

1/22

ПРЕПРИНТЫ



Г. С. Зеленина

«НЕ ДОПУСКАЯ НА ГУБИТЕЛЬНЫЕ ПУТИ»: ЕВРЕЙСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ВОСПРОИЗВОДСТВО НЕТЕРПИМОСТИ

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
Школа актуальных гуманитарных исследований
Лаборатория историко-культурных исследований

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

Зеленина Г.С.

К.и.н., ст.н.с. ШАГИ РАНХиГС

ORCID ID: 0000-0001-9411-4102

galinazelenina@gmail.com

Москва 2022

Аннотация

Основываясь на эго-документах (личных и открытых письмах, мемуарах), материалах самиздата и устной истории, статья рассматривает варианты отношения активистов еврейского движения в позднем СССР к «своим чужим», своим инакомыслящим, меньшинствам по численности или по статусу: (иудео-)христианам и так называемым *ноширим*, выехавшим по израильской визе эмигрантам в США и другие страны Запада, а также к «молчаливому» большинству, не желающему эмигрировать, и к некоторым другим группам. Описываются стратегии их маргинализации и превращения во внутренних врагов, возможные закономерности и причины этой нетерпимости обсуждаются в контексте еврейской истории, советской коллективистской этики и социологии зависти. Актуальность исследования определяется привлечением источников, ранее не вводимых в научный оборот, и выбором самой темы, отчасти болезненной для участников событий, корректирующей канонический образ движения и потому нередко замалчиваемой в посвященной ему коммеморативной и научной литературе. Проведенный анализ указывает на то, что в данном случае (и, по меньшей мере, в ряде других) виктимный опыт не воспитывает толерантности к другим, жертвы нетерпимости с готовностью развивают собственную нетерпимость, зачастую заимствуя практики и риторику своих гонителей, и обществу, конструирующему или возрождающему ту или иную идентичность или традицию свойственно выстраивать границы и отсекают «своих» инакомыслящих.

Ключевые слова

Еврейское национальное движение, эмиграция, СССР, отказники, иудео-христиане, еврейская история, советское еврейство, советский коллектив

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
School for Advanced Studies in the Humanities
Centre for Studies in History and Culture

“Not allowing to pernicious ways”:
Jewish movement and reproduction of intolerance

Zelenina G.S.

Ph.D., senior research fellow, SASH RANEPА

ORCID ID: 0000-0001-9411-4102

galinazelenina@gmail.com

Moscow 2022

Abstract

Based on ego-documents (personal and open letters, memoirs), Samizdat (self-published books) and oral history sources, the article examines the Soviet Jewish movement activists' ("Refuseniks") attitudes towards their own Others, inner dissidents: Judeo-Christians and so-called *noshrim*, who used Israeli visas to emigrate to the USA or other Western countries, as well as to the "silent" majority who refused to emigrate, and some other groups. The article describes how they were marginalized and transformed into inner enemies, and discusses probable patterns and reasons for this intolerance in the contexts of Jewish history, sociology of envy, and studies on Soviet personality and collective values. The relevance of the research is defined by its use of sources that have not been used in scientific research before, as well as the choice of topic, which is somewhat painful for its parties, which affects the canonical image of the refusenik movement and therefore is often omitted in the related commemorative and scientific literature. The analysis shows that in this case (and at least in some other cases) the victimization experience does not produce tolerance to the others, as the victims of intolerance are just as intolerant, often adopting their oppressors' practices and rhetoric, and that the community developing or reconstructing one or another identity naturally tends to build walls and segregate their own dissidents.

Keywords

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

10 октября 2021 года в израильский Кнессет поступило обращение «сорока трёх представителей русскоязычной интеллигенции» с требованием изменить Закон о возвращении и закрыть репатриацию для «внуков евреев». Письмо было написано литератором Борисом Камяновым, эмигрировавшим из Советского Союза в 1976 году, и подписано рядом бывших активистов еврейского движения, в том числе «узниками Сиона» Иосифом Менделевичем, Давидом Мааяном, Ароном Шпильбергом. Письмо вызвало бурную и неоднозначную реакцию у публики, заметную, прежде всего, в русскоязычном израильском сегменте соцсетей. Среди прочих мнений об этом письме примечательна следующая интерпретация его как продукта советского прошлого его авторов: «Во-первых, это очень советская ментальность. Видимо, хотя подписанты когда-то от неё и бежали, до конца она не выветрилась. Вечно искать какую-то "пятую колонну", которая разрушает их драгоценный порядок, – совершенно советские методы, как по мне» [1].

Статья рассматривает аналогичные явления в истории того же сообщества – случаи неприятия позднесоветскими еврейскими активистами Других в своей среде, своих инакомыслящих, маргиналов по численности или по статусу, и превращения их во внутренних врагов – и обсуждает возможные закономерности и причины этой нетерпимости в контексте еврейской истории, советской коллективистской этики и социологии зависти.

Оглавление

1. Против <i>ноцрим</i>	7
2. Против <i>ношрим</i>	15
3. Синат хинам?	21
4. «Чуждой природы и ниже духовно».....	24
5. Традиции «взаимного надзора»	26
Благодарности.....	29
Список источников.....	30

1. Против *ноцирим*

В 1977 году в Иерусалиме Союз религиозной еврейской интеллигенции из СССР и Восточной Европы выпустил брошюру «Диалог или миссионерство», автор которой Натан Файнгольд, инженер-кибернетик, один из первых московских *баалей тишва*, в Израиле занявшийся переводами *сифрей кодеш* и изучением каббалы, обличал священников еврейского происхождения г-на М. (Меня) и г-на А. (Михаила Меерсона-Аксенова) и их духовных чад, отрекшихся от еврейства ради получения незримого, но ощутимого «барыша» – приобщения к русской культурной элите. «Уловители душ», писал он, «изошренно жонглируют» доводами и обращают к евреям «сладостную проповедь», «используя правду в интересах лжи». Жертвы их пропаганды «расторгают Завет», «сбрасывают с себя бремя еврейства» и «переселяются из гетто гонимых и упорствующих в просторный "третий Рим"», в крестильной купели «смывают позор "вечного жидовства"» и предстают «перед благосклонным взором русской духовной элиты». Крещение для еврея, по мысли Файнгольда, является «крайней формой отступничества и ренегатства», и обращение в христианство соплеменников он считает «извращением души» и процессом «патологическим» [2, с. 3-5, 32, 48, 35].

Брошюра Файнгольда явилась реакцией на самиздатский сборник «Два завета: К проблеме иудео-христианского диалога в России» (сост. М. Меерсон-Аксенов, 1972) и интервью священника Александра Меня, опубликованное в московском самиздатском журнале «Евреи в СССР» в 1975 году [3, с. 209-210], а шире – на популярность христианства в еврейских кругах, пересекающихся с ЕНД.

Биньямин Пинкус в своем исследовании «возвращения к иудаизму» в послесталинские десятилетия цитирует одного из *хозрей би-тишва* и сиониста 1960-х годов Романа Рутмана: «многие мои друзья начинали принимать крещение примерно в это время, имело место неохристианское движение, я сам был на грани крещения» [4, с. 19-20].

