

Как и еврейская теология, феминистская библейская критика параллельно или последовательно занимается двумя вещами: собственно критикой, или деконструкцией библейского нарратива, выявлением его патриархального характера, — и реконструкцией — выведением на первый план и исследованием женских образов и женских тем[39].

Признание того, что Библия — это патриархальный документ, созданный в патриархальном обществе, стало первым вкладом женских исследований в библеистику. Библейские сюжеты с участием женщин рассматриваются в терминологии властных отношений, подчинения, доминирования, уязвимости, зависимости. Акцентируется насилие против женщин, контроль за женским телом и сексуальностью как функция библейского патриархата. Некоторые ученые, как Алисия Острикер, пишут о *вытеснении* — образа богини-праматери или фигур женщин-лидеров (как, например, Мирьям)[40]. Другие, как Аталия Бреннер, обнаруживают механизмы насаждения патриархата и элиминации или принижения женского через лингвистический анализ[41]. Но как отдельные исследователи, так и феминистская библеистика в целом быстро переходит от отрицания к утверждению, от критики библейской мизогинии к поиску брешей в этой сплошной стене. Эту логику — «все было плохо, но все же...» — наглядно демонстрирует следующая цитата: «Женщины не были частью основных публичных иерархических структур: двора, храма, армии. Они не бывали судьями, придворными, дипломатами, а также полководцами и священниками. В большой степени вся их деятельность ограни-

39. Fuchs, E. (2009) "Jewish Feminist Approaches to the Bible", in F.E. Greenspahn (ed.) *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*, p. 29. New York: New York University Press.

40. Ostriker, A. (1992) *Feminist Revision of the Bible*. Oxford and Cambridge: Blackwell.

41. Brenner, A. (1997) *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and "Sexuality" in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill.

чивалась приватной сферой. И все же женщины не были заперты в своих домах. Их можно было видеть в обществе, на улице, они могли петь и танцевать...»[42].

Переход от констатации негативного к поискам позитивного отчасти легитимируется представлением о последующем конструировании смысла библейского текста: «значительная часть патриархата, который мы ассоциируем с Библией, и вся ее мизогиния были “вчитаны” в Библию позднейшими поколениями читателей»[43].

Реконструктивная феминистская библеистика занималась, прежде всего, изучением образов великих женщин Библии — праматерей, пророчиц, спасительниц своего народа — и домысливанием женских персонажей второго и третьего ряда, превращением лапидарных упоминаний в библейском тексте в полноценные образы путем добавления новых эпизодов или помещения женских персонажей в существующие сцены, где Библия, однако, их не числит. Этот наиболее креативный жанр феминистской библейской экзегезы — *феминистский мидраш* — является апогеем реконструктивного подхода. К примеру, Джилл Хаммер развивает образ Элишевы, жены Аарона, изображая ее повитухой, которая в критическую минуту отринула этническую вражду ради гендерной солидарности и помогла египтянке[44]. А Норма Розен добавляет Сару в сюжет *акедат Ицхак*, жертвоприношения Исаака[45]. Согласно ее видению, Авраам не взбунтовался против божественного замысла, как он его понял, но Сара отправилась с ними и в дороге роптала на Бога и вынудила его изменить свое решение и потребовать в жертву агнца вместо отрока; таким образом, главной героиней этой канонической истории становится Сара с ее материнской любовью, неутомимой защитой собственного чада и смелым противостоянием Богу, а вовсе не Авраам с его покорностью и благочестивой готовностью пожертвовать сыном, как гласит традиционная интерпретация этого сюжета.

42. Frymer-Kensky, T. (1994) “The Bible and Women’s Studies” in L. Davidman, S. Tenenbaum (eds) *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, p. 17. New Haven and London.

43. Ibid., p. 26.

44. Hammer, J. (2001) *Sisters at Sinai: New Tales of Biblical Women,* pp. 107–113. Philadelphia: Jewish Publication Society.

45. Rosen, N. (1996) *Biblical Women Unbound: Counter-Tales,* pp. 46–60. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Иногда феминистский мидраш нацелен на ниспровержение не только гендерной иерархии и мизогинии, но и этнической иерархии и ксенофобии, как, например, в создании положительных образов матери Голиафа или персидской царицы Вашти.

Примечательно, что феминистские исследовательницы Библии чувствуют опасность излишней свободы интерпретации — «постмодернистского подхода, который продолжает развлекаться игрой слов, многозначностью и относительностью библейского языка и дискурса. В этом свете сейчас важнее, чем когда бы то ни было, недвусмысленно констатировать свою феминистскую позицию»[46].

Будучи более академической, научно более строгой областью, чем феминистская теология, женские исследования в библеистике, тем не менее, тоже тесно связаны с теорией и практикой феминизма — как в еврейском секторе[47], так и в христианском, где ведущие ученые призывают коллег «принимать активное участие в моральных и теологических дебатах нашего времени»[48]. Свое предназначение феминистские исследовательницы Библии видят в поисках «пригодного прошлого» в библейской эпохе, в комплексной реинтерпретации Танаха ради превращения его в священное писание, пригодное для нового, гендерно реформированного иудаизма: «Может ли Библия быть вдохновением для подлинно очищенного монотеизма — свободного от патриархата и прочих форм угнетения? За прошедшие двадцать лет мы стали гораздо лучше осознавать тонкости, двусмысленности и многозначность библейских текстов, и теперь нам ясно, что ответ на этот вопрос за нами»[49].

Но подчас феминистские библейские исследования, следующие логике «все было плохо, но все же», в отстаивании новых значений и прочтений звучат не особенно убедительно и оставляют впечатление некоторой обреченности. Иногда, как в случае с книгой Ализы Шенар «Возлюбленные и ненавистные»[50] о библей-

46. Fuchs, E. (2003), *Sexual Politics in the Biblical Narrative Reading the Hebrew Bible as a Woman*, pp. 8–9. Sheffield: Sheffield Academic Press.

47. Frymer-Kensky, T. “The Bible and Women’s Studies”, p. 19.

48. Schüssler Fiorenza, E. (1988) “The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship (Presidential Address to the Society of Biblical Literature), *Journal of Biblical Literature* 107(1): 3–17.

49. Frymer-Kensky, T. (1994) “The Bible and Women’s Studies”, p. 32

50. *Шенар А.* Возлюбленные и ненавистные. Женщина в еврейской литературе от Библии до наших дней. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2012.

ских женских образах и их толковании в мидрашах и современной ивритской литературе, кажется, что автор в каком-то смысле разделяет судьбу своих героинь. Как проклятие Евы в том, что «к мужу твоему влечение твое» (Быт 3:16), так и проклятие еврейской феминистской исследовательницы во «влечении» к — или обреченности на — Библию. В том, что, явственно видя в Танахе (и — далее — во всех еврейских классических текстах) собрание антиподов и антонимов к своим ролевым моделям, идеалам и представлениям о норме, иными словами — «двадцать четыре книги фрустраций», она все равно, будучи еврейской исследовательницей, вынуждена работать с этой традицией.

