Книга посвящена различным проблемам Государства Израиль, которые редко попадают в поле зрения российских израилеведов: функционирование и изучение языков, межэтнические взаимодействия, новые формы религиозности, различные аспекты адаптации бывших советских иммигрантов в Израиле (включая формирование новых идентичностей, социальные проблемы, взаимодействие со странами исхода) и другие. Эта коллективная монография является результатом международного научного сотрудничества: в ее написании приняли участие исследователи из России, Израиля, США и Австралии.

Коллективная монография

Ответственные редакторы:
Е. Носенко-Штейн, Д. Соболев

ISBN 978-5-89282-985-4
DOI 10.31696/9785892829854

СОВРЕМЕННЫЙ ИЗРАИЛЬ: ЯЗЫКИ, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

СОВРЕМЕННЫЙ ИЗРАИЛЬ

языки, общество, культура

Современный Израиль:
языки, общество, культура

Contemporary Israel:
Languages, Society, Culture

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

CONTEMPORARY ISRAEL:
LANGUAGES, SOCIETY, CULTURE

Edited by: Elena Nosenko-Stein (*Russia*),
Dennis Sobolev (*Israel)*

MOSCOW
IOS RAS
2020

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

СОВРЕМЕННЫЙ ИЗРАИЛЬ:
ЯЗЫКИ, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

Коллективная монография

Отв. ред. Е. Носенко-Штейн,
Д. Соболев

МОСКВА
ИВ РАН
2020

ББК 63.3 (5Изр)
С 56

Ответственные редакторы
Е. Э. Носенко-Штейн, Д. Соболев

Рецензенты
д.и.н. И. Д. Звягельская, к.и.н. Т. В. Носенко

Редколлегия:
М. Кенигштейн (Израиль), Е. Носенко-Штейн (ответственный редактор, Россия),
А. Прашицкая (Израиль), Л. Ременник (Израиль),
Д. Соболев (ответственный редактор, Израиль)

Editorial Board:
M. Kenigstein (Israel), E. Nosenko-Stein (Chief Editor, Russia), A. Prashizky (Israel),
L. Remennick (Israel), D. Sobolev (Chief Editor, Israel)

Утверждено к печати
Редакционно-издательским советом
Института востоковедения РАН

С 56 **Современный** Израиль: языки, общество, культура: (Коллективная монография) / Отв. ред. Е. Э. Носенко-Штейн, Д. Соболев; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2020. – 386 с.; ил.

ISBN 978-5-89282-985-4

Книга посвящена различным проблемам Государства Израиль, которые редко попадают в поле зрения российских израилеведов. Среди них: функционирование и изучение языков, межэтнические взаимодействия, новые формы религиозности, различные аспекты адаптации бывших советских иммигрантов в Израиле (включая формирование новых идентичностей, социальные проблемы, взаимодействие со странами исхода) и другие. Эта коллективная монография является результатом международного научного сотрудничества: в ее написании приняли участие исследователи из России, Израиля, США и Австралии.

Книга может быть интересна социокультурным антропологам, социологам, социолингвистам, историкам, религиоведам и культурологам, студентам, специализирующимся по соответствующим дисциплинам, и всем, интересующимся жизнью Государства Израиль.

Фото на обложке М. Еленевской и Д. Соболева

ISBN 978-5-89282-985-4
ББК 63.3 (5Изр)

© Коллектив авторов, 2020
© ФГБУН ИВРАН, 2020

Оглавление

Введение. Денис Соболев, Елена Носенко-Штейн 9
Часть 1. Языки, социальные практики, межкультурные взаимодействия 27
Глава 1. Язык, религия и гражданство в Израиле в XX в. Гилад Цукерман, Гитит Холцман 27
Глава 2. Преподавание и изучение иврита в СССР и современной России. Александра Полян..... 48
Глава 3. Израильская культура инновационного предпринимательства: предпосылки формирования, современная модель. Дмитрий Марьясис 95
Глава 4. Новые обрядовые пространства: искатели чудес, места захоронения и внеинституциональные религиозные лидеры. Анат Фельдман..... 116
Глава 5. Межкультурные отношения между евреями и арабами в социальных сетях: как далеко могут зайти Facebook и Twitter? Сабина Лисица 155
Часть 2. «Русский» Израиль сегодня и в исторической перспективе 187
Глава 6. Русские израильтяне и религия: что изменилось за 20 лет в Израиле? Лариса Ременник, Анна Прашицкая 187

Глава 7. Стать своими: интеграция русскоязычных «неевреев» в еврейское общество Израиля.
Арье-Лев Хаскин 224
Глава 8. Общинные структуры выходцев из стран Балтии в Израиле: формирование и особенности выстраивания отношений с государствами исхода.
Елизавета Якимова 258
Глава 9. Жить и работать в Израиле: опыт бывших советских граждан с нарушениями зрения.
Елена Носенко-Штейн 291
Глава 10. «Новый Барбизон»: феномен израильского искусства
Лилия Дашевская 333
Заключение. Елена Носенко-Штейн, Денис Соболев 364
Аннотации 368
Наши авторы 382

Contents

Introduction. Dennis Sobolev, Elena Nosenko-Stein.....9

Part I. Languages, Social Practices, Intercultural Relations.....27

Chapter 1. Language, Religion and Nationhood in 20th-Century Israel.
Ghil'ad Zuckermann and Gitit Holzman 27

Chapter 2. Teaching and Learning Herbrew in the USSR and Contemporary Russia.
Alexandra Polyan.....48

Chapter 3. Israeli Culture of Innovative Entrepreneurship: Formation and Modern Model.
Dmitry Maryasis 95

Chapter 4. New sites for rituals: Miracle Seekers, Burial Sites, and extra-Institutional Religious Leaders – Israel's popular culture.
Anat Feldman.....116

Chapter 5. Intercultural Relations Between Jews and Arabs in the Social Media: How Far Can Facebook and Twitter Go?
Sabina Lissitsa 155

Part II. «Russian» Israel in Historical Perspective.....187

Chapter 6. Russian Israelis and Religion: What Has Changed after Twenty Years in Israel?
Larissa Remennick and Anna Prashizky.....187

Chapter 7. Beconing Israelis: Integration of Russian-Speaking «Non-Jews» in Jewish

Society of Israel.
Arie-Lev Haskin 224
Chapter 8. Community Organizations
of Baltic States' Natives in Israel: Formation
and Peculiarities of Relations with
the Countries of Origin.
Elizaveta Iakimova 258
Chapter 9. To Live and To Work in
Israel: Experiences of Ex-Soviets with
Visual Impairments.
Elena Nosenko-Stein.....291
Chapter 10. «New Barbizon»
and post-Soviet Israeli Art.
Lilia Dashevski 333
Conclusions. Elena Nosenko-Stein, Dennis Sobolev.....364
Abstracts 375
Our Contributors 384

СОВРЕМЕННЫЙ ИЗРАИЛЬ, или 70 лет спустя

Введение

Государство Израиль – или, в дословном переводе с иврита, «Государство Израиля» – по историческим меркам относительно молодо: декларация о его независимости была провозглашена 14 мая 1948 года. Но и большинство существующих в настоящее время в мире стран возникли сравнительно недавно. Даже СССР просуществовал немногим более 70 лет. Так что 70 лет – не так уж и мало. Более того, попытка отсчитывать историю Израиля от даты его фактического создания была бы ошибкой – как в историческом, так и в культурологическом плане. Как известно, возникновению его предшествовали разнообразные события, случившиеся намного раньше.

Речь идет не только о трагедии Холокоста и политической борьбе вокруг создания еврейского государства после Второй мировой войны, не только о разных волнах так называемой *алии* (репатриации/иммиграции конца XIX – первой половины XX в.) и более ранних этапах еврейской истории, когда отдельные немногочисленные группы евреев из разных стран приезжали в Эрец Исраэль/Палестину, по крайней мере, частично, оставаясь там жить и образуя после долгого исторического перерыва

основу еврейской общины. Не менее важным для осмысления создания Израиля является понимание общей структуры еврейской культуры и иудейской религиозной традиции, в которой Эрец Исраэль/Земля Израиля занимала и в большинстве случаев продолжает занимать центральное место.

Создание Государства Израиль, однако, не всегда и не всеми воспринималось и воспринимается в качестве «воплощения чаяний еврейского народа». Неоднозначно, а иногда и отрицательно к возникновению светского государства относятся в первую очередь в ортодоксальных еврейских кругах. Еще более негативно воспринимают этот факт в большинстве исламских стран. Тем не менее создание Израиля, безусловно, следует считать важнейшим политическим и культурным событием, повлиявшим на судьбы еврейского народа, народов всего Ближнего Востока и на международную обстановку как в этом регионе, так и, в нескольких существенных смыслах, во всем мире.