Почему советские евреи оказывались на грани и за гранью крещения? Не пытаясь анализировать этот вопрос в рамках данной статьи, отметим лишь, что самим фигурантам «неохристианского движения», их окружению и их исследователям православие видится первым очевидным итогом духовных поисков советской, в том числе еврейской, интел-

лигенции, спровоцированных атмосферой духовного и интеллектуального вакуума и всепроникающей лжи [5]. Джудит Дейч Корнблат в своей книге «Дважды избранные» о евреях в православной церкви в позднесоветские годы, основываясь на рассказах информантов, пишет об идеологическом, духовном вакууме, от которого страдал любой советский интеллигент и который создавал у людей «готовность поверить во что-то еще» и «потребность укреплять свою инаковость, сохранять внутреннюю силу, чтобы оставаться собой, оставаться духовной личностью ... и не раствориться в агрессивной советской массе». Были у ищущих советских людей и другие протестные увлечения, например, йога или буддизм, но для русских интеллигентов, каковыми ощущали себя евреи, воспитанные на русской классической литературе, православие выступало опцией номер один. Иудаизм же, напротив, приемлемой опцией не представлялся. «Иудаизма почти не существовало», - утверждают информанты Корнблат, «у меня не было еврейской альтернативы», «легче было стать православным», «православие было доступнее». Помимо меньшей доступности – информанты знают лишь одну синагогу в Москве – иудаизм проигрывал эстетически: «Синагога неэстетична. И там были только старики. Правда, в церкви были только бабушки. Но по крайней мере, там был эстетический элемент, ощущение тайны, пожалуй», – и духовно, или интеллектуально: «синагога там [в Ленинграде] была очень слабая в духовном плане. А в церкви были очень глубокие люди». Эта неприязнь к синагоге с ее «старыми, отвратительными и грязными» идишеязычными завсегдатаями, один из аспектов отвращения к местечковому прошлому и местечковости как комплексу ментальных и поведенческих особенностей и вероятная причина неприятия иудаизма как религии, прослеживается по многим другим источникам: устной истории, эго-документам, литературе. И наконец, в советских синагогах не было – или еврейская интеллигенция не знала – харизматичных лидеров, способных и желающих увлечь за собой, как священники Александр Мень или Дмитрий Дудко [6, с. 64, 63, 65, 106, 141, 53-54].

Поскольку крещение в православие, как правило, подразумевало самоопределение прежде всего как российского интеллигента, скорее исключаящее планы эмиграции в Израиль (хотя были важные исключения – собственно иудеохристиане), пересечение еврейско-христианского круга с отказничеством должно было быть незначительным, скорее, имело место взаимное отталкивание, в том числе и активное неприятие православными борцов за эмиграцию. Глубоко омерзительный портрет отказника Саши создает в

своем романе «Отверзи ми двери» (1974-75) писатель, диссидент, крестник о. Д. Дудко Феликс Светов. Очевидно, что автор солидарен с некоторыми своими персонажами, обвиняющими эмигрантов в неблагодарности и хапужничестве («бежите, шкуру спасаете, еще наплевать хотите на все, что здесь оставляете») и желающими им поскорее уехать, чтобы больше не «отравлять воздух». Физически неприятный – упитанный и вульгарный стилиста («рука у него была тяжелая с перстнем на толстом пальце, здоровенный такой малый. В американских джинсах»), описываемый через зоометафоры («красавец ... с бараньими глазами») он некрасиво и невоспитанно ест («кусочек колбасы намазал маслом, старательно вытер рот рукой»), пристаёт и говорит гадости женщинам, прокликает Россию и русских, выпячивает еврейские страдания, а под конец избивает главного героя.

Еврейские активисты тоже признают, что пересечения незначительны: опасности движению и опасности Израилю иудеохристиане не представляют. Тот же Натан Файнгольд отмечает статистическую пренебрежимость иудеохристиан:

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

...не стоит «преувеличивать перспективы иудеохристианского миссионерства в Израиле ... Назвать это цепной реакцией было бы преувеличением. Большинство евреев, ищущих Б-га, находят истинный путь, путь к вере своих праотцев и своих пророков. По рукой тому — свойственное почти всем евреям чувство недозволённости крещения, впитанное с молоком матери отвращение к измене вере.

Его борьба не столько практическая, сколько принципиальная; Файнгольда скорее возмущает сам факт, чем тревожат его последствия:

...если бы миссионерские усилия выкрестов увенчались даже и нулевым результатом, разве сам факт — выкресты на Святой Земле! — не оскорбителен для памяти тех, кто молился о возвращении в Сион и умер за веру [2, с. 27, 46-47].

Но деятели еврейского движения в Советском Союзе очевидно беспокоились, что соблазн крещения отнимает у них потенциальных сподвижников: активные и антисоветски настроенные евреи вместо того, чтобы идти в синагогу и стремиться в Израиль, шли в церковь и оставались в России – «безразличные к самой идее мирового сионизма», как писал А. Эльсони в своем докладе, подготовленном к симпозиуму «Еврейская культура в СССР: состояние и перспективы» (1976). Эльсони обличал евреев, «умиленно принявших христианство, буддизм, индуизм и черт знает что еще, и евреев, пытающихся “дополнить”, “улучшить” иудаизм – религию-де “сугубо этническую”, “ограниченную”, “окаменевшую” – элементами других верований и философских систем», указывая, что это ведет к потере связи с еврейством. Он осуждал «полный индифферентизм» по отношению к иудаизму и «судорожные попытки заполнить “религиозный вакуум” иными, ни генетически, ни сущностно, ни символически даже не связанными с ним инокультурными верованиями, ритуалами и философско-этическими учениями» как «глубинные причины растущего безразличия множества реальных и потенциальных эмигрантов к самой идее мирового сионизма, к культуре Израиля, – а, значит, и желания их жить где угодно и как угодно, лишь бы не в еврейском государстве» [7, с. 377-378].

Интонация и содержание доклада Эльсони полностью соответствует жанру большинства докладов на симпозиуме: это не научные сообщения в конвенциональном понимании, а либо констатации фактов и своих соображений по их поводу, либо программы того, как эффективнее обратить советских евреев в сионизм и сагитировать репатрироваться в Израиль. Собственно религиозно-культурную тему вслед за Эльсони разрабатывал московский религиозный активист Илья Эссас¹ в докладе «Иудаизм или эллинизм? (Какая культура нужна советским евреям?)» Демонстрируя подход авторитарный, исключающий и конструктивистский: докладчик сам определяет, какая культура нужна советским евреям, и такую призывает строить, а все прочие варианты – элиминировать), – Эссас утверждал, что европейская, мировая культура – это эллинизм, чуждый евреям, от которого нужно тщательно дистанцироваться. Можно знать и любить европейскую

¹ И. Эссас вел религиозный отдел в журнале «Евреи в СССР», а во второй половине 1970-х гг. стал определять содержание «культурного приложения» к «Евреям» -- «Тарбута»; по словам первого редактора «Тарбута» Феликса Дектора, Эссас сделал журнал «абсолютно клерикальным» [8].