Раввинистическая литература

Феминистские штудии в области талмудистики продолжают этот, по выражению Элизабет Шенкс-Александер, «невозможный парадокс вчитывания женщин» в андроцентричную литературу.

Если еврейские феминистки, приступая к библейским исследованиям, оказывались на пути, отчасти проторенном христианской феминистской библейской критикой, то талмудические исследования были еще более закрытой областью, монополию на которую сохраняла (ультра)ортодоксия, не желавшая ни допускать к себе женщин, ни обсуждать какие-либо новые интерпретации. Хотя Талмуд изучался веками и написаны сотни томов комментариев, сам подход к нему ограничен представлением о боговдохновенности раввинистической литературы: мудрецы передавали то, что было устно сказано Моисею на горе Синай. Это представление позволяет не считать текст полностью объяснимым исходя из человеческой логики и не дает анализировать его критически — лишь писать комментарии и метакомментарии. Определенные подвижки в талмудистике стали происходить начиная с XIX века, в связи с развитием критики источников. Талмудисты начали изучать и сравнивать манускрипты, проявлять внимание к хронологии рукописей, к истории текста, обнаруживать разные редакции Талмуда, разные временные слои в нем, готовить критические издания основных раввинистических произведений и сводов. И по сей день многие традиционные исследователи Талмуда считают нужным лишь текстологические изыскания и выказывают неуважение к тематическим исследованиям, в том числе феминистским — исследованиям статуса женщин, гендерных представлений мудрецов и их влияния на тал-

мудическое религиозное законодательство[51]. Кроме того, бывшие ешиботники не могут не противиться и сверхнаучной задаче феминистской критики Талмуда — переменам в гендерном порядке в современном иудаизме. Феминистский подход — «современный, вовлеченный и сочувственный — нередко вызывает презрение у адептов [традиционного, текстологического] подхода», которые стремятся сохранить кастовость талмудических штудий, в частности, преувеличивая погрешности в печатных изданиях Талмуда и необходимость работы с рукописями, требующей многолетнего опыта и высокой квалификации[52].

Основы феминистского прочтения раввинистической литературы заложил самый плодовитый американский еврейский ученый, автор тысячи книг и бесчисленного множества статей и рецензий в самых разных областях иудаики[53], известный не только своими трудами, но и активным участием во всевозможных научных и общественных еврейских дебатах и конфликтах — Джейкоб Ньюснер. Он первым попытался исследовать Мишну с феминистских позиций[54]. Изучая раздел «Нашим» («Женщины») в Мишне, включающий семь трактатов о семейном праве (помолвках, брачных контрактах, разводах, левиратном браке, испытании жены, подозреваемой в измене и проч.), Ньюснер отмечает, что там обсуждается заключение брака и расторжение брака, но не жизнь женщины в браке. Он предполагает, что мудрецы Мишны — *таннаи* — считали женщин ненормальными, аномальными, опасными и нечистыми, а поскольку источником этой аномальности и опасности виделась их сексуальность, способная нарушить общественный порядок, мудрецы полагали необходимым держать женщин под мужским контролем и тщательно регулировать процесс перехода женщины из-под контроля одного мужчины (отца) под контроль другого (мужа). Ньюснер прихо-

51. Hauptman, J. (1994) “Feminist Perspectives on Rabbinic Texts” in L. Davidman, S. Tenenbaum (eds) Feminist Perspectives on Jewish Studies, pp. 40–41. New Haven and London.

52. Ilan, T. (2001) “Feminist Reading of Rabbinic Literature”, *Nashim: Journal of Jewish Women’s Studies and Gender Issues* 4: 12–13.

53. Биограф Ньюснера Аарон Хьюз, автор книг *Jacob Neusner on Religion: The Example of Judaism* и *Jacob Neusner: An American Jewish Iconoclast* приводит бытовавшую шутку о нем: через пару столетий, изучая наследие Ньюснера, ученые будут считать, что Ньюснер — это научная школа, а не один человек.

54. Neusner, J. (2009) *Method and Meaning in Ancient Judaism,* Brown Judaica Studies, no. 10. Missoula, Mont.: Scholars Press; Neusner, J. (1982) *Judaism: The Evidence of the Mishnah*. Chicago: University of Chicago Press.

дит к заключению, что в обществе Мишны, как и в других обществах, разделяющих приватную и публичную сферу, статус женщин очень низок — за тем лишь исключением, что они могут владеть собственностью.

Если Ньюснер констатирует патриархатность и мизогинию фундаментального свода раввинистической литературы, последующие исследовательницы корректируют его выводы в сторону смягчения и, можно сказать, большего оптимизма: нет жесткого разделения между публичной и приватной сферами, женщины не заключены дома под властью отца или мужа, а социализируются с другими женщинами, боится Мишна неконтролируемой сексуальности не женщин, а мужчин — и поэтому сегрегирует оба пола. Представляется, что Ньюснер, как лично незаинтересованный первооткрыватель нового поля, мог просто констатировать мизогинию фундаментального свода раввинистического права, а феминистки усложнили себе задачу, поскольку стремились и стремятся найти «пригодное прошлое» — точки опоры для трансформации современного иудаизма. «Феминистский подход начинается с обнаружения патриархальной природы литератур, подобных раввинистической. Он вскрывает их пристрастное, недоброжелательное, подозрительное, иногда прямо враждебное отношение к женщинам. Выходя на второй уровень, феминистский подход пытается найти другие голоса, возможно, голоса самих женщин, которые сохранились несмотря на подавление и замалчивание. Он предлагает новое прочтение старых текстов, при котором периферийные темы становятся центральными, а маргинальные персонажи выходят на первый план»[55].

Следующее после Ньюснера влиятельное исследование женщин в Мишне — «Имущество или личность: статус женщин в Мишне»[56] Джудит Вегнер. Вегнер скрупулезно анализирует мишнаитское право с позиций феминистской теории, отталкиваясь, в частности, от «Второго пола» Симоны де Бовуар и концепции женщины как Другого, и пытается определить, почему в одних случаях женщину рассматривают как человека и субъекта права, а в других — как имущество. Во многих случаях исследовательница наблюдает двойственность мишнаитского права: в одних местах у женщин ниже статус и меньше прав, чем у мужчин,

55. Ilan, T. “Feminist Reading of Rabbinic Literature”, p. 12.

56. Wegner, J. (1988) *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York: Oxford University Press.

а в других они получают права и обязанности, неожиданные в патриархальном праве, как мы его обычно себе представляем.

Феминистская талмудистика 1990-х корректирует оппозицию «имущество — личность» и сам вывод о двойственности Мишны, диахронизируя найденные различия: отталкиваясь от библейского права, которое в большинстве случаев обращено только к мужчинам, а женщин действительно рассматривает как имущество, таннаи постепенно отступают от крайнего андроцентризма Торы, вместо кабалы левиратного брака и испытаний горькой водой создавая семейное право с регламентированными клятвами при помолвке, брачными контрактами и законами развода, где женщины рассматриваются уже как члены еврейского сообщества и субъекты права, хотя во многом и зависимые от мужчин[57].