«Современный Израиль» – так мы, будущие редакторы, определили для себя тему этой книги. Поначалу определили весьма приблизительно, поскольку содержание ее оставалось относительно туманным. В итоге заголовок ее остался прежним, несмотря на то, что названия глав многократно менялись. Большую часть проблем, с которыми нам предстояло столкнуться в процессе работы над книгой, на том начальном этапе мы представляли себе лишь смутно, а некоторые из них оказались для нас едва ли не полной неожиданностью. Но именно с этих имманентных сложностей, возникших в процессе решения поставленной задачи, нам бы хотелось начать эту книгу, поскольку во многом именно в этих сущностных имманентных сложностях высвечивается аналитический и исторический объем не только тех проблем,

с которыми пришлось иметь дело авторам этой книги, но и смысловой объем всего того поля проблем и вопросов, лучше понять которые, как мы надеемся, эта книга позволит. Разумеется, осознать – не значит разрешить. Многие из вопросов, поставленные авторами глав, вошедших в эту книгу, остались частично открытыми, и далеко не со всеми их выводами мы, как редакторы, согласны. Но, как нам кажется, именно эта открытость, обращенная к самой открытости того проблемного поля, о котором идет речь, и является наиболее научно честным подходом к поставленной нами задаче.

Проблемно в этом поле едва ли не все. «Великобритания», «Франция» или даже «США» являются названиями стран, «Израиль» же, как уже говорилось, таким названием не является. «Израиль» – это привычный, хотя изначально, вероятно, импровизированный перевод названия «Государство Израиля», в котором с грамматической точки зрения существительное «государство» является основным, а «Израиль» – дополнением, уточняющим принадлежность государства. При этом, несмотря на подчеркивание самого факта наличия государственности, характер государства обозначен в этом названии в максимально туманных терминах: не монархия или республика, не федерация или конфедерация. Отсутствие конституции, в которой характер государственного устройства или его основополагающие принципы и ценности могли быть расшифрованы, запутывает ситуацию еще больше, несмотря на то, что во многих вопросах конституцию заменяли (а в чем-то заменяют и до сих пор) Декларация независимости и так называемые Основные законы. Но даже эта, казалось бы, относительно формальная смысловая лакуна на практике создавала и продолжает создавать значительное

пространство не только для теоретических и практических споров о желательном или предполагаемом государственном устройстве, но и для различных видов гораздо более проблематичной культурно-политической деятельности – от юридического активизма и бюрократических лабиринтов до современной поэзии и теократического фантазирования.

Если обозначение страны как «государства» является источником проблем и споров, их объем все же не идет ни в какое сравнение с тем объемом проблем, вопросов и сомнений, тем накалом споров и страстей, которые порождает обозначение государства как «Государства Израиля». Грамматическая конструкция, соединяющая оба слова, – это так называемый «смихут», используемый для множества различных целей, но в первую очередь для обозначения факта или отношения принадлежности. Даже если сузить возможности ее перевода исключительно до обозначения принадлежности (вопреки еврейской герменевтической традиции, обычно противящейся сужению смыслов и исключению возможных значений), это название оставляет место для множества не только сущностно различных, но и во многом взаимоисключающих интерпретаций. Исключив изначальный библейский смысл – указание на Яакова, боровшегося с Богом при Пениэле и получившего имя Израиль, наиболее очевидным смыслом оказывается «Израиль» в качестве «сыновей Израиля» («бней Исраэль»), или народа Израилева.

Но о каком «сыновстве» идет или может идти речь – о метафоре для предполагаемых дальних потомков «по крови» или о сыновьях «в духе»? Если о единстве «по крови», то не возвращает ли это название к первобытным тотемическим верованиям в происхождение того или иного племени от единого предка,

человека или животного? И не приводит ли в итоге «принцип крови» к пониманию общности людей по этническому/расовому признаку? Если же речь идет о духовной преемственности, то кто обладает фактическим правом определить этот дух? Книга или социальная структура? Идет ли речь о преемственности религиозной или светской? Какую роль в этой преемственности играет или должно играть культурное единство? Если речь идет, как гласит наиболее привычное толкование, о «государстве еврейского народа», то как поступить с тем фактом, что большая часть евреев в этом государстве не живет, а значительная часть евреев как в мире, так и в самом Израиле являются принципиальными противниками его политики, а некоторые – и самого факта его существования? В каком смысле следует понимать слово «народ» при его употреблении за столетия до появления более чем сомнительного понятия «нация» в лексиконе европейских языков? Или еще более сомнительного, но утвердившегося в постсоветских научных изысканиях понятия «этнос»? О какой именно форме «принадлежности» государства Израилю идет речь и о каких конкретных социальных стратегиях реализации этой принадлежности?

Весь этот огромный клубок проблем оказывается опутанным религиозными спорами и галахическими постановлениями, законодательными решениями и бюрократическими подзаконными актами. В результате не только – о чем писалось много и, вероятно, даже слишком много – проблемы религиозности, национальности, этничности, идентичности и коллективных мифологий оказываются в Израиле переплетенными и едва ли не безнадежно запутанными, но и герменевтика оказывается неотделимой от политики. Не следует забывать и о том, что значительную

часть населения Израиля составляют люди, в своем собственном представлении, в представлении друг друга или всевозможных религиозных и бюрократических инстанций евреями не являющиеся (в их числе арабы, друзы, черкесы, армяне и другие, а также нееврейские члены семей иммигрантов-евреев и потомки смешанных браков, которые евреями не считаются, согласно довольно поздним установлениям иудаизма), и для очень многих из них проблемы религиозности, этничности и идентичности являются не менее запутанными и противоречивыми, чем для еврейского большинства. Еще более запутанной эта ситуация оказывается, если учесть тот факт, что эти неразрешенные и, вероятно, неразрешимые проблемы лежат в основании государства, хотя бы в общих чертах следующего в русле современной либеральной демократии и во многом находящегося на переднем крае современных научных и технологических достижений.

В результате создается ситуация, при которой сам выбор анализируемой проблемы и методов ее описания даже при тщательном следовании нормам языка современной аналитической социологии и культурологии оказывается герменевтическим и политическим выбором, а исследовательская и аналитическая работа, за небольшими исключениями, начинает включать в себя элементы попыток найти различные формы компромисса не только между сущностно различными понятиями, но и между различными концептуальными сферами. Важно подчеркнуть: речь идет не только о теоретической или методологической проблеме исследователей, но и о проблеме, вытекающей из природы самого изучаемого объекта. Таково социокультурное существование Израиля в целом. Речь идет о сложном, разнородном, часто фрагментированном обществе, чье существование в его

нынешней форме оказывается возможным благодаря нахождению обычно временных и неустойчивых компромиссов между различными группами и мировоззренческими системами, часто несовместимыми в своих основаниях, но в большинстве случаев находящими практические стратегии относительно успешного сосуществования и взаимодействия. Более того: при глубинных мировоззренческих различиях удивительным является не наличие политических противоречий, а, наоборот, ментальная близость разных и, на первый взгляд, полностью противоположных групп.

Второе слово, включенное нами в заголовок книги, – «современный» на практике оказалось не менее значимым и едва ли менее проблематичным, чем указание на Израиль как основную тему книги. Изначально нам хотелось представить как можно более цельную, объемную и исчерпывающую картину сегодняшнего Израиля. Нельзя сказать, что таких описаний не существует. Их можно найти в путеводителях, газетах, пропагандистских материалах, предназначенных для потенциальных «репатриантов», в туристских блогах и эссеистике недавних эмигрантов – иначе говоря, в различных жанрах современного фольклора и политической пропаганды. Что же касается научной литературы, тут дело обстоит значительно сложнее, и, как и в предыдущем случае, эта ситуация объясняется не случайными факторами или недостаточно серьезным и глубоким продумыванием проблем учеными, а факторами, не просто имманентными поставленной задаче, но во многом сущностными для ее понимания.