культуру, «но как другую культуру»: «...мы ... не должны создавать те формы культуры, которые откроют дверь эллинизму, не должны допускать идеи, которые могут толкнуть на губительные пути. ... мы должны строить элементы подлинно еврейской жизни» [7, с. 381]. Эссас же, как вспоминает Михаил Членов, не допустил, чтобы оргкомитет симпозиума принял доклад иудео-христиан о христианстве как современной реализации сионизма в Советском Союзе [9].

Примерно в то же время Эссас обращался к Брюссельской конференции «В защиту советского еврейства» (1976), сетуя на то, что духовные потребности советских евреев могут быть удовлетворены книгами по христианству, написанными или переведенными на понятный им русский язык, в то время как иудаизм с его текстами находится «практически вне сферы понимания русских евреев» – и это «трагично»: «трагично думать, что потенциальные лидеры и активисты русского еврейства обращаются в христианство». В связи с этим он призывал принять соответствующие меры: переводить литературу по иудаизму, написанную ортодоксальными авторами, делать религиозные передачи на «Голосе Америки» и «Коль Исраэль» и активизировать очную пропаганду – повисить численность «ортодоксальных евреев, посещающих СССР в качестве туристов ... не менее двух туристов в неделю» и обязать их «проводить встречи с советскими евреями и наставлять их касательно возможности вести жизнь ортодоксального еврея в современном обществе» [10, с. 12-13].

Примерно ту же программу срочного и массированного миссионерства среди советских евреев заявлял и Файнгольд, требуя «резко поднять уровень религиозного воспитания еврейского народа в Государстве Израиль и в галуте. Что же касается русского еврейства, то, как мы видели, оно более, чем любая другая часть нашего народа, нуждается в неотложной духовной помощи, которая откроет ей доступ к священному наследию дома Израиля» [2, с. 51].

Впоследствии, в интервью, проводимых в начале 2000-х годов, в процессе написания истории движения, когда угроза массового обращения в христианство, если она и ощущалась ранее, уже точно перестала быть актуальной, эту тему вспоминают по-разному.

Есть примеры отношения совершенно спокойного. Преподаватель иврита Моше Палхан дружил с Павлом Менем (вместе служили на Кубе), вместе учили и начали преподавать иврит, только Мень – христианам. Об этом спокойно рассказывает Кошаровскому брат Палхана, Израиль Палхан, и Михаил Членов. Кошаровский заявляет, что религия еврея ему не важна, главное то, что он сам определяет себя как еврея [11]. Юлий Эдельштейн объясняет, что его отец стал священником не только потому, что не является галахическим евреем (хотя важно, что рассказчик ощущает потребность приводить это оправдание), но и потому, что встретил харизматичных, мужественных, глубоких священников, таких как А. Мень, Дм. Дудко, Николай Эшлиман, а сам Юлий решил, что «христианство это не мое», к тому же в его кругах, отказных кругах, уже были яркие и отважные люди, склоняющиеся к иудаизму; т.е. он практически описывает выбор между христианством и иудаизмом, где христианство – вполне приемлемая альтернатива [12]. Эйтан Финкельштейн, хотя и называет себя применительно еще к 60-м годам, «традиционным евреем», критикует А. Мень не собственно как «выкреста» и священника, а как будто с объективных позиций. Он походя принижает его за то, что тот не религиозный философ, а лишь популяризатор, пользовавшийся любовью «неустроенных русско-еврейских интеллигентов, по большей части женщин» (принижая заодно и женщин), что ему не удалось изменить РПЦ, что он утверждал, будто в церкви нет антисемитизма, а это не так и что в итоге многие его последователи ушли из христианства, но в то же время отмечает его положительные стороны (добрый и отзывчивый) и не проклинает выкрестов как категорию. Позиция Финкельштейна это пример дистанцирования, но без полного отчуждения и превращения во внутренних врагов [13].

Встречаются и случаи безоговорочного осуждения:

... в то время неконформист должен был быть религиозным. ...многие из моих друзей, близких, и немало было среди них евреев, ушли тогда в христианство, ушли под влияние Мёня. И у меня возникло очень сильное неприятие того, что с моей точки зрения представлял собой этот неконформистский конформизм. Более того, у меня произошло несколько прямых личных столкновений с “мёнями”. ... в России свой особый путь – там из нафталина извлекли доброго выкреста (Улицкая и т.п.). Им, очевидно, не сообщили, что это дитя производили на свет многократно, но оно всегда было мертворожденное. ...

Никогда у евреев выкрест не был евреем. Точка. Всегда в России и в самые тяжелые времена даже для нерелигиозных евреев выкрест был предателем. ... Еврей – это тот, у кого дети евреи. Выкрест, это человек, у него нет ничего общего с евреями. Он может быть гениальным, как был Пастернак, и, к сожалению, с антисемитскими сентенциями, как в «Докторе Живаго» [11].

Сережи Рузера, который в то время уже достаточно хорошо владел ивритом, получив тем самым доступ к иудаизму, ... но предпочёл христианство — религию освободившихся от заповедей Торы и еврейства, тем самым подрывающую самые основы сионизма. ... Меня особенно поразило его идеологическое двуличие. ... солдатский магендовид, на обратной стороне которого он выгравировал крест. ... мне было трудно поверить Эссасу, говорившему, что он иудеохристианин и якобы занимается миссионерством. Были времена, когда евреи не предавали веру отцов даже под угрозой смерти — и это тысячи лет хранило наш народ. А те, кто из корыстных побуждений, и тем более добровольно, приняли другую религию — история стёрла их имена из нашей Книги [14].

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

Немецкий социолог Гельмут Шёк, который в своей книге «Зависть: теория социального поведения» (1966) предлагает считать зависть универсальной эмоцией и мотивацией, стоящей за множеством социальных и культурных явлений от первобытной религии до современной политики, от сиблингового соперничества до преступлений на кампусах, описывает «бескорыстную зависть», при которой завистник не хочет присвоить себе те предметы или свойства, которым завидует, но хочет, чтобы объект зависти их

лишился, и вариант ее проявления – обостренную заботу о равенстве, в том числе обсессивное слежение внутри сообщества за тем, чтобы никто не выделялся. Ненавистники выкрестов как будто ни в чем им не завидуют, более того, отмечают, что завидовать нечему: «Прагматически, на социальном уровне, прозелит ... ничего не приобретает», – пишет Файнгольд, однако дальше выясняется, что как раз на социальном и приобретает, интегрируясь в «третий Рим», в «русскую духовную элиту», в «высший слой русской интеллигенции», из которого состоит паства о. Александра М. «Барыш в иных сферах», как Файнгольд характеризует цель – или побочный продукт – крещения, принижая его дополнением «обретенные удобства», это, в терминологии П. Бурдьё, «символический капитал». И хотя самим неопитам-иудеям, тем более уже покинувшим Россию, этот капитал очевидно ни к чему, обретение его другими членами сообщества тревожит и возмущает [2, с. 5-7].