Джудит Хауптман на ряде конкретных примеров доказывает эволюционный характер раввинистического законодательства: Мишна с большим сочувствием относится к женщинам, давая им больше социальной и экономической независимости и возможностей распоряжаться собственной жизнью, чем Тора. На материале трактата Гитин, посвященного разводам, Хауптман делает вывод, что Мишна, хотя и не собиралась дать женщинам равные с мужчинами права в деле расторжения брака, но все же стремилось защитить их от жестокостей и манипуляций мужей[58]. Другой пример смягчения библейского права в Мишне — ограничение права мужа подвергать свою жену, которую он подозревает в неверности, испытанию горькой водой (Чис 5:11-31 vs Мишна, Сота). Хауптман видит здесь «сочувствие к женщинам, подвергающимся несправедливому обращению».

Дальнейшие компаративные исследования раввинистических текстов из разных сводов и разных эпох показали, что следует говорить не о прямой эволюции (Мишна толерантнее Библии, Талмуд толерантнее Мишны, средневековые кодексы толерантнее Талмуда), а скорее, о динамической полифонии разных позиций. К примеру, Тосефта (собрание юридических дискуссий и постановлений мудрецов от того же периода, что и Мишна, но не вошедших в свод, кодифицированный Иегудой Га-Наси), во многих случаях либеральнее в отношении женщин, чем Мишна, но в ка-

57. Hauptman, J. “Feminist Perspectives on Rabbinic Texts”, pp. 47, 54.

58. Hauptman, J. (1990) “Mishnah Gittin as a Pietist Document”, *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Div. C, Vol. 1, pp. 23–30. Jerusalem. Об этой и других темах см. также: Hauptman, J. (1998) *Rereading the Rabbis: A Woman’s Voice*. Westview Press.

ноне остаются более строгие позиции. И каково бы ни было развитие канона, считают феминистские ученые, если мы находим много сочувственных женщинам голосов, это дает нам основания пересмотреть традиционный взгляд на раввинистический иудаизм как на гомогенно патриархальную и мизогинистскую культуру.

Таль Илан[59], инициатор масштабного проекта «Феминистский комментарий на Вавилонский Талмуд»[60], в ходе скрупулезного компаративного исследования приходит к выводу, что доминантная традиция в раввинистическом иудаизме — линия Вавилонского Талмуда — отличается последовательным мизогинизмом, а более толерантные к женщинам позиции остаются на обочине, вымываются из этой доминантной традиции. Во многих случаях более ранние источники лучше «думают» о женщинах, более поздние версии тех же сюжетов или правовых постановлений отличаются — новое поколение начинает рассказывать старые истории по-своему — и женщины лишаются голоса, высказанные им галахические мнения приписываются другим, растет подозрительность и убежденность в их распущенности и легкомыслии, власть и волюнтаризм мужа (в отношении, например, оснований для развода) растут и т. п. Илан выделяет четыре слоя раввинистической литературы с двумя параллельными традициями, одна из которых, ставшая со временем канонической, оказывается более мизогинистской, чем другая, ставшая второстепенной: школа Гилеля и школа Шамая, Мишна и Тосефта, школа рабби Акивы и школа рабби Ишмаэля в галахических мидрашах, Вавилонский Талмуд и Иерусалимский Талмуд. В итоге получается, что основные галахические традиции (школа Гилеля и школа рабби Акивы) и основные источники (Мишна и Вавилонский Талмуд), на которых базируется современный иудаизм, максимально мизогинистские. Динамика подобного устрожения и вытеснения женщин характерна для многих патриархальных культур, но в иудаизме позитивно то, что альтернативные источники сохраняются, не истребляются из корпуса классических текстов

59. Ilan, T. (1997) *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, pp. 51–84. Leiden: Brill; Ilan, T. (2002) "Stolen Water is Sweet: Women and their Stories between Bavli and Yerushalmi", in P. Schaefer (ed.) *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture,* Vol. 3, pp. 185–223. Tuebingen.

60. Ilan, T., et al. (eds.) (2007) *Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies*, Vol. 1. Mohr Siebeck, и в следующих томах комментарии к трактатам.

и, хотя и менее нормативны, могут использоваться в галахических спорах.

В 2000-х—2010-х гг. женские исследования раввинистической литературы предстают уже устоявшимся дисциплинарным полем. К примеру, Джудит Баскин называет свою книгу «Женщины мидраша: конструирование женского в раввинистической литературе» (2002, 2015) «феминистской книгой», а себя — представительницей растущей группы ученых, занимающихся женской темой в раввинистической литературе[61]. В отличие от большинства из них, уделяющих основное внимание галахе, Баскин исследует преимущественно *агаду*. Агада сохраняет более нюансированное и комплексное видение женщин, чем безличные предписания галахи. В историях из жизни роли женщин могут существенно отличаться от предписанных в религиозном праве в сторону большей свободы действий, независимости и активности. Если галаха отражает представления об идеале, то агада — реальные характеры и жизненные ситуации, хотя тоже поданные сквозь призму мужских тревог и фантазий.

Баскин приходит к выводу, что несмотря на наличие прямо противоположных утверждений относительно женщин (равно как и относительно прочих тем) в раввинистической литературе, несмотря на греко-римские или иранские влияния и всякие нюансы, в основе изображения женщин лежит глубинное убеждение мудрецов в их экзистенциальной инаковости, выраженное в известном высказывании: «женщины — особый народ» (ВТ, Шабат, 62а). Женщины были созданы иными, менее совершенными, нежели мужчины, и это оправдывает их низкий статус: авторы мидраша истолковывали неполноправное, подчиненное положение женщин в обществе как результат божественного замысла. Соответственно, женщины должны находиться под контролем мужчин — это основы социального порядка в еврейской общине. Баскин выражает надежду, что теперь, в XXI веке, эти ограничения будут полностью сняты[62], но оговаривается, что хотя научные исследования жизни и опыта еврейских женщин предшествующих эпох могут пролить свет на современные дилеммы и тревоги и феминистские теологи, такие как Рахель Адлер, Джудит Пласков, Элен Умански, используют свой анализ классических

61. Baskin, J. (2015) *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, pp. 7–8. Brandeis University Press.

62. Ibid., p. 163.

текстов прошлого для попыток переустройства настоящего и будущего иудаизма[63], ее задача скромнее — выяснить, как женщины изображались в агадическом мидраше и почему так.