Взгляд на изучаемый объект в настоящем времени, «сегодня» и «сейчас » вступает в противоречие с той потребностью в отстраненном взгляде, в критическом расстоянии, которая неизбежно

возникает при попытке осмыслить объект как единое целое. Взгляд «сегодня» – это взгляд вблизи, при котором отдельные аспекты целого оказываются видимыми значительно более отчетливо, чем само целое. Более того: понятие «современности» предполагает также взгляд на прошлое – традицию, ключевые события истории, роль отдельных личностей и социокультурных групп – сквозь призму сегодняшних концепций, научных подходов и политических пристрастий. Поэтому на первый взгляд подход, выбранный нами для этой книги, может показаться чрезмерно фрагментарным, а многие главы ее – обращенными к частным проблемам, возможно, даже слишком частным. И все же это не так. Несмотря на неизбежность изучения современной израильской социокультурной реальности методами, как бы сказали филологи, «близкого чтения», мы старались выбирать проблемы, носящие, так сказать, синекдохический характер – выбирать то частное, в котором отчетливо различимы контуры общего. Но и это все же не главное. В книге фрагментарность «внимательного чтения» отдельных аспектов современной израильской реальности осознанно противопоставлена тем мифологическим и фольклорным обобщениям, которыми, к сожалению, Израиль так часто обсуждают. Исчерпывает ли эта книга поставленную ею задачу разговора об Израиле «сегодня»? Разумеется, нет. Но, по крайней мере, нам хотелось вести этот разговор в терминах, существенно отличающихся от привычных клише.

В силу как общности иудео-христианской цивилизации, так и активной включенности Израиля в современное глобальное политическое пространство почти любой наблюдатель современной израильской реальности, находящийся в России, а уж тем более в Израиле, оказывается «вовлеченным наблюдателем»,

хотя в большинстве случаев – не в строгом смысле фактической повседневной вовлеченности в анализируемые явления или процессы. Речь идет о вовлеченности скорее экзистенциальной; обдумывание как вопросов, касающихся современного Израиля в целом, так и отдельных социокультурных феноменов почти неизбежно заставляет занять позицию, отрефлексированную или же остающуюся за пределами осознанной рефлексии. Поэтому, несмотря на все наши усилия, направленные на то, чтобы в главах этой книги фактологическая составляющая была максимально надежной, аналитическая – максимально нейтральной, а субъективная и оценочная сведены к минимуму, мы постепенно пришли к выводу, что требование их полного разделения на данном этапе попросту невозможно. Более того, как и в предыдущих случаях, «экзистенциальная вовлеченность» израилеведения не является контингентной, не представляет собой, так сказать, побочный шум, который можно было бы нейтрализовать, приложив большие усилия. Наоборот: она – одна из сущностных характеристик самой дисциплины в ее современной форме. Это тем более так, если помнить о своеобразном характере российского израилеведения, не до конца избавившегося от «родимых пятен» советского прошлого (включая печально известную борьбу с сионизмом в его специфическом советском понимании), а в настоящее время сосредоточившегося на политологических исследованиях. Но если нейтрализовать эту вовлеченность невозможно, то помнить о ней, читая различные главы этой книги, необходимо.

Еще одно замечание касается методологического аспекта и стратегий объяснения. У глав этой книги нет единой методологии, так же как нет и единой аксиологии; более того, методы

различных глав часто противоположны. Однако речь не идет о методологическом эклектизме. Более полувека назад, пытаясь продумать возможности и границы применения модели «базиса и надстройки» к эмпирическим социальным и культурным явлениям, Луи Альтюссер предложил воспользоваться фрейдовским понятием «овердетерминация». Иначе говоря, согласно Альтюссеру, любое социокультурное явление, не относящееся к наиболее базисным общественным процессам, детерминировано более чем одним фактором, и эти факторы могут относиться к принципиально разным сферам. Не вдаваясь в споры о состоятельности и границах применения альтюссеровской модели, следует сказать, что она способна прояснить очень многое не только в структуре этой книги, но и в самих основах гетерогенной, а иногда и чрезвычайно разнородной израильской социокультурной реальности.

Так, например, если границы ближневосточных государств были в основном прочерчены на карте с помощью линейки и карандаша, не менее значимая общинная и религиозная структура региона формировалась на протяжении столетий, если не тысячелетий. То же самое касается и структуры собственно «еврейского» общества. Едва ли возможно понять израильскую социальную, культурную или политическую реальность, основываясь только на одном из факторов и игнорируя другой. Аналогичным образом большинство явлений и процессов, о которых пойдет речь в этой книге, являются результатом множества причин и коррелированы со множеством разнородных, взаимно не конгруэнтных, а часто и противоположно направленных факторов и процессов – социальных, культурных, религиозных, психологических и политических. Поэтому, с одной стороны, одно

и то же явление может появляться в контекстах самых разных тем, а с другой – одна и та же причина может лежать в основании явлений, на первый взгляд чрезвычайно разных. Учитывая тот факт, что речь идет о стране с небольшой территорией и традиционно быстрыми стратегиями передачи информации, эта двойственность создает несколько парадоксальный эффект высокой плотности чрезвычайно гетерогенного социокультурного пространства. Вероятно, подобное можно сказать о большинстве стран, но в Израиле этот эффект «конденсированной гетерогенности», овердетерминированной множеством разнородных факторов, ощутим особенно остро.

Изучению Израиля – его внутренней и внешней политики, экономики, социокультурных проблем и многого другого – посвящено большое число работ, написанных с самых разных, временами полярных позиций (от крайне левых до крайне правых). Израилеведение (Israeli Studies) иногда рассматривают как самостоятельный комплекс дисциплин, иногда – как часть иудаики (Jewish Studies), о чем свидетельствуют программы международных конгрессов и конференций. В Российской Федерации изучение Израиля сфокусировано в основном на исследованиях в области внешней политики, палестино-израильского конфликта, экономики и электоральных предпочтений. Академических работ, посвященных социальным проблемам, религии, этничности, идентичности, вопросам культуры и искусства, сравнительно мало. Даже судьбы бывших советских эмигрантов, уехавших в Израиль в разное время, почти не нашли отражения в российском израилеведении. Между тем изучение этих вопросов представляет не только большой академический, но в ряде случаев и значительный практический интерес, в том числе для России.

Израиль – своего рода лаборатория, в которой с особой наглядностью проявляются многие экономические, социальные и культурные проблемы, выходящие далеко за его пределы, протекают этнические и религиозные процессы, происходят разнообразные межкультурные взаимодействия. И опыт Израиля – как положительный, так и отрицательный – может быть полезен Российской Федерации.

Но не только 70 лет существования еврейского государства послужили «отправной точкой» для «собирания» этой коллективной монографии. 2020 год стал своего рода «юбилейной датой» – тридцатилетием начала «большой *алии*» – массовой эмиграции советских, а затем уже бывших советских евреев, значительная часть которых направилась в Израиль. Этот поток изменил социодемографическую структуру и этнокультурный облик Государства Израиль, а также еврейского населения стран исхода, в том числе и России. Адаптация русскоязычных иммигрантов в Израиле, их связи со странами исхода, создание транснационального сообщества, конструирование новых идентичностей и коллективной памяти – эти и другие вопросы нуждаются в дальнейшем изучении и глубоком осмыслении.

Все это побудило нас, редакторов этой книги – ведущего научного сотрудника Института востоковедения РАН Е. Носенко-Штейн и заведующего кафедрой ивритской и сравнительной литературы Хайфского университета Д. Соболева выступить инициаторами подготовки издания, посвященного проблемам языка, религии, культуры, конструирования исторической памяти и идентичностей в Израиле. Предлагаемая читателям книга изначально задумывалась как совместный российско-израильский научный проект, однако в ходе его осуществления выясни-

лось, что в России относительно немного специалистов, которые могли бы принять в нем участие. Поэтому многие ее главы написаны авторами из Израиля, США и Австралии – как русско-, так и англо- и ивритоязычными. Таким образом, эта коллективная монография стала своего рода плодом международного научного сотрудничества. В ней участвуют люди, стоящие на различных исследовательских и политических позициях, и, учитывая более общие соображения, о которых шла речь выше, редколлегия сочла возможным позволить высказать свои взгляды всем авторам, часто не разделяя их точки зрения. Так, в книге можно встретить термины «иммигранты» и «репатрианты», что отражает различные подходы к переселению евреев и их родственников из СССР и постсоветских стран в Израиль. В ряде случаев речь идет о «неевреях» в Израиле и их интеграции в общество; при всей расплывчатости и научной некорректности этого термина он отражает ряд проблем этноцентрического государства, в котором к тому же значительна роль религии.

При всем разнообразии тем, затронутых в этой коллективной монографии, в ней можно выделить два больших раздела. Первый посвящен вопросам, которые обычно воспринимаются в качестве «общеизраильских»: идентичности и коллективной памяти, языкам и религии, межкультурным взаимодействиям. В главе, написанной Г. Цукерманом (Австралия) и Г. Холцман (Израиль), рассматриваются взаимосвязи между библейским ивритом, идишем и современным ивритом, а также взаимодействия современного иврита и религии в контексте конструирования гражданской идентичности в Израиле на протяжении XX – начала XXI в.