2. Против *ношрим*

То же чувство «бескорыстной зависти», трудно отделимое от праведного гнева, диктовало многочисленные письма в осуждение и против оказания помощи так называемым *ношрим* – «отпавшим», или «прямикам», то есть тем, кто выезжал из СССР по израильской визе, но из пересадочного пункта в Вене направлялся в Северную Америку или оставался в Европе. Эта практика началась в 1971-72 годах, в Вене начали действовать офисы ХИАСа (Hebrew Immigration Aids Society) и Джойнта, организаций, оплачивавших желающим дорогу в США и помогавшим с устройством на месте, число желающих поменять страну назначения скачкообразно росло, к середине 1970-х *нешира* сравнялась с *алией*, а к концу – превзошла ее в два раза. Год за годом страны Запада выбирали 2/3 всех евреев-эмигрантов из Советского Союза [15], которые, безусловно, лучше поддаются учету, чем евреи-христиане.

В осуждении *неширы* активистами борьбы за эмиграцию важную роль играли прагматические опасения компрометации движения и снижения шансов на выезд для новых желающих: «рост числа *ношрим* может привести к прекращению советскими властями еврейской эмиграции» [10, с. 148], «советские власти пользуются *неширой* для закрытия дверей вообще», «прямик, едущий в США, закрывает своим родичам всякую возможность выехать из СССР» [16], – а также справедливое возмущение циничным использованием ресурсов движения в своих личных целях («мы в Израиле делаем вызовы от однофамильцев по просьбам *прямиков*, но не получаем ни слова благодарности» [16]) и тем, что *ношрим* занимают место *олим*, ведь квота на эмиграцию одна и та невелика. Впоследствии выяснилось, что советскому руководству *нешира* не мешала, наоборот, была удобна [15], однако непонятно, кто из активистов считал так на тот момент (ведь в общении с ними власти говорили обратное); некоторые, как Ю. Кошаровский, и впоследствии продолжали думать, что *нешира*, а не Афганистан, виновна в резком сокращении выезда в первой половине 1980-х [15]. Между лидерами движения и представителями помогающих им или курирующих их израильских структур (Сохнут, Лишкат а-кешер) с 1976 года развернулась полемика о том, нужно ли бороться с *неширой* и каким образом. Подписывались открытые письма с требованиями закрыть отделение ХИАС в Вене и тем самым

отобрать у эмигрантов практическую возможность ехать в Америку [15] или лишить будущих ношрим безвозмездной материальной помощи, выдаваемой в голландском посольстве [10, с. 147-149]. Как фантастический, но желательный рассматривался план насильно загонять эмигрантов из Союза в Израиль («пломбированный вагон» до Израиля), а также труднодостижимая (поскольку оказывающие основную финансовую поддержку и движению, и абсорбирующим израильским структурам американские организации и отдельные доноры выступали за эмиграцию из Союза в любом направлении с целью спасти евреев как евреев и не считали Америку, куда когда-то приехали из Восточной Европы их предки, второсортным направлением) перспектива договоренностей с другими странами, чтобы те не впускали эмигрантов сразу по их выезде из Союза, а лишь после пребывания в Израиле [19]. Выдвигались требования более мягких, воспитательных мер – сионистского просвещения [10, с. 145-146], и предпринимались самостоятельные усилия в этом направлении именно в связи с проблемой неширы². Были и письма против репрессивных мер, в защиту «свободы выбора» эмигрантов, утверждавшие, что главное – дать людям выбраться из Советского Союза и не следует загонять в Израиль насильно³.

Примечательно, что и авторы последних высказывают свое презрение к ношрим, умея подчеркнуть при этом собственное благородство. Так, подписанты письма против закрытия ХИАС, то есть за продолжение поддержки евреев, едущих из Вены в США, высказываются о причинах подобного выбора, объясняя его нравственной слабостью или низостью и противопоставляя *ношряков* другим, достойным, эмигрантам: «еврейская эмиграция весьма пестра по своему составу. Наряду с идейными и убежденными людьми много колеблющихся ... имеются и неудачники, пытающиеся эмиграцией исправить свои

² Вениамин Файн, культурник, стал заниматься переводами и самиздатом, чтобы остановить неширу, просветить людей в плане еврейства и сионизма: «Для меня отправной точкой [для начала культурнической деятельности] была «нешира». Вначале все было хорошо, шла алия, а потом начало увеличиваться количество тех, которые оставались в Вене и ехали в другую сторону. Я думал, что с этим надо что-то делать. Первым моим побуждением было — объяснить: надо написать письмо и объяснить им, что то, что происходит, — это безумие. И мы с Розенштейном написали письмо-воззвание. Мы распространяли его в Москве, оно было опубликовано в Израиле. Письмо, нужно сказать, было довольно наивным. Потом я понял, что этого недостаточно, что нужно делать что-то более глубокое. Я вспомнил, что Эйнштейн писал что-то про сионизм. Мы с Розенштейном встретились и перевели 15 его статей с английского на русский» [17].

³ Письмо Лунца, Слепака, Щаранского: «Мы писали, что все собираемся ехать только в Израиль, что мы сионисты, но считаем, что еврейское государство не должно закрывать евреям какие-либо двери. Мы хотели бы, чтобы все приехали в Израиль по положительным причинам и т.д.» [18].

обстоятельства, и откровенные хапуги». Призыв к великодушию подкрепляется вписыванием себя в еврейскую традицию: «Моисей не отмахивался от толпы рабов, выведенных им из Египта» [10, с. 164].

Обличения морального облика ношрим неизменно соседствуют с политическими предостережениями о вреде неширы для движения и для блага Израиля и численно преобладают над высказываниями в защиту свободы выбора. Обличители ношрим возмущаются их цинизмом и обманом всех и вся. Эдуард Кузнецов в речи 1979 года обрисовывал пропасть между образом героических советских евреев-сионистов и 70% *ношряков* с «хитрым блеском в глазах» [19]. Александр Воронель в переписке со своим корреспондентом, находящимся как раз в США, по вопросам помощи Игорю Губерману комментирует проблему неширы так:

Я не вижу никакой возможности предотвратить обман, который является обычной манерой поведения в этой среде, и я не вижу возможности помешать советским евреям обращаться в католицизм, православие, немецкую культуру (для визы в ФРГ) и даже к Организации Освобождения Палестины, поскольку по своим моральным качествам они на это способны. Если Вы так озабочены этой опасной возможностью, Вы должны признать, что Сохнут прав в своем стремлении загнать их всех в Израиль, ибо это, действительно, единственное средство удержать их от морального падения, но тогда вся эта нечисть сядет нам на голову в Израиле [20].