Говоря о методологическом новаторстве феминистской критики раввинистической литературы, необходимо обратиться к одной из центральных книг в этой области, пользующейся непревзойденной известностью и влиянием, — это «Израиль по плоти: о сексе в талмудической культуре» Дэниела Боярина. В оригинале она вышла в 1993 году, а несколько лет назад — единственная из всего корпуса гендерных исследований Талмуда — была переведена на русский[64]. «Ортодоксальный еврей, троцкист и талмудист»[65], Боярин очень четко формулирует свои цели, защищая разумную ангажированность научного творчества:

> Я сам, хотя бы отчасти, нахожусь «в» талмудической культуре, и мои прочтения, несомненно, будут отражать этот факт. И все же я настаиваю, что эта книга не будет апологетикой, поскольку я не собираюсь изобретать аргументы, призванные затушевать или гармонизировать те элементы талмудического иудаизма, которые я нахожу морально проблематичными [...] Моя цель — выстроить из этой культуры «полезное прошлое», обнаружив и выделив в ней те области, которые могут послужить нам сегодня, и найти способ поместить в правильный контекст непонятные и неприемлемые аспекты этой культуры [...] Чтобы это прошлое стало «полезным», по крайней мере, я сам должен быть убежден, что перед нами — разумная реконструкция, основанная на фактах. [....] задача такой критики — «изменить мир», [...] хочу внести свой вклад в здоровое преображение «собственной области [...]». Моя область — это раввинистический иудаизм, поскольку я практикую эту религию и считаю себя наследником ее традиций и ее памяти».

Боярин утверждает полифонию талмудического иудаизма и свое право предпочесть «какие-то варианты прочтения», исключенные предшествующей комментаторской традицией, «обнаружить в тех же текстах новые аспекты, помогающие нам построить свою

63. Ibid., p. 8.

64. *Боярин Д.* (2012) Израиль по плоти. О сексе в талмудической культуре. М.: Текст, Книжники. См. также Послесловие Р. Кипервассера, помещающее эту книгу в контекст творчества самого Боярина и современной иудаики (с. 464–475).

65. Даниэль Боярин: «Мы не выживем без революции», Booknik.ru [http://booknik.ru/today/faces/boyarin/, доступ от 28.04.2018].

собственную версию культуры, а в ней — структуры отношений между полами». Методологически он отвергает как простую констатацию мизогинии в раввинистической литературе («видеть в текстах исключительно женоненавистнические аспекты — само по себе акт женоненавистничества»), так и «обеление» ее путем приписывания своей традиции «истинно феминистских импульсов» и отнесения неопровержимого в ее текстах и практиках сексизма «на счет разлагающего влияния “других”»[66]. Сам Боярин ищет в талмудических текстах не женские образы и голоса, а следы «мужской оппозиции господствующему андроцентрическому дискурсу»[67], «диссидентские протофеминистские голоса внутри классического иудаизма»[68]. В любых настойчивых утверждениях Боярин предлагает видеть следы конфликта, следы борьбы с противоположной позицией. Соответственно, упрощая, чем более рьяно звучат мизогинистские голоса, тем сильнее, предположительно, была оппозиция этим голосам — с проженских, просемейных или иных гуманистических позиций.

Методологическое достижение феминистски ангажированной критики Талмуда состоит в выработке навыков сопротивления естественному принятию «программы, которую [раввинистические] тексты сами предлагают, хотя эта программа без малейшего сомнения принималась многими поколениями еврейских читателей. [...] Эта методология старается продемонстрировать, что патриархальная повестка мудрецов не встроена в раввинистическую культуру, не является ее неотъемлемым компонентом»[69].

Тот же подход — смотреть непредвзято и прислушиваться к текстуальным и иным свидетельствам, а не проецировать на них привычные ожидания — практикуется и на иных источниках. К примеру, большим вдохновением для феминистских исследовательниц позднеантичного иудаизма послужила книга «Женщины-лидеры в древней синагоге» (1982) Бернадетт Брутен, яркой исследовательницы и академической активистки. Религиовед и антиковед, в 1980-е годы Брутен преподавала в Гарварде и была первой открытой лесбиянкой в Гарвардской

66. *Боярин Д.* Израиль по плоти. С. 47–52.

67. Там же. С. 431.

68. Там же. С. 458.

69. Shanks Alexander, E. (2001), “The Impact of Feminism on Rabbinic Studies: the Impossible Paradox of Reading Women into Rabbinic Literature”, in J. Frankel (ed.) *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, p. 110. Oxford University Press.

школе богословия, приводившей свою супругу на факультетские ивенты[70], а в конце 1990-х издала снискавшую целый букет наград книгу «Любовь между женщинами: реакция христианства на женский гомоэротицизм»[71]. Сейчас Брутен — профессор христианских исследований в Брандайзе, создатель и руководитель проекта «Феминистская сексуальная этика»[72], призванного искоренить пережитки сексуальной эксплуатации женщин и девочек и реформировать сексуальную этику трех авраамических религий на основании таких понятий, как взаимность, осознанное согласие и удовольствие. В книге о «Женщинах-лидерах» Брутен вместо того чтобы примирять анализируемые ею эпиграфические данные с нашими представлениями о месте женщин в традиционном иудаизме, наоборот, использует их, чтобы бросить вызов этой предвзятости и показать, как мало мы на самом деле знаем об античном иудаизме, полагая его насквозь патриархальной культурой. Она демонстрирует, что женщины могли занимать руководящие позиции в синагогах и, наоборот, не находит подтверждений тому, что в синагогах того периода были отдельные галереи для женщин. «Женскую галерею находят [в источниках] только те, кто ее [заведомо] ищет»[73], — утверждает Брутен. Соответственно, базовая методологическая посылка феминистской критики — абстрагироваться от готовых ожиданий и правильно поставить вопрос.

Аналогичным делом — разоблачением обманчивости привычного взгляда — занимается Мириам Песковиц в своей книге, посвященной образам прях и ткачих в иудаизме римского периода и конструированию в нем гендера и женщины[74]. Называя талмудический иудаизм «иудаизмом римского периода» Песковиц тем самым обнажает исключающую природу традиционного термина, связывающего всю эпоху лишь с мужской элитарной группой и как бы вычеркивающего из истории женщин и неученых

70. Lapidus, J. (1998) "Hot Potato: An Interview with Bernadette J. Brooten", *International Journal of Sexuality and Gender Studies* 3: 331.

71. Brooten, B.J. (1996) *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, University of Chicago Press.

72. "How Do Race, Ethnicity, and Religion Intersect with Sexual Violence?", *Brandeis University* [http://www.brandeis.edu/projects/fse/, accessed on 18.06.2018].

73. Brooten, B.J. (1982) *Women Leaders in the Ancient Synagogue*: *Inscriptional evidence and background issues*, pp. 32, 103. Chico, Calif: Scholars Press.

74. Peskowitz, M. (1997) *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, and History*. University of California Press.

мужчин. Песковиц стремится показать, что раввинистический иудаизм, иудаизм мудрецов, был лишь одной из многочисленных форм еврейской религии тех столетий, и мудрецов не следует считать «самыми еврейскими евреями», устанавливающими для всех свои правила, а раввинистическую литературу, соответственно, — главным источником по культуре евреев того периода. И другой смысл нетрадиционного определения этой эпохи: Песковиц показывает значительное римское влияние на раввинистический иудаизм, в частности, то, что мудрецы при конструировании гендера использовали римские модели, тем самым являя свою принадлежность к римской культуре.