В определенной мере продолжая проблематику, поднятую в первой главе этой книги, А. Полян (Россия) рассматривает

преподавание иврита в СССР и современной России. Основной тезис автора заключается в том, что под «преподаванием иврита» подразумеваются несколько смежных процессов. Изучаются разные изводы языка, в разных аудиториях и с разной целью: от декларации своей этнокультурной принадлежности до умения перехватывать сообщения израильской армии, от подготовки к репатриации в Израиль до возможности прочитать Библию в оригинале. А. Полян анализирует основные идеологические подходы к преподаванию иврита и их практические последствия, рассматривает перспективы иврита в качестве языка еврейской культуры в современной России.

Д. Марьясис (Россия) анализирует роль культуры в создании инновационной экономики Израиля – страны, ставшей одним из самых ярких примеров успешного построения такой экономики. Автор рассматривает истоки и особенности современной культуры израильских инноваций.

В главе, написанной А. Фельдман (Израиль), рассматриваются новые религиозные практики, получившие распространение в современном Израиле и связанные, прежде всего, с надеждами на улучшение здоровья, повышение благосостояния и т. п. без существенных затрат или изменения образа жизни. Автор обращает внимание на то, что некоторые лидеры религиозных движений, не оформленных институционально, умело пользуются подобными ситуациями ради усиления собственного политического влияния и получения финансовых выгод. Называя их «религиозными предпринимателями», исследовательница отмечает, что они контролируют различные почитаемые израильскими евреями места (гробницы мудрецов и законоучителей и др.), предлагая, таким образом, верящим в чудеса людям легкие пути решения их проблем.

Авторитетный израильский социолог С. Лисица, чьи работы хорошо известны и в России, анализирует возможную корреляцию контактов израильских евреев и арабов в социальных сетях с социальной дистанцией между этими группами. Исследовательница приходит к выводу, что частота он-лайн контактов может положительно повлиять на сокращение социальной дистанции между евреями и арабами, а влияние политических взглядов на социальную дистанцию частично опосредуется контактами в социальных сетях и может иметь решающее значение для предотвращения эскалации конфликта между этими группами.

Второй раздел книги включает в себя тексты о различных аспектах адаптации и интеграции русскоязычных иммигрантов в Израиле и их связях с бывшими соотечественниками, а также о культуре и трансформации их идентичности.

Л. Ременник (Израиль) и А. Прашицкая (Израиль) отмечают, что большинство бывших советских евреев, членов их семей, а также потомков смешанных браков прибыли в Израиль, где религия играет значительную роль во многих сферах жизни, будучи либо атеистами, либо людьми светскими. Основываясь на результатах опроса, проведенного среди иммигрантов 1990-х, авторы делают вывод, что за годы жизни в новой стране большинство респондентов приобщились к символическим и практическим аспектам еврейских традиций, принятых в Израиле (отмечают основные религиозные праздники), в том числе в гибридных (русско-израильских) формах, многие интересуются еврейской историей и культурой. Эти формы поведения Л. Ременник и А. Прашицкая расценивают как проявление социальной адаптации и стремления включиться в принимающее общество, а не как признак усиления религиозности. Взгляды же

респондентов на отношения религии и государства в Израиле, по мнению авторов, отражают особенности их личного статуса в еврейском сообществе и различаются у «галахических» евреев, потомков смешанных браков и «неевреев».

Отчасти продолжая эту тему, А. Хаскин (Израиль) делает попытку рассмотреть вызывающую много споров проблему адаптации в Израиле тех русскоязычных иммигрантов, которые не считаются евреями согласно установлениям современного иудаизма и израильскому законодательству. Она остро стоит в стране, где религия не отделена от государства и религиозные институты, в первую очередь ортодоксальные, играют значительную роль в жизни общества. Подобная ситуация не раз давала и дает повод упрекать Израиль в отсутствии или недостатке демократии, хотя специфика еврейства как этноконфессионального сообщества объясняет некоторые спорные моменты. Автор обращает особое внимание на положение тех, кто определяется им как «русскоязычные неевреи» и кто прибыл в страну в рамках массовой иммиграции из бывшего СССР в конце XX – начале XXI в., анализирует некоторые аспекты их социальной интеграции и формирования идентичности, в том числе в результате прохождения *гиюра* (обряда обращения в иудаизм).

Один из важных аспектов жизни новоприбывших в Израиле – их связи со странами исхода. Глава, написанная Е. Якимовой (Россия), посвящена рассмотрению общинных структур выходцев из стран Балтии в Израиле, анализу деятельности ключевых организаций евреев Латвии, Литвы и Эстонии, основным этапам их формирования. Автор также исследует проблемы, которые выходцы из этих стран считают важными в отношениях с Прибалтийскими республиками. Особое внимание уделяется вопросу

сохранения двойного гражданства, что, по мнению автора, является элементом проявления их двойной лояльности в отношении Израиля и стран исхода.

Е. Носенко-Штейн (Россия) обращается к почти не изученной в российской науке проблеме социокультурной адаптации в Израиле людей с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ). Автор приводит обширный статистический материал относительно положения таких людей в этой стране. Опираясь на собственный полевой материал (устные истории людей с нарушениями зрения), исследовательница анализирует основные проблемы трудоустройства русскоязычных иммигрантов с нарушениями зрения в Израиле – проблемы, которые до конца не решены во всем мире, включая страны «глобального Севера».

Глава, написанная Л. Дашевской (Израиль, США), обращена к творчеству израильских художников – выходцев из бывшего СССР. В 2011 г. пятеро из них объединились в группу под названием «Новый Барбизон», и автор рассматривает основные этапы формирования этой группы, а также особенности искусства художников, ее составляющих, и их связи с советской, российской и израильской живописью.

Некоторые промежуточные итоги подведены в заключении, написанном составителями и соредакторами этой книги.

Денис Соболев, Елена Носенко-Штейн

Часть 1. Языки, социальные практики, межкультурные взаимодействия

Глава 1
Language, Religion and Nationhood in 20th-Century Israel*
Язык, религия и гражданство в Израиле в XX в.**

The emergence of *Israeli*, misleadingly known as 'Modern Hebrew'

Hebrew was spoken after the so-called conquest of Canaan (*c*. thirteenth century BC). Following a gradual decline it ceased to be spoken by the second century AD. The Bar-Kokhba Revolt against the Romans in Judaea in AD 132–5 marks the symbolic end of the period of spoken Hebrew. For more than 1700 years thereafter, Hebrew was comatose, a *sleeping beauty*. It served as a liturgical and literary language, and occasionally a *lingua franca* for Jews of the Diaspora, but not as a mother tongue.

The formation of the revival language known as 'Israeli Hebrew' (henceforth *Israeli*, see Zuckermann, 1999, 2005a-b) was facilitated at the end of the nineteenth century by Eliezer Ben-Yehuda (1858–1922,

* *Ghil'ad Zuckermann and Gitit Holzman*
** *Гилад Цукерман, Гитит Холцман*

the most famous Hebrew revivalist), school teachers, authors, and other intellectuals to further the Zionist cause. Earlier, during the *Haskalah* (enlightenment) period of the 1770s – 1880s, writers such as Méndele Móykher-Sfórim (originally Shalom Abramowitsch) produced works and neologisms that eventually contributed to Israeli. However, it was not until the beginning of the twentieth century that the language was first spoken.

During the past century, Israeli has become the official language of Israel, acting as the primary mode of communication throughout all state and local institutions and in all domains of public and private life. Israeli is currently one of the 1+0.5+0.5 official languages of the State of Israel (established in 1948), with Arabic and English being *de facto* but not *de jure* official languages. Israeli is spoken to varying degrees of fluency by more than 9 million Israeli citizens; it is a mother tongue for most Israeli Jews (whose total number is approximately 6.75 million), and a second language for Israeli Muslims (Arabic-speakers), Christians (e.g. Russian and Arabic-speakers), Druze (Arabic-speakers), among others.

A language is a col-*lect*-ion, an abstract ensemble of lects. It is more like a species than an organism (Zuckermann, 2020). 'Linguistic change is inadvertent, a consequence of 'imperfect replication' in the interactions of individual speakers as they adapt their communicative strategies to one another or to new needs' (Mufwene 2001, 11). Still, linguists attempt to generalize about communal languages, and, in fact, the genetic classification of Israeli has preoccupied scholars since the beginning of the twentieth century. The still *regnant* traditional view suggests that it is Semitic: (Biblical/Mishnaic) Hebrew revived (e.g. Rabin, 1974). Educators, scholars and politicians have propagated this view.