Отказавшихся от Израиля активисты движения осуждали ровно в тех же категориях, в каких советская пресса осуждала их самих, – в категориях этических, как предателей и корыстолюбцев: «демонстрируют наплевательское отношение к нашим национальным задачам», «...эти люди ... вольные беглецы, променявшие свою национальную гордость на перспективу более высокого материального благополучия» [10, с. 343], или, как впоследствии суммировал Юлий Кошаровский, сам категорический противник неширы и сторонник борьбы с ней, «выезд по израильским документам на благополучный Запад выглядел в глазах многих сионистов как акт предательства национальных интересов и кощунственное посягательство на алию ... Они беззастенчиво и с вредом для алии этой [проложенной нами] дорогой пользовались» [15].

Во многих случаях эти обличения не свободны от ревнивого воображения более привлекательных материальных и профессиональных перспектив абсорбции в странах Запада и требований перераспределить средства в свою пользу – в пользу «правильных» эмигрантов, активистов алии: «мы бы хотели привлечь ваше внимание к необходимости лишить ношрим материальной поддержки, получаемой ими еще в Советском Союзе», «мы также думаем, что было бы справедливо и морально оказывать большую материальную поддержку тем, кто выезжает в Израиль» [15], хватит «финансировать поиски ими комфортабельного и теплого местечка» [15]. «Неширу легко объяснить», — высказывает свое мнение репатриант из Киева Эммануил Диамант в интервью о собственной абсорбции, в котором вопросов о нешире и ериде не задавалось, то есть, очевидно, эта тема была для него самой значимой и болезненной. «Сегодня в Израиле нелегко быть потребителем. Все места у кормушки заняты. Так зачем сюда ехать? Есть же более развитые страны, есть Америка — самая дорогая и самая теплая стенка. Уж там среди 200 миллионов найдешь себе место. И будешь шофером такси, зато будешь зарабатывать и будут две машины стоять возле дома» [21].

В разговоре о нешире в позднейших источниках – интервью и воспоминаниях 2000-х годов – негативные оценки даже непримиримых борцов с ней (как Кошаровский) смягчены прошедшим временем и переломом конца 1980-х годов, когда визовую политику изменили таким образом, чтобы эмигранты не могли из города, где делали пересадку, Будапешта или Бухареста, отправиться не в Израиль, потом появились прямые рейсы в Израиль, и наконец США ввели квоту на въезд, а также утверждениями нескольких авторитетных участников событий о том, что нешира не влияла на политику советской и не угрожала закрытию алии [18]. И тем не менее такие определения, как «позорище» [22] или «вонючие ношряки» [9], в разговорах 2000-х годов сохраняются. Теперь, когда нет необходимости бороться с неширой политически или даже риторически, есть возможность выразить свою толерантность, но при этом удержать символический капитал, осуждая «их» слабость, выгодно оттеняющую «нашу» стойкость. Михаил Бейзер в 2011 году в споре с Э. Диамантом даже эксплицитно высказал это ощущение «морального превосходства»:

Я совершенно не могу понять предельно завышенных моральных требований, которые Амик [Диамант] предъявляет к обычным людям, да еще советским, запуганным людям. ... Понятно, что мы, сионисты, были и остаемся противниками «неширы». ... такая оценка позволяет нам, живущим здесь, ощущать моральное превосходство над «новыми американцами», тем более что материальное превосходство над ними достичь труднее. ... Диамант предъявляет высокие требования, которым удовлетворяли небольшие группы идейных бойцов. К обычным людям, которые просто ищут, где лучше, боятся за жизнь своих детей, у которых нет никакого жизненного опыта, кроме советского ..., я бы повышенных требований применять не стал. ... где вы видели народ, состоящий из одних святых и героев? Как в свое время выражался диссидент Владимир Альбрехт: «Если бы в Израиль ехали все, туда не стоило бы ехать» [23].

Примечательная особенность и филиппик, и снисходительно-примирительных отзывать о нешире состоит в том, что их авторы характеризуют поведение ношрим как советское в самом плохом смысле этого слова, как прискорбные пережитки советской ментальности. Для Бейзера ношрим – это «советские запуганные люди». «В Риме и Вене сидят сотни интеллигентов, — рассказывает в письме из Израиля Воронель, — [...] и пишут нам меланхолические письма о том, как они жалеют, что мы не вместе и как им невыносимо жить среди всей той сволочи, которая в Риме и Вене собралась. Что это сволочь, я могу подтвердить – сам видел своими глазами, общался и ощутил то самое давно забытое чувство (что я среди блатных), которое помню только по лагерю. Но что они – высоколбы, благородные и такие свободлюбивые – делают среди этой сволочи (и не без успеха по части выманивания разных типов материальных благ от разных типов организаций), я понять не могу. Ясно вижу недвусмысленную победу советской власти, моральную и фактическую: интеллигенты, говорившие, что борются за свободу, теперь борются за материальные преимущества...» Он приводит и конкретный пример: «Когда Чаплины [режиссеры Лина и Слава Чаплины] приехали в Вену, К. написал им из Рима, чтобы они заявили, что хотят ехать в США. “Тогда вас пошлют в Рим, вы погуляете по Италии, отдохнете, а через пару месяцев объявите, что передумали, и вас спокойно отправят в Израиль”. Чаплины ответили, что в их возрасте уже поздно шарить по чужим карманам

и они надеются съездить в Италию за свой счет, а не жульническим способом, но поразительно, что среди большинства это не рассматривается как низость. [...] Моральный уровень наших соотечественников так низок, что они даже не понимают, что в этом поступке вызывает мое возмущение» [24, с. 205, 208].

Григорий Розенштейн и Вениамин Файн саркастически описывают ухищрения *ношрим* в Америке и Европе, подчеркивая, что своими обманами они продолжают традицию советского поведения: «выпущенные с сотней долларов на голову, мы будем распродавать на венских толкучках матрешек, а повезет – и икону из какой-нибудь вымершей вологодской деревеньки. С изображением юной еврейской Мириам. Чтобы досидеть на эти гроши до желанного разрешения на въезд. Продав Мириам, мы поедем за чужой счет в чужую страну ... Эмигрировав в США или Австрию, евреи вынуждены притворяться бездомными, притворяться, что знают идиш, притворяться религиозными. О, как мы привыкли, как мы умеем притворяться, что работаем, притворяться, что аплодируем, притворяться, что не притворяемся» [25, с. 50].

Эдуард Кузнецов начинает свою речь о нешире с замечания о том, что установка, диктующая выбор *ношрим*: «урвать», поехать туда, куда не зовут, а то место, где ждут, счастье западней, – это пережиток советской психологии [19].

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

3. Синат хинам?

Мягкие меры противодействия нешире, подразумевающие еврейское просвещение и сионистскую пропаганду, включали сбор историй об абсорбции для дальнейшей трансляции их на советскую публику. Важно было рассказать именно об успешном опыте и собранный материал цензурировался. Так, Венди Айзен, автор книги “Мы тоже в борьбе” (Канада 1989 год), одна из лидеров канадской организации “35” в Монреале, рассказывает:

Я помню, как мы, две молоденькие соплюшки, приехали в Израиль в семьдесят шестом году. Мы возомнили, что сможем остановить поток нэширы... записывали на магнитофон впечатления людей, которые успешно прошли абсорбцию, и отправляли записи в Советский Союз. За лето мы проинтервьюировали шестьдесят человек. Не все впечатления были положительными, двенадцать пленок пришлось выбросить. Потом мы пошли на радио “Свобода” в Нью-Йорке, они взяли наши записи и проигрывали эти пленки на Советский Союз [15].