Изначально, стремясь найти женщин в источниках этой андроцентричной эпохи, Песковиц выбирает тему женских профессий — прядения и ткачества, выискивая тексты про эти занятия в Мишне и Тосефте и планируя назвать веретено женским символом, позитивным образом феминности, женской активности и женской религиозности. Но в ходе исследования она приходит к противоположным выводам: прядение и ткачество как женские профессии — тоже конструкты, пряли и ткали также и мужчины, метафора веретена только сужает все многообразие женского опыта, а все эти приспособления служили производству не только одеяний, но и идеализированных и ограничивающих понятий семейственности, преданности домашнему очагу, верности, женственности. Идя дальше Боярина и других представителей талмудической критики, Песковиц применяет деконструирующий подход, призванный вскрыть механизмы, с помощью которых автор источника сообщает нам свою картину мира как данность, не только к нарративным, агадическим произведениям, но и к юридическим текстам Мишны.

Спектр тем, которыми занимались исследователи гендера в талмудическом иудаизме: брак и внебрачные отношения, статус женщины в семье, женщина и религиозная ученость — с выходом книги Шарлотты Фонроберт «Менструальная чистота: раввинистические и христианские реконструкции библейского гендера» (2000)[75] пополнился проблематикой женского тела в раввинистических текстах, ведь представления о теле, как доказали теоретики гендерных исследований, «зачастую служат цели представить правовое неравенство как проистекающее из природного

75. Fonrobert, Ch.E. (2000) *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford: Stanford University Press.

и тем самым легитимировать его»[76]. Фонроберт исследует гинекологические и физиологические познания мудрецов, выраженные в законах *ниды*, или менструальной нечистоты. Доминантный талмудический дискурс объективирует женское тело и регламентирует его физиологию; среди прочего, мудрецы определяют день начала менструации на основании осмотра пятен крови. Контрдискурс возвращает женскому телу одушевленность, допуская, в частности, что женщина сама может почувствовать начало своей менструации. Рассматривая случай обращения группы евреек в христианство и их представления о том, как следует дальше соблюдать законы чистоты, Фонроберт задается вопросом, была ли *нида* краеугольным камнем еврейской идентичности для женщин той эпохи. Этим вопросом задается не только Фонроберт: в том же 2000 году и позже стали появляться новые иследования об иудейских законах сексуальной (не)чистоты, что сама Фонроберт назвала зарождающейся субобластью в исследованиях иудаизма[77].

Средневековый иудаизм

Женские исследования в области средневековой еврейской истории также, с одной стороны, констатируют дискриминацию, угнетение, вытеснение, замалчивание женщин патриархальной культурой, с другой же — обнаруживают сочувственные женщинам позиции раввинских авторитетов и соответствующую динамику в средневековой галахе, пытаются расслышать женские голоса, разыскать активных и влиятельных женщин, реконструировать их чувства и мнения, нормализовать гендерную ситуацию и контекстуализировать ее сопоставлениями с христианской или исламской.

Ограничимся несколькими примерами из исследований разных регионов еврейской диаспоры. Из блистательного сопоставления и истолкования двух респонсов, найденных в Каирской генизе, мы узнаем, что в средневековом Египте женщины могли работать учительницами, даже возглавлять свою школу, и тем самым содержать семью и не зависеть от мужа и требовать развода с ним вследствие неисполнения им условий брачного дого-

76. Fonrobert, Ch.E. (2007) “Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender”, in Ch.E. Fonrobert, M.S. Jaffee (eds) *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, p. 271. Cambridge University Press.

77. Fonrobert, Ch.E. (2007) “Review Essay. Purity Studies in Judaism: an Emerging Subfield”, *AJS Review* 31(1): 161–165.

вора, а раввины-судьи уважали права женщин и в таких случаях одобряли их стремление к независимости[78]. Латинский документ XIV века из Арагона рассказывает о женщине — «рабби иудеек большой синагоги Сарагосы»[79], а в миниатюрах в еврейских манускриптах из ренессансной Италии есть изображения женщины-*шохета*. А кроме того, в еврейском декоративном искусстве и миниатюрах Возрождения отражены совместные танцы, весьма открытые женские платья, высокая самооценка женщин и гордость женскими заповедями и библейскими героинями; наконец, в молитвеннике 1480 года, сделанном, вероятно, по заказу знатной еврейской матроны, вместо злополучного мужского благословения «*шело асани иша*» (что не создал меня женщиной) или его женского заменителя «*шеасани кирцоно*» (что создал меня по воле своей) написано: «*шеаситани иша вело иш*» (что создал меня женщиной, а не мужчиной)[80]. Авраам Гроссман в книге «Благочестивые и мятежные»[81] прослеживает изменение статуса женщин в иудаизме XI–XIII веков по сравнению с талмудическим, насчитывая десять улучшений и три ухудшения. Среди позитивных изменений: появление права «восстать» и принудить мужа к разводу и рост числа «восставших» женщин, запрет разводиться с женщиной против ее воли и запрет полигамии, жесткие меры против семейного насилия, активная роль женщин в экономической жизни и полученная в связи с ней свобода передвижения, а также появление влиятельных женщин, преимущественно, ростовщиц, имевших рычаги давления на местные власти, ослабление запрета на изучение Торы, добровольное исполнение женщинами «мужских» заповедей и признание их права на это. Среди отрицательных: устрожение требований скромности в одежде, прежде всего в мусульманском окружении, устрожение законов ритуальной нечистоты, абсолютное отсутствие еврейских женщин в рядах творческой элиты — ни одного литературного произведе-

78. *Melammed*, R.*L. (1997)* "*He Said*, *She Said*: a Woman Teacher in Twelfth-century Cairo", *AJS Review* 22(1): 19–35.

79. Nirenberg, D. (1991) "A *Female Rabbi in Fourteenth Century Zaragoza*?", *Sefarad* 51(1): 179–182.

80. Sabar, S. (1990) "Bride, Heroine and Courtesan: Images of the Jewish Woman in Hebrew Manuscripts of the Renaissance in Italy", *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*. Division D, Vol. 2: *Art, Folklore, and Music*, pp. 63–70. Jerusalem.

81. Grossman, A. (2001) *Hasidot u-moredot: nashim yehudiyot be-Europa bi-yemei ha-beynayim* [Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe]. Jerusalem: Merkaz Shazar.

ния, ни одной женщины-каббалиста — и это на фоне 14% женщин среди католических святых и внушительного числа женщин-мистиков в средневековой Европе.

В позднее средневековье Гроссман наблюдает откат назад — рост критики в адрес женщин со стороны ашкеназских раввинов, обвинявших их в наглости и непослушании: «непокорные» женщины носили цицит вопреки запретам раввинов или отказывались выходить замуж за женихов, навязываемых им родителями.