Horvath and Wexler (1997) do propose a linguistic programme that reacts against revivalism. Considering Israeli as Indo-European,

they argue that it is Yiddish *relexified* (Yiddish with Hebrew vocabulary). However, our own hypothesis – which is neither anti-revivalist nor mono-parental – rejects relexification and suggests a new theory of Israeli genesis: hybridization. Wexler (1990) defines the process by which 'the German and Slavic vocabulary of Yiddish was replaced by Hebrew components' (according to Wexler, ultimately leading to the creation of Israeli, our term) as relexification (ibid., 4). Horvath & Wexler (1997) claim that an Israeli-speaker actually speaks Yiddish but instead of using Yiddish words, they use Hebrew words. Their reasoning is that almost all creators of Israeli were native Yiddish-speakers (many of them also spoke Russian or Polish). Wexler and Horvath's relexification – as opposed to traditional relexification – can also import grammatical features, which is how they explain the Semitic verbal conjugation system of Israeli.

Already in 1928, Gotthelf Bergsträsser (1928, 47) referred to the language that he heard in Israel as follows: ein Hebräisch, das in Wirklichkeit eine europäische Sprache in durchsichtiger hebräischer Verkleidung ist, mit gemeineuropäischen Zügen und einzelsprachlichen Besonderheiten, aber nur ganz äußerlich hebräischem Character.

A Hebrew, which in reality is a European language in transparent Hebrew disguise, with Standard Average European characteristics and peculiarities of specific European languages, but only totally external Hebrew character.

Our multi-parental perspective allows a novel approach to analysing the grammar of Israeli. It challenges the four existing 'Modern Hebrew' grammars published in English: Berman and Bolozky (1978), Glinert (1989), Schwarzwald (2001), and Coffin and Bolozky (2005).

The Stammbaum Model vs our Congruence Principle Approach

The *Stammbaum* (family tree) model insists that *every* language has only one parent. The reality of linguistic genesis, however, is far more complex. It might well be the case that 'each language has a single parent' '*in the normal course of linguistic evolution*' (Dixon 1997, 11–13) but not in the case of a new hybrid language resulting from 'semi-engineering'. Thus, the comparative historical methodology, which we often rely on cannot explain the intricate genesis of Israeli. However, an important principle which casts light on the complex genesis of Israeli is the *Congruence Principle* (cf. Zuckermann, 2003, 2009, 2020):

The more contributing languages a features exists in,
the more likely it is to persist in the emerging tongue
(inadvertently, regardless of whether or not the revivalists want that).

The formation of Israeli was not the result of language contact between Hebrew and a prestigious, powerful superstratum such as English. Rather, Israeli had two primary contributors: Yiddish and Hebrew. Had the revivalists of Israeli been Arabic-speaking Jews (e.g. from Morocco), Israeli would have been a totally different language – both genetically and typologically, it would have been much more Semitic. The impact of the founder population on Israeli is incomparable with that of later immigrants.

Harrison *et al.* discuss the 'Founder Effect' in biology and human evolution, and Mufwene applies it to linguistics. We propose the following Founder Principle in the context of Israeli:

Yiddish is a primary contributor to Israeli because it was the mother tongue of the vast majority of revivalists and first pioneers in *Eretz Yisrael* ('Land of Israel', Palestine) at the *critical period* of the beginning of Israeli.

The Founder Principle works because by the time later immigrants came to Israel, Israeli had already consolidated the fundamental parts of its grammar. Thus, Moroccan Jews arriving in Israel in the 1950s had to learn a fully-fledged language. Initially, they developed their own variety of Israeli but ultimately the influence of their mother tongue was relatively negligible.

A new approach to the genesis of Israeli

The ultimate question is whether or not it is possible to bring an unspoken language back to life – without the occurrence of *cross-fertilization* with the revivalists' mother tongue (s). The advantage of our balanced, multiple causation approach is that it recognizes within Israeli the continuity not only of liturgical Hebrew, but also of the mother tongue (s) of the founder generation (mostly Yiddish). Such shift in perspective facilitates a new era in Israeli linguistics. As a result, existing publications will have to be re-examined and revised as they have assumed that Israeli is the same as Hebrew. Israeli should be linguistically categorized along with other revival languages rather than as a member of the Semitic language family. The syncretic nature of Israeli has important theoretical implications for historical linguistics, sociolinguistics, language contact, language planning and engineering, revival/survival, linguistic genetics and typology, creolistics, and mixed languages. We argue that genetic affiliation – at least in the case of semi-engineered ('semi-' because the impact

of the revivalists' mother tongues was often subconscious), 'non-genetic' languages (cf. Thomason and Kaufman, Language contact) – is not discrete but, rather, a continuous line. Thus, for example, a language can be 40% Hebrew, 40% Yiddish, 10% Polish, 10% Russian, 10% English, 7% Arabic, 5% German, 5% Judaeo-Spanish, and so forth. At this point, the Congruence Principle comes in useful. By acknowledging the possibility of overlapping, multiple contributors, it weakens the Family Tree model in historical linguistics, which might imply that every language has only one parent. The Congruence Principle casts light on the complex genesis of Israeli, and explains why the sum of the figures above can – and usually does – amount to more than 100%. One of the practical implications of this paper is that universities, as well as primary and secondary schools, should employ a clear-cut distinction between Israeli and Hebrew. Studying Yiddish should be an available option, if not a requirement, for students of Israeli linguistics. As it stands, languages such as Aramaic and Akkadian are obligatory, whereas Yiddish, whose impact on Israeli was far more significant, is overlooked. Indeed, when one revives a language, one should expect to end up with a hybrid.

There are people who believe that language consists only of 'nouns and sounds' (see Wertheim, Ideologies, for an account of such perceptions in the Tatar language). Form – rather than pattern – is more visible and thus more accessible to the unsophisticated language analyst. Zuckermann (2009, 2020) shows that the (often invisible) productivity, semantics, and mindset of the allegedly 'completely Hebrew' verb-template system of Israeli actually reflects European languages.

But our work is not restricted to typology; it also aims to comprehensively rewrite the history of the genesis of Israel's main

language. There has never been any serious research analysing unedited diaries, personal letters, and session protocols of first *kibbutzim* and *moshavim* (different types of Jewish Israeli communities). Such research could give us a crucial, albeit indirect (recordings would have been much better) testimony about the revivalists' language, the input on which the first native Israeli speakers based their new language. Or (2016) is a good start though.

The multifaceted function of the Hebrew vocabulary within Israeli

The basic vocabulary of Israeli is indeed mainly Semitic. However, whilst contemporary Israeli draws heavily on ancient Hebrew, it most commonly imposes modern meaning over Biblical words. One of the problems facing those attempting to reclaim Hebrew as the national language of the envisioned State of Israel was that of Hebrew lexical voids. The revivalists attempted to use mainly internal sources of lexical enrichment were faced with a paucity of roots. They changed the meanings of obsolete Hebrew terms to fit the modern world. This infusion often entailed the secularization of religious terms. This linguistic phenomenon reflects continuous tension between religious tradition and secular culture in modern Israel.

Yadin and Zuckermann (2010) demonstrate the success of Zionism in deifying the Israeli State by shrewdly employing divine Hebrew terms and turning them into signifiers for nationalist referents. For example, Biblical Hebrew *mishkån* meant both 'dwelling-place' and 'Tabernacle of the Congregation' (where Moses kept the Ark in the wilderness) and 'inner sanctum' (known as *'ohel mo'ed*). Israeli

mishkán haknéset, however, refers to 'the Knesset (Israeli Parliament) building.' Translating *mishkán haknéset* as 'The Knesset Building' (as on the official Knesset website) is lacking. The word *mishkán* is loaded with holiness and evokes sanctity (cf. sanctuary), as if Members of Knesset (cf. MPs) were, at the very least, angels or seraphim. Another example, not mentioned by Yadin and Zuckermann (2010), is *mékhes*: Whereas in the Hebrew Bible *mékhes* was a tribute to God (e.g. Numbers 31:37), in Israeli it is 'customs' paid to the State. Biblical Hebrew *millu'im* refers to 'the days following the dedication of the Tabernacle but prior to the priests' inauguration' – see Leviticus 8:33: «You shall not go outside the entrance of the Tent of Meeting for seven days, until the day that your period of ordination *millu'im* is completed». The term also appears as modifying the sacrifices offered as part of the inauguration ritual: «the ram of ordination *millu'im*» (Leviticus 8:22) and «the bread that is in the basket of ordination» (Leviticus 8:31). The precise meaning of *millu'im* in this context is a matter of controversy among Bible scholars, but the root *m.l.'* means 'fill' and it is this meaning that generates the Israeli appropriation of the word to refer to 'supplemental/reserve military service'. Thus, one's days of *miluím* are no longer served at the Tabernacle but in reserve duty.