В 1976 году был проведен конкурс эссе на тему «Мой путь в Израиль», и тексты победителей вошли в одноименную книгу, изданную «Библиотекой-Алия» в 1977 году. В 1978 году вышел сборник «Алия 70-х» с рассказами новых репатриантов о своей абсорбции. Помимо рассказов о личном опыте некоторые авторы сборника, как мы уже видели на примере Э. Даманта, делились своими взглядами на тех, кому оказалось с ними не по пути. И эта категория включала не только ношрим. Пинхас Гиль, будущий сотрудник издательства «Шамир», детища того же Союза религиозной интеллигенции из Восточной Европы, который издал брошюру Файнгольда, посчитал нужным сообщить, что «крайне отрицательно» относится к *ношрим*, а кроме того

не очень положительно и к тем, кто никогда ниоткуда не уезжал, кто сидит в своих ленинградах, москвах, нью-йорках и т.д., потому что в данный момент место того, кто еврей и не стыдится называть себя евреем, — его место в Израиле, а не в Москве и не в Ленинграде. Галут — это явление трагическое. Когда есть государство Израиль, есть куда ехать, как понять тех, что едут неизвестно куда. Этих людей я не понимаю и презираю. С

другой стороны, чтобы жить в Израиле, нужно быть не просто евреем, а несколько особым евреем. Не каждый в состоянии жить в Израиле и не каждому еврею место в Израиле. Большинство советских евреев — это слабые для еврейства люди [21].

Не желающих уезжать клеймили и активисты в Союзе, авторы еврейского самиздата, тоже, разумеется, ставившего перед собой и просветительские, и пропагандистские задачи. Так, синолог Виталий Рубин в эссе «Перспективы русского еврейства» писал, что выбор эмиграции – это «выбор в пользу правды», выбор «наиболее активной, честной и решительной части еврейской молодежи», в то время как не собираются уезжать «люди уставшие от жизни», «внутренне опустошенные, утратившие уважение к себе», либо стремящиеся к продолжению карьеры и «материальному процветанию любой ценой», не желающие «видеть что-либо за пределами собственных эгоистических интересов», либо, наконец, опасаящиеся не найти себе применения за рубежом «специалисты в области гуманитарных наук», каковые в советских условиях являются «профессиональными лжецами», занимающимися «духовной проституцией» [26]. Двухмиллионное советское еврейство (ср.: в отказе находились сотни евреев, уезжали в эти годы по 15-20 тыс в год) Рубин делит на три равно неприглядных категории: подлецов-карьеристов, слабаков, «предпочитающих легкий путь», и глупцов, не понимающих, что в России перспектив у евреев нет, что «ясно каждому мыслящему еврею».

Другой видный московский отказник более позднего периода Иосиф Бегун в своих мемуарах обличает уже названных «отщепенцев» – ассимилянтов и *ношрим*, составивших «большинство советских граждан еврейской национальности», которые «безразличны к будущему своего народа», забыли библейскую истину «не хлебом единым жив человек» и под влиянием не духовных, а «материальных мотивов» «не помнящими родства Иванами» отправились в беспроблемную «благословенную» Америку [27, с. 412]. А кроме того – и здесь мы встречаем примечательный контрапункт к первой главке данной статьи – его возмущение вызывают сподвижники, «излишне» глубоко погружившиеся в религию и в угоду ей жертвующие интересами коллектива, движения, нации:

Говоря об этом феномене, религиозном возрождении, следует заметить, что некоторые из его особо ревностных адептов существенно снизили свою активность в собственно еврейском движении. В частности, они перестали приходить в субботу к синагоге, где происходили важные встречи активистов с «широкими кругами» евреев, мотивируя это требованиями Галахи, запрещающей пользоваться транспортом в субботу. ... Более того, в отказе появились приверженцы крайней ультраортодоксальной идеологии, не признающие современного еврейского государства [27, с. 169].

Во всех случаях находится рациональная политическая мотивация нетерпимости к различным Другим, поскольку всех их можно было при желании счесть угрозой движению: христиане отвращали других евреев от иудаизма и укореняли их в российской среде и культуре, удерживая от эмиграции, тому же служили примеры успешных ассимилянтов; *ношрим* дискредитировали «честных сионистов», а другим показывали соблазнительный пример, как можно иначе распорядиться добытой свободой и манкировать построением новой еврейской нации в Израиле, а ортодоксы доходили до отвержения сионизма не с практических, а с теоретических позиций.

В то же время подобная интерпретация представляется излишне функциональной, плохо применимой к выражениям неприязни в рассказах уже состоявшихся репатриантов или в позднейших воспоминаниях. Скорее, во многих случаях мы наблюдаем примеры не столько политической борьбы, сколько нефункциональной, «бескорыстной» нетерпимости, вполне органичной для ее выразителей, своего рода *синат хинам*, «беспричинной ненависти», разрушившей Второй храм. Далее мы рассмотрим два контекста и возможные конкретно-исторические истоки этого явления.

4. «Чуждой природы и ниже духовно»

Вопреки желанию виссеншафтной и поствиссеншафтной еврейской историографии доказать, что евреи были терпимее к своим чужим и к своим маргиналам в силу исходной своей гуманности, воспитанной Библией, и в силу того, что сами страдали как маргиналы в «большом» обществе, еврейская история показывает, что опыт угнетения не учит терпимости или широте взглядов.

Израиль Абрахамс изображал средневековое еврейское общество как идеально гармоничное сообщество [28]. Если говорить про «невольных маргиналов» (душевнобольных, инвалидов и т.п.), то верхом апологетики было утверждать, будто у евреев вовсе не было прокаженных [29]. Эфраим Шохам-Штайнер рисует не полемически апологетическую, а гораздо более нюансированную картину, показывая, что еврейское сообщество не было идеально гармоничным, а, как и христианское, имело своих аутсайдеров, но при этом отношение к ним, возможно, было несколько толерантнее, чем у христиан, именно в силу того, что большинство и общинные лидеры осознавали себя – всех евреев – как аутсайдеров в христианском обществе, нуждающихся в терпимости.

С.М. Дубнов изображает известные конфликты как столкновения опасного фрика, провоцирующего добропорядочное общество, а не как подавление большинством маргиналов. Либо не замечает конфликта, либо оправдывает преследующую сторону – иногда через сравнение с христианскими пенитенциарными институтами, более жестокими – как в отношении евреев, так и в целом:

Амстердам был взволнован появлением странного неопита [Уриэля да Косты], который [...] искал не покоя, а бури, простора для своей мятежной души. Человек с предвосхищенными идеями [...] рационалистов XVIII века ворвался в среду страстно верующих, только что возвращенных в родное лоно иудаизма, и вызвал там ужас, навлек на себя жестокие преследования и сделался жертвой произведенного им переполоха.