Последовательница Гроссмана в деле изучения ашкеназских женщин, профессор Еврейского университета в Иерусалиме Элишева Баумгартен исследовала галахические дискуссии и обрядовую практику вокруг таких традиционных женских ролей, как деторождение, материнство, вскармливание и воспитание детей[82]. Обсуждая роли женщин в первом и главном еврейском переходном обряде — обрезании, Баумгартен показывает, что женщины могли быть *моэлот* (собственно, совершать обрезание), быть восприемницами, присутствовать на церемонии в одном помещении с мужчинами. Но с конца XIII–XIV века женщин вытесняют из этой церемонии, запрещая им в любом случае, то есть даже в отсутствие мужчины-*моэля*, совершать обрезание, держать младенца на коленях и даже присутствовать на обрезании, причем путем продления срока ритуальной нечистоты запрет этот эффективно распространялся и на мать новорожденного. Эту динамику следует рассматривать как компонент более масштабного явления — исключения женщин из публичной религиозной практики путем запретов на добровольное исполнение ими «мужских» заповедей, или заповедей, имеющих временные ограничения (*мицвот асе ше га-зман грама*). Эта политика стала следствием «женской паники», выраженной в респонсах некоторых ашкеназских раввинских авторитетов, — страха перед тем, что «женщины крадут у нас заповеди».

Баумгартен старается избежать распространенных в науке упрощенных и апологетических сравнений положения женщин в еврейском и христианском обществах в пользу еврейского; наоборот, она показывает общность подходов и обрядов, а также динамики: позднесредневековой ригоризации, одним из проявлений которой было вытеснение женщин из публичной религиозной сферы и с активных религиозных ролей в XIII–XIV веках.

82. Baumgarten, E. (2004) *Mothers and Children*: *Jewish Family Life in Medieval Europe*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

В следующей своей книге «Благочестие в средневековом Ашкеназе»[83] Баумгартен показывает, что ряд нововведений в средневековой галахе был результатом необходимости обосновать или осудить практики, которые женщины самостоятельно завели, возможно, под влиянием христианского контекста. Причем эти «догоняющие» постановления мудрецов не сразу повсеместно признавались, если вообще признавались, что подчеркивает важность изучения не только галахической литературы, но практики, если мы хотим адекватно представлять себе средневековую еврейскую религиозную жизнь. К примеру, несмотря на неодобрение раввинов, некоторые женщины носили цицит и налагали тфилин, занимались благотворительностью, не посвящая в свои решения мужей, нарушали традиционные нормы скромности в одежде. В своем новом коллективном проекте «Не только элита: еврейская повседневная жизнь в средневековой Европе»[84] Баумгартен переносит центр тяжести с традиционного изучения раввинских источников и галахической нормы на изучение других источников и реконструкцию религиозной практики «обычных» людей, в том числе женщин.

Аналогично женским исследованиям в талмудистике, но на основе более разнообразных источников и с большим вниманием к реконструкции исторической действительности, чем текстов и выраженных в них позиций, феминистки-медиевистки показывают, что средневековый иудаизм не был гомогенно мизогинистским, а умел чувствовать эмпатию к женщинам, заботиться об их социальном и психологическом благополучии и допускал разнообразие позиций и дискуссии по «женским» вопросам, к тому же эти позиции менялись во времени и пространстве. Если отрешиться от сугубо галахических источников и обратиться к дидактической (*exempla*) и художественной (*маасим*) литературе или искусству, то мы увидим, что практика отличалась от идеальной картины, конструируемой галахическими предписаниями, в сторону большей свободы, самостоятельности и активности девушек и женщин. А если учесть, что произведения этих жанров тоже создавались мужчинами и, соответственно, предлагают нам мужской взгляд на женщин, можно допустить, что женское

83. Baumgarten, E. (2014) *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

84. Beyond the Elite. Jewish Daily Life in Medieval Europe [http://beyond-the-elite.huji.ac.il, accessed on 18.06.2016].

самовосприятие и самооценка еще более отличались от галахических нормативов. Таким образом, средневековый иудаизм, предопределивший дальнейшее развитие еврейской религии вплоть до современного состоянии ортодоксии, представляется более вариативным и либеральным в гендерном отношении, чем принято думать, и как таковой становится *пригодным прошлым* для ортодоксальных феминисток вроде той же Элишевы Баумгартен, активистки гендерной комиссии своего университета, которая в своих заметках в журнале «Еврейского ортодоксального феминистского альянса» рассуждает о сложности совмещения академической карьеры с ортодоксальной, многодетной семейной жизнью и о необходимости делиться опытом и поддерживать молодое поколение религиозных женщин, идущих в науку[85].

Почему вдруг *тшува*, или Ответный ортодоксальный вызов феминизму

В качестве эпилога поговорим о парадоксе: о неожиданном для еврейского феминизма выборе, который делали и делают некоторые секулярные или либерально-религиозные женщины, и о культурной и научной реакции на эту ситуацию.

Если феминистки любили и любят говорить о феминистском и вообще гендерном вызове ортодоксальному иудаизму, то для самих феминисток ощутимым вызовом оказывается женская *тшува,* описанная как заметное социальное явление 1970-х–1990-х годов, но продолжающаяся и поныне. Современные молодые женщины с секулярным или умеренно религиозным еврейским бэкграундом (из консервативных или реформистских общин), зачастую уже после разнообразного жизненного, духовного, политического опыта (колледж, наркотики, хиппи, вегетарианство, йога, феминизм, кришнаизм, дзен-буддизм) отворачиваются от всех феминистских завоеваний и приходят в ультраортодоксальные еврейские общины, вступают там в брак и превращаются как раз в таких женщин, с чьей маргинализацией, отчуждением, угнетением борется еврейский феминизм[86].

85. Baum*garten*, E. (2011) “Mentoring: The Next Feminist Challenge”, *JOFA Magazine*, 18–19.

86. Тшуву, разумеется, совершают и мужчины, но исследовательницы женской тшувы полагают ее особенно примечательным явлением, поскольку современные женщины, попадая в ультраортодоксальную общину, не только меняют свой образ жизни, как и мужчины, но и понижают свой статус.

И сама эта тшува, и реакция на нее светских и либерально религиозных американских евреев, включающая удивление, недоумение, разочарование, горечь, ощущение предательства со стороны своих и угрозы со стороны «расставивших сети» ультраортодоксов, становятся предметом научной[87] и литературной рефлексии. В частности, в ряде еврейско-американских романов последних десятилетий отражен конфликт родителей и детей по поводу ухода последних в ультраортодоксию; например, мать, секулярная еврейка и феминистка второй волны, не может понять, почему же дочь отказывается от всего, в чем была воспитана, и добровольно переходит в мир, где поведение и вера диктуются мужчинами[88].

Исследования, ставящие целью объяснить феномен этой тшувы, изучить преимущества, которые *баалот тшува*, новообращенные женщины, видят в ультраортодоксальной патриархальной культуре и собственно описать их образ жизни, подчас несвободны от отголосков этого конфликта: по меньшей мере, между строк читается удивление, возможно, снисхождение к героиням и иногда обвинение в адрес ортодоксального мужского истеблишмента, манипулирующего женщинами. Эмоциональный заряд виден уже в самой постановке исследовательских вопросов: «Почему все большее число еврейских женщин отвергают реформированный иудаизм, [...] в большей степени ориентированный на женщин, в пользу традиционного?»[89], «Что их привлекает в традиции, где законы и обычаи развивались, интерпретировались и насаждались [...] мужчинами?», «Почему молодежь, попробовавшая альтернативный образ жизни, повзрослев, сознательно выбирает традиционный?»[90].