Mishkån, *mékhes* and *millu'im* are but three examples of secularization manifested as superseding/supersession. For example, priestly service gives way to reserve duty (*miluím*). Though the modern concepts replace the ancient, they do so as heirs that are still somehow anchored in the Old Testament, or at least as 'natural' or 'organic' outgrowths of earlier Jewish strata. This sense of a natural – almost inevitable – development is itself an expression of the ideological hegemony of Zionism. But for Israeli speakers

the radical nature of the semantic change is no longer visible. The new meanings do not represent an antagonistic or revolutionary break with their ancient predecessors. The potentially problematic return to the religious strata of Hebrew is overcome by assimilating the pre-modern meanings into Israeli, subsuming the earlier under the later. The State is the new God!

In line with the prediction made by the Kabbalah-scholar Gershom Scholem in a letter to Franz Rosenzweig (cf. 1990), some ultra-orthodox Jews have tried to launch a 'lexical vendetta': using secularized Biblical – as well as Mishnaic and Kabbalistic – terms like 'dormant agents', as a shortcut to religious concepts, thus trying to convince secular Jews to go back to their religious roots (Zuckermann, 2020).

The religious stance of Hebrew in Jewish and Israeli culture

Hebrew has been traditionally perceived as a sacred tongue, being the language of the Torah, of the prophets, and indeed of God himself, serving as his means of creating the universe and communicating with his creatures. The seemingly secular Israeli culture has allegedly detached itself from this concept, using Hebrew lexis in mundane context. However, it seems that the religious genes still function within this culture, preventing scholars and laymen alike to acknowledge the Semito-European hybrid character of Israeli.

The Zionist movement was supposedly a secular, anti-religious movement. Nevertheless, looking at the unique position of Hebrew language within Zionism, it seems it has actually shifted from worship of one God to worshiping the concept of one language.

Holzman (2016) explained that there are several religious elements in the way Israeli scholars and laymen alike consider Hebrew:

(1) Hebrew and Israeli are considered to be one and the same. Scholars persistently ignore fundamental differences between Hebrew and Israeli even when their own studies reflect the major gap between these languages, asserting they must be considered as one language (cf. Ben-Hayyim 1992, Rabin 1999) This is equivalent to the monotheistic belief in one single Deity.

(2) Israelis are taught by the education system as well as by official media that they better adhere to Hebrew grammatical rules. Irrational, ideological enforcement of Hebrew grammar on Israeli language is equivalent to ideological enforcement of religious commandments (mitzvoth) on Jewish people by religious leadership;

(3) Academics and political figures have established the Academy of the Hebrew Language, an authoritative institution aims at setting bindings rules for the oral and written Hebrew language. This is equivalent to the concept that Jews are supposed to be controlled by authoritative religious administration;

(4) The revival of Hebrew is often depicted as a miracle by scholars, linguists and even by the Academy of the Hebrew Language (cf. Karmi, One Language, 268–277). This is equivalent to Biblical belief in divine miracles. The fact of the matter is that all those depicting Hebrew revival as a miracle are driven to do so as they refrain of acknowledging reality, namely it is not Hebrew that was revived and is in daily use, but rather the beautiful hybrid, Israeli.

The Mutual Intelligibility Assumption vs our 'Translate the Bible to Israeli' Approach

These semi-conscious religious assumptions results in a harmful myth, namely *The Mutual Intelligibility Assumption.* The Mutual Intelligibility Myth posits that Israeli is Hebrew because an Israeli speaker can understand Biblical Hebrew. The reason Israelis can be expected to understand the Book of Isaiah – albeit with difficulties – is because they study the Hebrew Bible at school for eleven years, rather than because it is familiar to them from their daily conversation. But the truth is that Israelis read the Hebrew Bible as if it were Israeli, and thus often misunderstand it. There are hundreds of examples of Hebrew-Israeli *faux amis* (false friends), Hebrew words that are frequently misunderstood by Israeli speakers, and we must keep in mind that the Bible contains only 8000 different words (Cohen, 2008).

Let us look at some examples:

- חֲסַר-לֵב (pronounced in Israeli as *khasár lev*) (a few references in the book of Proverbs) is 'stupid', not 'cruel' – since in Hebrew the heart is where thoughts are placed, not feelings. 'Cruel' is how Israeli speakers would understand it.
- דֵּעָה (pronounced in Israeli as *deá*) (e.g. Isaiah 11:9) is objective, not subjective knowledge, the latter sense being how Israeli speakers would understand it.
- בָּטְנִים **(pronounced in Israeli as** *botním*) (Genesis 43:11) is a type of fruit, but certainly not the Israeli 'peanuts'.
- צְלִיל **(pronounced in Israeli as** *tslil*) (Judges 7:13) is 'bread' rather than 'sound', the latter sense being how Israeli speakers would understand it.

- פֶּסַח **(pronounced in Israeli as** *pésakh*) (e.g. Exodus 12:11) is ‘ [divine] protection’ rather than ‘pass over’ (see Passover), as misunderstood by Rashi.

The available examples of misunderstanding the Hebrew Bible by Israelis are not only lexical: Generally speaking, Israelis are usually incapable of recognizing moods and aspects of Biblical Hebrew. The Hebrew Bible should be – and has been – translated into Israeli – see *Tanakh Ram* (Ahuvia, Tanakh Ram). Israeli children are told that the Old Testament was written in their mother tongue. In other words, in Israeli primary schools, Hebrew and the mother tongue are, axiomatically, the very same. Thus, one cannot expect Israelis to easily accept the idea that the two languages might be genetically different. In English terms, it is as if someone were trying to tell a native English-speaker that their mother tongue is not the same as Shakespeare’s. Between Shakespeare and the current native speaker of English there has been a continuous chain of native speakers. Between the biblical Isaiah and contemporary Israelis there has been no such chain: Jews have had many mother tongues other than Hebrew.

It appears as though Eliezer Ben-Yehuda would have liked to have cancelled the heritage of the Diaspora and would have been most content had Israelis spoken Biblical Hebrew. Had Hebrew revival could have actually taken place, it speakers would have spoken ancient Hebrew, thus bypassing more than 2000 years of natural development.

Crucial Importance of Observing the Gap between Hebrew and Israeli

In the public debate in Israel on the status of the territories captured by the Israel Defence Forces in 1967, it is frequently claimed that the state's claim to them is based on the biblical description of the connection of the Jews to these lands. Examination of what the Bible says regarding that famous divine promise leads to surprising conclusions as to what degree, if any, the text can establish a connection between the political entity called «the people of Israel» and the geographic region known as «the Land of Israel.»

The issue of the borders of the Promised Land and the essence of the divine promise is examined in depth by Nili Wazana in her 2008 book *All the Boundaries of the Land*. Her research shows that in the Bible there are various descriptions of these borders, which are unclear and sometimes contradictory. Wazana states that efforts to delineate the actual borders of the land run into unsolvable problems, and any attempt to draw a detailed map based on them reveals that they are not real border descriptions at all. Wazana calls our attention to the various descriptions of the Promised Land that mention monumental geographical elements – seas, mountains, large rivers and deserts. These sites were not selected due to their specific locations like the border with Egypt, Lebanon or Mesopotamia. On the contrary, they are mentioned because in the ancient world these were perceived as «representing the cosmos and defining its boundaries,» beyond which lie untamed areas that are mysterious, chaotic and dangerous. In other words, unlike Star Trek's Captain Kirk, who sails among the stars and strives «to boldly go where no man has gone before,» the essence of the divine promise is to give certainty

and assurance to people that they are safely within the boundaries of the known universe, which is familiar, orderly, civilized and protected. Wazana shows that the expressions describing the Promised Land are no more than a reflection of the borders of the empire of the Assyrian kings. Ancient documents delineating these borders also mention seas, rivers, mountains and deserts, mostly the same sites noted in the biblical text, and their purpose is to glorify the kings and confirm the claim that their domain is congruent to the borders of Terra Cognita – the known world – of ancient times.

The reason that the borders in the divine promise are mistakenly read as real borders is the distance between the language of the Bible and the language spoken today in Israel. The demarcation of the borders of the Promised Land is a spatial merism, an expression that describes a whole by referring to its poles. When it is written, «In the beginning God created Heaven and Earth,» this doesn't refer to the creation of the skies and the land alone, but to the entirety of the universe located between these two extremes.