Амстердамские сефарды [...] с ужасом видели, как молодой Спиноза открыто отвергает веру, за которую они и их предки перенесли столько мук. [...] Представители общины прибегли сначала к мерам увещания [...] Раскаяния, конечно, не последовало [...]

Наложённая еврейской «инквизицией» кара была сурова, но все же далека от той жестокости, с которой искореняла еретиков католическая инквизиция. Для Спинозы исключение из еврейского общества было только формальным признанием фактического положения: он еще раньше ушел из общины и даже порвал связи с родными [30].

Почти снисходительное к своим маргиналам сефардское сообщество, согласно Дубнову, проявляло терпимость и даже оказывало поддержку «своим чужим», ашкеназам: «сефардская колония в Гамбурге проложила туда путь и ашкеназам, которые постепенно проникали в запретный для них город...» Но как показывают новейшие исследования, общины западной сефардской диаспоры не только не «пролагали путь», а напротив, были категорически нетолерантны к ашкеназам и другим единоверцам, но не членам Нации (*тудеско*, *полако*, темнокожим герам), воспроизводя при этом принципы и механизмы маргинализации, дискриминации, сформировавшиеся на Пиренейском полуострове, от которых страдали их предки или соплеменники-марраны (нетерпимость западных сефардов как эхо испанских статуты «чистоты крови» [31]). Здесь важна, конечно, и прагматика: неплатежеспособность ашкеназов и страх сефардов за свое положение в городах проживания, – но сефардское неприятие «евреев других народов» и желание «отправить их [отсюда] на первом же попутном корабле» было явлением более глубоким и не диктовалось исключительно потребностями момента [31]. Можно осторожно предположить, что если сообщество угасающей традиции толерантно, то сообщество возрождающейся традиции вместе с нею возрождает и нетерпимость.

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

5. Традиции «взаимного надзора»

Большой объяснительный потенциал у помещения этого сюжета в советский контекст.

Некоторые еврейские активисты – уже бывшие активисты – сами критиковали нетерпимость своих сподвижников и склонность к черно-белому восприятию социально-идеологической действительности: с нами или против нас. При этом они интерпретировали эту особенность как пережиток советской ментальности. Александр Воронель в письмах из Израиля рассуждает о том, что в Союзе они не понимали, что такое демократия, и стремились всех привести к общему знаменателю, добивались обязательного единomyслия: либо все за, либо против; в Израиле же они смогли наблюдать подлинный плюрализм [24].

Бывший минский отказник и активист Эрнст Левин, уже находясь в Израиле, обсуждает в письме скандал в связи с возвращением в Советский Союз вдовы другого минского отказника полковника Ефима Давидовича Марины Карповны Давидович; еще один минский активист Наум Альшанский публично обвинил Давидович в сговоре с КГБ:

Ты пишешь, Овсицер возмущается: «Что вы, мол, разжигаете войну между минчанами?» ... Меня огорчает, что он пока еще очень советский человек, а от этого не так уж легко излечиться. Советская идеология 70 лет вдалбливала в наши мозги, что «единство» – это положительное явление: единство земляков, «коллектива», партии и народа, ... мнений, вкусов... Отсюда и убеждение, что любые конфликты неправомерны: надо только найти «возмутителя» и его наказать, чтобы всё было единогласно и единодушно. ... Я ему [Альшанскому] лично и откровенно высказал свою точку зрения, он мог бы со мной спорить и отстаивать свою и мы остались бы приятелями. Но он решил по-советски. «Кто не с нами... если враг не сдается» и начал меня уничтожать подлыми методами. На хуя мне такое «единство»? Создавать СССР в Израиле? [32, л. 342]

Исследователи позднесоветской интеллектуальной и социальной истории также отмечают влияние советских социальных идеалов и организационных моделей на альтернативные субкультуры 1960–1970-х годов: они писали манифесты и программы, соби-

рали членские взносы, искали «правду», то есть действовали по модели комсомола. Юлианна Фюрст в своем описании «последнего сталинского поколения» приходит к выводу, что их идеалы напоминали, скорее, коммунистическую утопию, чем западную демократию (что и неудивительно: у них не было достаточных знаний о западной демократии, чтобы на нее ориентироваться). Сходство состояло, среди прочего, в самом идеале единомыслия [33, р. 363].

Олег Хархордин в своем исследовании «генеалогии российской личности» и коллектива «Обличать и лицемерить» называет «взаимный надзор» в коллективе (начиная со школьного класса) самым основанием советской власти, сумевшей придать решающее значение оценке личности коллективом и самому коллективу статус субъекта истины (понятие «общественного мнения» вокруг человека, поступок хорош, только если он санкционирован коллективом [34, с. 122-132], коллектив решает, кто виновен на производстве, кто исправился и проч.). При этом эпоху оттепели при определенной ее либеральности он рассматривает «как время окончательного укоренения системы взаимного надзора и коммунального контроля – системы более тщательной и надежной в своем функционировании, чем открыто репрессивная сталинская система...» [34, с. 389]. И возникавшие в это время в советском обществе неформальные коллективы, прежде всего, диссидентская среда, зиждились на коммунистических идеях и тоже были пронизаны догматизмом и практиками взаимного контроля [34, с. 414-415]. Диссидентское сообщество до децентрализации, произошедшей после появления стукача и волны арестов в 1973 году, Хархордин называет «жестко интегрированным моральным сообществом» [34, с. 415]. Даже аполитичные субкультуры, развивавшиеся с самого начала как децентрализованные сети (барды, туристы, альпинисты), со временем подвергались институционализации: создавались «клубы», т.е. организованные коллективы со своим активом, планом работы и проч. [34, с. 416]. «Ирония позднего советского общества», по наблюдению Хархордина, заключалась в том, что в неформальных и в каком-то смысле антисоветских сообществах воспроизводились те же, советские, практики вроде Ленинского зачета и культивировалось единство и единомыслие: в оценке членов сообщества (или друзей) лояльность коллективу и приверженность «своим» ценностям были важнее достижений [34, с. 443-444].

Представляется, что отказники, будучи, как и другие альтернативные сообщества, продуктом советской системы и в то же время будучи сообществом близким к диссидентскому, в полной мере соответствовали портрету, описанному Хархординым. Еврейские активисты, конечно, боролись с советским коллективом и единомыслием – но отнюдь не ради индивидуализма и плюрализма, а ради утверждения другого коллектива, в котором стали воспроизводить практики принуждения к единогласию.