В то же время эта пристрастность и подозрительность рефлексируются и осуждаются в ряде исследований. Либеральные феминистки, замечает один критик, не верят заявлениям любави-

87. Benor, S. (2012) *Becoming Frum: How Newcomers Learn the Language and Culture of Orthodox Judaism*. Rutgers University Press; Rubel, N. (2010) *Doubting the Devout: the Ultra-orthodox in the Jewish American Imagination*. NY: Columbia University Press.

88. Роман Энн Ройфе «Нежная забота» (Lovingkindness, 1987). См. также «Внешний мир» (*The Outside World*) Товы Мирвис (2004).

89. Tallen, L.E. (1997) *A Return and a Beginning: Baalot Teshuvah within Lubavitch Chasidism,* pp. xi-xii. Ph.D. Dissertation. University of California, Los Angeles.

90. Kaufman, D.R. (1991) *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women,* p. 10. New Brunswick N.J.: Rutgers University Press. См. также: Davidman, L. (1991), *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. University of California Press.

ческих хасидок о том, что те — несмотря на свое контролируемое и «угнетенное» положение — довольны и счастливы, либералы видят себя рыцарями на белых конях, спасающими беспомощных бедняжек, но те не хотят быть спасенными, поскольку находят свою жизнь привлекательной, а жизнь в либеральном, секулярном обществе — непривлекательной. «И имеем ли мы право полагать, как делают многие либеральные феминистки, что эти бедняжки слишком затюканы, чтобы мыслить рационально?»[91]

Другой критик тоже осуждает подозрения в лицемерии и покровительственный подход у феминистских исследовательниц, призывая их поменять перспективу и признать на время «хасидизм нормативным» и «перестать вопрошать, почему у хасидок другие ценности, чем у ассимилированных евреев»[92].

И действительно, кажется, что исследовательницы, несмотря на свое исходное недоверие и, возможно, отторжение, работают в позитивном ключе, не осуждая выбор своих информанток как дурной и неправильный, а стараясь понять его — как другой, альтернативный выбор. Вставая на точку зрения информанток, они перечисляют обретенные ими в ультраортодоксальной общине преимущества (стабильность, четкие гендерные роли, ценность семьи и детей, строгие моральные правила, чувство принадлежности и проч.), а что самое примечательное, налагая свою систему ценностей на их культуру и практики, стараются — якобы их глазами — увидеть и в ультраортодоксии силу, самостоятельность и значимость женщин, подчеркивая, например, что именно женщина определяет уровень соблюдения в доме или что женщины успешно социализируются, создавая свое женское сообщество благодаря гендерной сегрегации в ультраортодоксальной общине, и сегрегацию эту рассматривают не как проявление дискриминации, а как благо[93].

Если феминизм смотрит вокруг себя, в частности, на право и практику иудаизма особым взглядом, «гендеризируя» реальность, обостряя противоречия, вскрывая фасад привычного — традиции, ритуала, священного текста — и обнаруживая за ним неравенство, конфликт, угнетение, то феминистские ис-

91. Feldman, J. (2003) *Lubavitchers as Citizens: a Paradox of Liberal Democracy*, pp. 136, 141. Ithaca-Londres, Cornell University Press.

92. Morris, B. (1995) "Agents or Victims of Religious Ideology? Approaches to Locating Hasidic Women in Feminist Studies", in J.S. Belcove-Shalin (ed.) *New World Hasidism: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, p. 173. SUNY Press.

93. Kaufman, D.R., *Rachel's Daughters*, p. 13

следовательницы женщин в ортодоксии, наоборот, на различные явления ортодоксальной жизни пытаются смотреть не уничтожающим взглядом феминистской критики, а возвышающим взглядом своих информанток, пропущенным через их собственную феминистскую аксиологию. Венцом их интерпретации оказывается следующая парадоксальная конструкция: *баалот тшува* отказались не от феминистских ценностей — они отказались от «несправедливости и дисбаланса постиндустриальной [...] либеральной патриархальной культуры» [94], а обрели подлинно женские ценности — семью, материнство, взаимность, женскую идентичность и достоинство[95]. Так «вернувшиеся» в ультраортодоксию женщины представлены истинными, хотя и альтернативными феминистками, своего рода еврейскими постфеминистками, и в этом — изобретательный ответ еврейской феминистской науки на ортодоксальный вызов: если традиционный андроцентричный иудаизм склонен исключать, маргинализировать женщин, то феминизм в данном случае, напротив, инклюзивен — он стремится «не потерять» своих «заблудших» сестер.

References

Боярин Д. Израиль по плоти. О сексе в талмудической культуре. М.: Текст, Книжники, 2012.

Шенар А. Возлюбленные и ненавистные. Женщина в еврейской литературе от Библии до наших дней. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2012.

Adler, R. (1998) *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*. Philadelphia-Jerusalem: Jewish Publication Society.

Barack Fishman, S. (1995) *A Breath of Life: Feminism in the American Jewish Community*. University Press of New England.

Baskin, J. (2015) *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*. Brandeis University Press.

Baskin, J. (ed.) (1998) *Jewish Women in Historical Perspective*. Wayne State University Press.

Baumgarten, E. (2004) *Mothers and Children*: Jewish Family Life in Medieval Europe. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Baum*garten*, E. (2011) "Mentoring: The Next Feminist Challenge", *JOFA Magazine*, 18-19.

94. Ibid., pp. 159, 157.

95. «Впервые почувствовали себя хорошо оттого, что они женщины» (Kaufman, D.R., *Rachel's Daughters*, p. 11); «ортодоксальный иудаизм предложил им концепцию женственности, в которой роль женщины как жены и матери виделась центральной и почетной» (Davidman, L. *Tradition in a Rootless World*, p. 194).

Baumgarten, E. (2014) *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Benor, S. (2012) *Becoming Frum: How Newcomers Learn the Language and Culture of Orthodox Judaism*. Rutgers University Press.

Boiarin, D. (2012) *Izrail' po ploti. O sekse v talmudicheskoi kul'ture* [Israel by the body. About sex in Talmudic culture]. M.: Tekst, Knizhniki.

Brenner, A. (1997) *The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and "Sexuality" in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill.

Brooten, B.J. (1982) *Women Leaders in the Ancient Synagogue*: *Inscriptional evidence and background issues*. Chico, Calif: Scholars Press.

Brooten, B.J. (1996) *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, University of Chicago Press.

Davidman, L. (1991) *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. University of California Press.

Davidman, L., Tenenbaum, S. (1994) "Introduction", in L. Davidman, S. Tenenbaum (eds) *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, pp. 1–15. New Haven and London.

Drorah Setel, T. et al. (1986) "Roundtable Discussion: Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology", *Journal of Feminist Studies in Religion* 2: 113–130.

Falk, M. (1996) *The Book of Blessings. New Jewish Prayers for Daily Life, the Sabbath, and the New Moon Festival*. Harper Collins.

Feldman, J. (2003) *Lubavitchers as Citizens: A Paradox of Liberal Democracy*. Ithaca-Londres, Cornell University Press.