Accordingly, the mention of liminal sites like mountains, seas and rivers in the borders of the divine promise means that the whole populated land was given to the people of Israel. Indeed, reading biblical language through the prism of Israeli Hebrew and in accordance with the contemporary reality blocks our understanding of the position expressed in the Bible regarding the pivotal relationship between the people of Israel and the Land of Israel. In fact, the Bible recognizes the legitimate existence of the Jewish people outside the country's borders. On the other hand, the Bible accepts the fact that the Land of Israel is populated by various peoples, and recognizes the rights of the Philistines, the Moabites, the Ammonites and others to live in the area alongside Israel and to maintain sovereign, independent regimes.

After a short and stormy visit to the Land of Israel, Rabbi Nahman of Bratslav would say, «Everywhere I go, I am going to the Land of Israel.» It was his poetic way of expressing the fact that the connection between the Jewish people and the Land of Israel isn't dependent on being in any defined geographic location, and certainly not on applying Israeli sovereignty to it.

Hebrew and Yiddish, Revival and Survival

Any credible answer to the enigma of Israeli requires an exhaustive study of the manifold influence of Yiddish. At the beginning of the twentieth century, Yiddish and Hebrew were rivals to become the language of the future Jewish State. At first sight, it appears that Hebrew has won and that, after the Holocaust, Yiddish was destined to be spoken almost exclusively by ultra-Orthodox Jews and some eccentric academics. Yet, closer scrutiny challenges this perception. The victorious Hebrew may, after all, be partly Yiddish at heart. In other words, Yiddish survives beneath Israeli phonetics, phonology, discourse, syntax, semantics, lexis, and even morphology, although traditional and institutional linguists have been most reluctant to admit it.

Israeli scholars and public figures are trying to impose Hebrew grammar on Israelis' speech thus ignoring the fact that Israeli has its own grammar, which is very different from that of Hebrew.

The linguist Menahem Zevi Kaddari has criticized young Israeli author Etgar Keret for using a 'thin language' – as opposed to Shmuel Yosef Agnon. Kaddari compares Keret to Agnon as if they wrote in two different registers of the same language. But whilst Agnon attempts to write in (Mishnaic) Hebrew, which is obviously not his mother

tongue (Yiddish), Keret writes authentically in his native Israeli. Israelis are not less intelligent than their ancestors. Their language is not thin and their vocabulary not poor, just different. Educators imposing Hebrew grammar on Israelis' speech ignore the fact that Israeli has its own internal logic.

We propose that the language spoken in Israel today is a beautiful hybrid, marvellously demonstrating multiple causation throughout its genetics and typology. Whatever we choose to call it – Israeli, Reclaimed Hebrew, (Spoken) Israeli Hebrew, Modern Hebrew, Contemporary Hebrew, Hebrew, Jewish etc. – we should acknowledge and celebrate its complexity.

We cannot argue that *every* revived language *must* be hybridic. But given that the Hebrew revivalists, who wished to speak *pure Hebrew*, failed in their purism, it is simply hard to imagine more successful revival attempts. It would be hard to compete with the Hebrew revival for the following two components: (1) the remarkable strength of the revivalists' motivation, zealousness, Hebrew consciousness, and centuries of 'next year in Jerusalem' ideology, and (2) the extensive documentation of Hebrew (as opposed to, say, 'sleeping' (i.e. 'dead') Australian Aboriginal languages). At the very least, this should make linguists refrain from referring to Israeli as a case of complete language revival. We believe that Israeli does include numerous Hebrew elements resulting from a *conscious* revival but also numerous pervasive linguistic features deriving from a *subconscious* survival of the revivalists' mother tongues, e.g. Yiddish. Looking at it positively, from a Jungian psychological perspective, we see this conscious cum subconscious process resulting in hybrid vigour.

This paper contributes towards recognizing that the revival of a no-longer spoken language is unlikely without cross-fertilization from

the revivalists' mother tongue (s) and towards understanding Israeli as a hybridic language. In Israeli the impact of Yiddish and other European languages is apparent in *all* the components of the language but usually in *patterns* rather than in forms. Moreover, Israeli demonstrates a split between morphology and phonology. Whereas most Israeli morphological forms, e.g. discontinuously-conjugated verbs, are Hebrew, the phonetics and phonology of Israeli – including the pronunciation of these Hebrew forms – are European (Zuckermann, 2005a, 2020).

The Hebrew revivalists' attempt to deny their European roots, negate diasporism and avoid hybridity – has failed. Thus, the study of Israeli offers a perspicacious insight into the dynamics between language and culture in general, and in particular into the role of language as a source of collective self-perception. We maintain that Israeli is a Eurasian (Semito-European) hybrid language: both Afro-Asiatic and Indo-European. Whatever we choose to call it, we should acknowledge its complexity. When one revives a language, one should expect to end up with a hybrid.

One of the surreal observations of this paper is that *revival* of one language does not necessarily result in the death of another, but rather in its *survival*. Although it might initially appear that the victory of 'Hebrew' over Yiddish (as the national language of the Jewish people) condemned Yiddish to be spoken almost exclusively by Orthodox Jews, this paper suggests that much of the victorious 'Hebrew' is indeed Yiddish.

References

Ahuvia, Avraham, 2010. *Tanakh Ram: The Biblical Text in Modern Hebrew*, vol 1: Tora, edited by Rafi Moses. Herzelia: Ram; Tel Aviv: Yediot Aharonot-Sifrey Hemed. (Israeli).

Ben-Hayyim Ze'ev, 1992. Ha-Achdut Ha-Historit shel Ha-Lashon HaIvrit Vechalukata letkufot – Keizad? (The Historical Unity of Hebrew Language and its division into periods). *The Struggle For a Language.* Pp. 3–25. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language. (Israeli).

Bergsträsser, Gotthelf, 1928. *Einführung in die semitischen Sprachen: Sprachproben und Grammatische Skizzen*. Ismaning: Max Hueber.

Berman, Ruth A. & Shmuel Bolozky, 1978. *Modern Hebrew Structure*. Tel Aviv: University Publishing Projects.

Coffin, Edna A. & Shmuel Bolozky, 2005. *A Reference Grammar of Modern Hebrew*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, Haim, 2008. Od «Re'im Lo Ne'emanim» [More «faux amis»: Meanings of common Modern Hebrew Words that originated by Mistkake]. *Mech'karim Belashon [Linguistic studies]* 11–12. Pp. 173–197. (Israeli).

Dixon, R.M. W., 1997. *The Rise and Fall of Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Glinert, Lewis, 1989. *The Grammar of Modern Hebrew*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harrison, Geoffrey A., James M. Tanner, David R. Pilbeam & Paul T. Baker, 1988. *Human Biology: An Introduction to Human Evolution, Variation, Growth, and Adaptability*. Oxford: Oxford University Press.

Holzman, Gitit, 2016. Ha-Ivrit, Achat Eloheinu (Hebrew Languague, Our one and only Deity). *Hazira Haleshonit,* Online Journal, 17 May 2016. (Israeli).

Horvath, Julia & Paul Wexler (eds), 1997. *Relexification in Creole and Non-Creole Languages – With Special Attention to Haitian Creole, Modern Hebrew, Romani, and Rumanian* (Mediterranean Language and Culture Monograph Series, vol. xiii). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Kadari, M. T., 2004. *About the Hebrew Language-Introduction*. Tel Aviv: The Open University. (Israeli).

Karmi, Shlomo, 1997. *Am Ehad Ve-Safa Ahat [One People One Language: The Revival of the Hebrew Language in an in an Interdisciplinary Perspective]*. Ra'anana: Misrad Ha-Bitachon. (Israeli).

Mufwene, Salikoko S., 2001. *The Ecology of Language Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Or, Iair G., 2016. *borím signón ledór. haemunót vehaideológyot shel metakhnenéy halashón haivrít beérets israél (Creating a Style for a Generation: The beliefs and Ideologies of Hebrew Language Planners)*. Tel Aviv: Ov. (Israeli).

Rabin, Chaim, 1974. 'halashón haivrít bat yaménu' [Contemporary Hebrew]. *haentsiklopédya haivrít (Hebrew Encyclopaedia),* XXVI, 660–4. (Israeli).

Rabin, Chaim, 1999. Ma Hayta Techiat Ha-Lashon Ha-Ivrit (What was the revival of Hebrew Language). *Linguistic Studies, Collected Papers in Hebrew and Semitic Languages*. Pp. 359–376. Jerusalem: The Bialik Institute. (Israeli).

Scholem, Gershom & Wiskind, Ora, 1990. On Our Language: A Confession. History and Memory, Vol. 2, №2 (1990). Pp. 97–99.

Schwarzwald, Ora, 2001. *Modern Hebrew*. Munich: Lincom Europa.