Жизненная траектория некоторых из них – как они сами ее осмыслили – это поиск себя и своего сообщества. Например, Иосиф Бегун в своих воспоминаниях фиксирует свое одиночество на разных этапах жизненного пути: он ощущал свою чуждость в детских играх во дворе и в позднейших коллективах, пока, наконец, не оказался среди своих – в «сплоченном коллективе» евреев-отказников, а затем и в Израиле, «своей стране», где «все мы будто члены одной большой семьи» [27, с. 161, 370]. В этом контексте естественно, что он и ему подобные были готовы всеми силами и средствами отстаивать единство и единомыслие этого коллектива и – за невозможностью запретить – бичевать словом тех, кто выделялся.

Благодарности

Материал подготовлен в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Список источников

1. Письмо сорока трёх: "израильская русскоязычная интеллигенция" против Закона о возвращении // Девятый канал. 27.10.2021 <https://www.9tv.co.il/item/35671>.
2. Файнгольд Н. Диалог или миссионерство. Иерусалим, 1977.
3. Евреи и христианство (интервью о. А. Меня сотруднику журнала «Евреи в СССР» А. Шойхету) // Евреи в СССР. 1975. № 11. Перепечатано в: Еврейский самиздат. Т. 12. Иерусалим, 1977.
4. Pinkus B. The *Hazara Bitshuva* Phenomenon among Russian Jews in the Post-Stalin Era // *Jews and Jewish Topics in the Soviet Union and Eastern Europe*. Vol. 15, no. 2, 1991. P. 15-30.
5. Костырченко Г.В. Тайная политика от Брежнева до Горбачева. М.: Международные отношения, 2019.
6. Kornblatt J. D. *Doubly Chosen: Jewish Identity, the Soviet Intelligentsia, and the Russian Orthodox Church*. The University of Wisconsin Press, 2004.
7. Эльсони А. Религия и культурно-политический ренессанс советского еврейства // Книга вторая. Доклады, подготовленные к симпозиуму “Еврейская культура в СССР: состояние и перспективы”. Перепечатано в: Еврейский самиздат. Т. 15. Иерусалим, 1978.
8. Чарный С. Самиздатский круг чтения позднесоветского религиозного еврея (по материалам Архива Ваада России) // *Acta Samizdatica / Записки о самиздате: альманах*. Вып. 4. М.: ГПИБ, Мемориал, 2018. С. 220-230.
9. Интервью Юлия Кошаровского с Михаилом Членовым. 2004 г. // Юлий Кошаровский: <http://kosharovsky.com/интервью/михаил-членов>
10. Евреи и еврейский народ. Петиции, письма, обращения. Т. 10. Иерусалим, 1980.
11. Интервью Юлия Кошаровского с Шмуэлем Зильбергом // Юлий Кошаровский: <http://kosharovsky.com/шмуэль-зильберг>

12. Интервью Юлия Кошаровского с Юлием Эдельштейном // Юлий Кошаровский:
<http://kosharovsky.com/интервью/юлий-эдельштейн>
13. Интервью Юлия Кошаровского с Эйтаном Финкельштейном // Юлий Кошаровский:
<http://kosharovsky.com/интервью/эйтан-финкельштейн>
14. Интервью Юлия Кошаровского с Михаилом Ханиным // Юлий Кошаровский:
<http://kosharovsky.com/интервью/4295-2/Михаил Ханин>
15. Кошаровский Ю. Мы снова евреи // Юлий Кошаровский: <http://kosharovsky.com/книги/мы-снова-евреи-том-4/таблица-эмиграции>
16. Письмо Александра Воронеля Юлию Китаевичу, б/д. Archiv Forschungsstelle Osteuropas. Фонд Игоря Губермана.
17. Интервью Юлия Кошаровского с Вениамином Файном // Юлий Кошаровский:
<http://kosharovsky.com/интервью/вениамин-файн>
18. Интервью Юлия Кошаровского с Натаном Щаранским // Юлий Кошаровский:
<http://kosharovsky.com/интервью/натан-щаранский>
19. Кузнецов Э. Психологические особенности неширы. Выступление на Второй конференции израильской ассоциации по славянским и восточноевропейским исследованиям. 29.06.1979. Archiv Forschungsstelle Osteuropas. Фонд Эрнста Левина.
20. Письмо Александра Воронеля Юлию Китаевичу от 8.3.1980. Archiv Forschungsstelle Osteuropas. Фонд Игоря Губермана.
21. Алия 1970-х. Под ред. Л. Дымерская-Цигельман и Л. Уманская. Иерусалим, 1978.
22. Дьямант Э. Март надвигается... Слезою со щеки // Исход советских евреев. Апрель 2011: http://www.soviet-jews-exodus.com/JewishHistory_s/JH_Diamant.shtml
23. Бейзер М. Мой ответ Дьяманту // Исход советских евреев. Апрель 2011:
http://www.soviet-jews-exodus.com/JewishHistory_s/JH_Diamant.shtml
24. Письмо А. Воронеля друзьям из Израиля // Евреи в СССР. Вып. 14-15. М., 1977. Перепечатано в: Еврейский самиздат / Под ред. Я Ингермана. Том 16. Иерусалим, 1978.

25. Открытое письмо Г. Розенштейна и В. Файна евреям и каждому, кто получил вызов из Израиля и намерен покинуть Советский Союз // Евреи и еврейский народ. Петиции, письма и обращения евреев СССР. Том 9. Иерусалим, 1979.
26. Рубин В. Перспективы русского еврейства // Евреи в СССР. Вып. 9. Октябрь 1974 – март 1975. Перепечатано в: Еврейский самиздат. Т. 11. Иерусалим, 1976. С. 37-42.
27. Бегун И. Скрепляя связь времен... Из воспоминаний активиста еврейского движения в СССР (1960-1980-е годы). М.: Книжники, 2018.
28. Abrahams I. Jewish Life in the Middle Ages. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993.
29. Shoham-Steiner E. On the Margins of a Minority: Leprosy, Madness, and Disability among the Jews of Medieval Europe. Wayne State University Press, 2014.
30. Дубнов С.М. История евреев в Европе. Том 3. М.: Мосты культуры, 2003.
31. Каплан Й. Альтернативный путь к Новому времени. Сефардская диаспора в Западной Европе. М.: Книжники, 2014.
32. Archiv Forschungsstelle Osteuropa. F. Ernst Lewin.
33. Fuerst J. Stalin's Last Generation: Soviet Post-War Youth and the Emergence of Mature Socialism. Oxford & New York: Oxford University Press, 2010.
34. Хархордин О.В. Обличать и лицемерить. Генеалогия российской личности. СПб.: Издательство Европейского университета в С.-Петербурге; М.: Летний сад, 2022.

В СЕРИИ ПРЕПРИНТОВ
РАНХиГС РАССМАТРИВАЮТСЯ
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ
И ПРАКТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ
К СОЗДАНИЮ, АКТИВНОМУ
ИСПОЛЬЗОВАНИЮ
ВОЗМОЖНОСТЕЙ
ИННОВАЦИЙ В РАЗЛИЧНЫХ
СФЕРАХ ЭКОНОМИКИ
КАК КЛЮЧЕВОГО УСЛОВИЯ
ЭФФЕКТИВНОГО УПРАВЛЕНИЯ



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