Fonrobert, Ch.E. (2000) *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford: Stanford University Press.

Fonrobert, Ch.E. (2007) "Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender", in Ch.E. Fonrobert, M.S. Jaffee (eds) *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, p. 270–294. Cambridge University Press.

Fonrobert, Ch.E. (2007) "Review Essay. Purity studies in Judaism: An Emerging Subfield", *AJS Review* 31(1): 161–165.

Frymer-Kensky, T. (1994) "The Bible and Women's Studies", in L. Davidman, S. Tenenbaum (eds) *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, pp. 16–39. New Haven and London.

Fuchs, E. (2003) *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Fuchs, E. (2009) "Jewish Feminist Approaches to the Bible", in F.E. Greenspahn (ed.) *Women and Judaism: New Insights and Scholarship,* pp. 25–40. New York: New York University Press.

Greenberg, B. (1981) *On Women and Judaism: A View from Tradition*. Jewish Publication Society of America.

Greenspahn, F.E. (2009) "Epilogue. Women and Judaism: From Invisibility to Integration", in F.E. Greenspahn (ed.) *Women and Judaism: New Insights and Scholarship,* pp. 245–254. New York: New York University Press.

Greenspahn, F.E. (ed.) (2009) *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press.

Grossman, A. (2001) *Hasidot u-moredot: nashim yehudiyot be-Europa bi-yemei ha-beynayim* [Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe]. Jerusalem: Merkaz Shazar.

Hammer, J. (2001) *Sisters at Sinai: New Tales of Biblical Women*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Hartman, T. (2007) *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation*. University Press of New England.

Hauptman, J. (1990) "Mishnah Gittin as a Pietist Document", *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Div. C, Vol. 1, pp. 23–30. Jerusalem.

Hauptman, J. (1994) "Feminist Perspectives on Rabbinic Texts", in L. Davidman, S. Tenenbaum (eds) *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, pp. 40–61. New Haven and London.

Hauptman, J. (1998) *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*. Westview Press.

Hyman, P. (1994) "Feminist Studies and Modern Jewish History", in L. Davidman, S. Tenenbaum (eds) *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, pp. 120–139. New Haven and London.

Hyman, P. (1995) *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*. University of Washington Press.

Ilan, T. (1997) *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*. Leiden: Brill.

Ilan, T. (2001) "Feminist Reading of Rabbinic Literature", *Nashim: Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 4: 11–13.

Ilan, T. (2002) "Stolen Water is Sweet: Women and their Stories between Bavli and Yerushalmi", in P. Schaefer (ed.) *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture,* Vol. 3, pp. 185–223. Tuebingen.

Ilan, T., et al. (eds.) (2007) *Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies*, Vol. 1. Mohr Siebeck.

Israel-Cohen, Y. (2012) *Between Feminism and Orthodox Judaism: Resistance, Identity, and Religious Change in Israel*. Leiden-Boston: Brill.

Kaufman, D.R. (1991), *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*. New Brunswick N.J.: Rutgers University Press.

Lamdan, R. (2000) *A Separate People: Jewish Women in Palestine, Syria, and Egypt in the Sixteenth Century*. Leiden: Brill.

Lapidus, J. (1998) "Hot Potato: An Interview with Bernadette J. Brooten", *International Journal of Sexuality and Gender Studies* 3(4): 331–336.

Magnus, S. (1990) "'Out of the Ghetto': Integrating the Study of Jewish Women into the Study of 'The Jews'", *Judaism* 39(1): 28–36.

Melammed, R.L. (1997) "He Said, She Said: a Woman Teacher in Twelfth-Century Cairo", *AJS Review* 22(1): 19–35.

Melammed, R.L. (1999) *Heretics of Daughters of Israel: The Crypto-Jewish Women of Castile*. Oxford: Oxford University Press.

Morris, B. (1995) "Agents or Victims of Religious Ideology? Approaches to Locating Hasidic Women in Feminist Studies", in J.S. Belcove-Shalin (ed.) *New world Hasidism: Ethnographic studies of Hasidic Jews in America*, pp. 161–180. SUNY Press.

Nadell, P. (2007) "Bridges to 'A Judaism Transformed by Women's Wisdom': The First Generation of Women Rabbis", in R.-E. Prell (ed.) *Women Remaking American Judaism*, pp. 211–230. Wayne State University Press.

Neusner, J. (1982) *Judaism: The Evidence of the Mishnah*. Chicago: University of Chicago Press.

Neusner, J. (2009) *Method and Meaning in Ancient Judaism,* Brown Judaica Studies, no. 10. Missoula, Mont.: Scholars Press.

Nirenberg, D. (1991) "A *Female Rabbi in Fourteenth Century Zaragoza?*", *Sefarad* 51(1): 179–182.

Ostriker, A. (1992) *Feminist Revision of the Bible*. Oxford and Cambridge: Blackwell.

Peskowitz, M. (1997) *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, and History*. University of California Press.

Plaskow, J. (1990) *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper and Row.

Plaskow, J. (1994) "Jewish Theology in Feminist Perspective", in L. Davidman, S. Tenenbaum (eds) *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, pp. 62–84. New Haven and London.

Prell, R.-E. (2007) "Introduction: Feminism and the Remaking of American Judaism", in R.-E. Prell (ed.) *Women Remaking American Judaism*, pp. 1–26. Wayne State University Press.

Rosen, N. (1996) *Biblical Women Unbound: Counter-Tales*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Ross, T. (1993) "Can the Call for Change in the Status of Women be Halakhically Legitimated?", *Judaism* 42(4): 478–492.

Ross, T. (2000) "Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism", in J. Frankel (ed.) *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, pp. 3–38. Oxford University Press.

Ross, T. (2004) *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*. University Press of New England.

Rubel, N. (2010) *Doubting the Devout: the Ultra-Orthodox in the Jewish American Imagination*. NY: Columbia University Press.

Sabar, S. (1990), "Bride, Heroine and Courtesan: Images of the Jewish Woman in Hebrew Manuscripts of the Renaissance in Italy", in *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*. Division D, Vol. 2: *Art, Folklore, and Music*, pp. 63–70. Jerusalem.

Schüssler Fiorenza, E. (1988) "The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship (Presidential Address to the Society of Biblical Literature)", *Journal of Biblical Literature* 107 (1): 3–17.

Shanks Alexander, E. (2001), "The I*mpact of Feminism* on Rabbinic Studies: the Impossible Paradox of Reading Women into Rabbinic Literature", in J. Frankel (ed.) *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, pp. 101–118. Oxford University Press.

Shenar, A. (2012) *Vozliublennye i nenavistnye. Zhenshchina v evreiskoi literature ot Biblii do nashikh dnei* [Beloved and hateful. A woman in Jewish literature from the Bible to our days]. M.: Mosty kul'tury / Gesharim.

Tallen, L.E. (1997) *A Return and a Beginning: Baalot Teshuvah within Lubavitch Chasidism*. Ph.D. Dissertation. University of California, Los Angeles.

Wegner, J. (1988) *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York: Oxford University Press.