Thomason, Sarah G. & Terrence Kaufman, 1988. *Language contact, creolization, and genetic linguistics*. Berkeley: University of California Press.

Wazana, Nili, 2008. *All the Boundaries of the Land [Kol Gevulot Aretz]*. Yerushalaim: Mosad Bialik. (Israeli).

Wertheim, Suzanne, 2003. Language Ideologies and the «Purification» of Post-Soviet Tatar. *Ab Imperio* 1, 347–69.

Wexler, Paul, 1990. *The Schizoid Nature of Modern Hebrew: A Slavic Language in Search of a Semitic Past*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Yadin, Azzan & Ghil'ad Zuckermann, 2010. Blorít: Pagans' Mohawk or Sabras' Forelock?: Ideologically Manipulative Secularization of Hebrew Terms in Socialist Zionist Israeli. In Tope Omoniyi (ed.), *The Sociology of Language and Religion: Change, Conflict and Accommodation.* Pp. 84–125. London and New York: Palgrave Macmillan.

Zuckermann, Ghil'ad, 1999. Review Article of: Nakdimon Shabbethay Doniach and Ahuvia Kahane (eds), The Oxford English-Hebrew Dictionary. Oxford and New York: Oxford University Press, 1998. International Journal of Lexicography 12. Pp. 325–346.

Zuckermann, Ghil'ad, 2003. Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew. Houndmills: Palgrave Macmillan.

Zuckermann, Ghil'ad, 2005a. Abba, why was Professor Higgins trying to teach Eliza to speak like our cleaning lady?: Mizrahim, Ashkenazim, prescriptivism and the real sounds of the Israeli language. Australian Journal of Jewish Studies 19. Pp. 210–31.

Zuckermann, Ghil'ad. 2005b. 'Phono-Semantiche Abgleichung', pp. 223–267 of Stefan Langer & Daniel Schnorbusch (eds), *Semantik im Lexikon*. Tübingen: Gunter Narr.

Zuckermann, Ghil‘ad, 2008. *Israelít safá yafá [Israeli, a Beautiful Language: Hebrew as Myth]*. Tel Aviv: Am Oved. (Israeli).

Zuckermann, Ghil‘ad, 2009. Hybridity versus Revivability: Multiple Causation, Forms and Patterns. *Journal of Language Contact, Varia* 2. Pp. 40–67.

Zuckermann, Ghil‘ad, 2020. *Revivalistics: From the Genesis of Israeli to Language Reclamation in Australia and Beyond*. New York: Oxford University Press.

Глава 2
Преподавание и изучение иврита в СССР и современной России*[1]
Teaching and Learning Hebrew in the USSR and Contemporary Russia*

В современной России при довольно низком уровне антисемитизма есть определенный интерес и к еврейству, и к Израилю, однако об израильской истории и культуре российское общество знает сравнительно мало. На русский язык переведены произведения двух-трех десятков израильских писателей (Ш. Й. Агнон, А. Оз, Э. Кишон, Б. Таммуз, А. Аппельфельд, А. Б. Иегошуа, Д. Шахар, Д. Гроссман, М. Шалев, Г. Альмагор, Э. Керет, О. Кастель-Блум, Й. Блум, И. Кацир, С. Шило и др.), иногда организуются показы израильских фильмов и мультипликации (с переводом), выступления израильских музыкантов и спектакли израильских театров, однако нельзя сказать,

* *Александра Полян*
** *Alexandra Polyan*

[1] Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 19-18-00429, ИЯз РАН). Автор благодарит Е. Э. Носенко-Штейн за всестороннюю помощь в написании этой главы; М. А. Членова, С. Г. Парижского, Л. М. Дрейера, Р. Заславски, З. Гейзеля и Б. Лидски, согласившихся дать автору интервью, С. Б. Ямпольскую, любезно предоставившую автору текст своей неопубликованной магистерской диссертации, Ш. Резника, Е.Г. Пескина и В. А. Дымшица – за консультации и библиографические рекомендации. М. А. Членов и В. А. Дымшиц также любезно согласились прочесть черновик данной главы, автор благодарит их за критику и рекомендации.

что литература, кинематограф и другие грани культуры Израиля популярны и хорошо известны в России. Более того, эти темы остаются маргинальными и для российских исследователей: регулярно выходят работы об экономике Израиля и отношениях Израиля с другими странами, но не о культуре.

Исключением на общем фоне оказывается изучение иврита. В этот процесс были вовлечены десятки тысяч людей в СССР – и он продолжает оставаться популярным в постсоветской России.

На самом деле под «изучением иврита» подразумеваются несколько разных процессов, что мы и планируем показать. Речь идет о разных группах изучающих, которые ставили перед собой совершенно разные цели, и о разных предметах изучения.

Традиция изучения современного иврита в России насчитывает, видимо, чуть более ста лет: в начале XX века появились первые учебники современного (по тогдашним меркам) иврита, который только входил в обиход в качестве разговорного языка в Палестине, и началась специальная языковая подготовка людей, желающих уехать в Палестину. Традиция изучения древнееврейского (библейского иврита) – существенно старше. Важно отметить, что речь идет, в сущности, о двух традициях: о традиции изучения древнееврейского языка в еврейской среде (в хедерах, иешивах, позже – в талмуд-торах и еврейских гимназиях системы «Тарбут», в еврейских детских садах) и вне ее. С XVIII века древнееврейский язык преподавался в университетах и Академии наук (в рамках изучения библеистики, гебраистики и семитологии), а также – как язык Ветхого завета – в православных семинариях

(подробнее см.: Кислова, 2009). В советское время, в 1930-е гг., все эти традиции прервались[2] (дольше всего – до 1949 г. – гебраистика преподавалась в Ленинградском государственном университете, где существовала кафедра ассириологии и гебраистики[3]), однако позже возобновились.

Данная глава посвящена истории и идеологии преподавания иврита в СССР и России с 1960-х гг. по настоящее время.

Тема преподавания иврита в СССР затронута в большом количестве опубликованных воспоминаний бывших преподавателей этого языка (Ю. Кошаровского, Э. Холмянского, В. Фульмахта, З. Могилевера), их учеников (например, сборник «В отказе», 1984) или членов их семей (например, очень информативны воспоминания Л. Ф. Престиной-Шапиро – дочери Ф. Л. Шапиро, составителя единственного словаря иврита, опубликованного в СССР). Подборка воспоминаний тех, кто учил и преподавал иврит в СССР, помещена в послесловии к воспоминаниям Л. Ф. Престиной-Шапиро – «Словарь запрещенного языка». Антрополо-

[2] В первые послереволюционные годы выбор языка преподавания и языка как предмета изучения в еврейских школах оставался дискуссионным. В конце концов иврит был вытеснен – как язык клерикалов, чуждый народным массам и советской власти, и основным языком еврейских школ – вплоть до их закрытия в 1938 г. – был идиш. Однако на рубеже 1910–20-х гг. немало школ, детских садов и других детских образовательных учреждений преподавали на иврите – или вводили иврит в качестве отдельного предмета. Подробнее о «языковом вопросе» и о преподавании иврита детям в раннесоветский период см.: (Greenbaum, 1978; Чистяков, 2011а; Чистяков, 2011б).

[3] Единственное исключение составляет Грузия: в Тбилисском государственном университете преподавание семитологии, видимо, не прерывалось. В 1945 г. была основана кафедра семитологии (заведующий – Г. В. Церетели), деятельность которой не прекращалась в годы сталинского антисемитизма. В настоящее время кафедра называется Отделением иудаики и арамеистики.

гическое исследование преподавателей нелегальных ульпанов как сообщества представляет собой почти исчерпывающая магистерская диссертация С. Б. Ямпольской «Движение по изучению иврита в России во второй половине XX в.» (СПб, 2010), к сожалению, не опубликованная. Преподавание иврита в 1990-е гг. освещено в программных сборниках «Иврит: изучение и преподавание», издаваемых в Москве группой преподавателей иврита и деятелей еврейских организаций. Кроме того, мы взяли несколько интервью у бывших и действующих преподавателей иврита.

Краткая хронология событий:

1955 г. – на кафедре арабской филологии Восточного факультета ЛГУ открывается отделение семитологии, где преподается, среди прочего, древнееврейский язык. Руководитель отделения – профессор И. Н. Винников, преподаватель иврита – Г. М. Глускина. С 1961 г. до 2010-х гг. преподавала его ученица Г. М. Демидова, с 1974 г. – ее ученица Л. В. Малыгина.

1958 г. – начало преподавания иврита в качестве второго современного языка на кафедре арабской филологии Института восточных языков (с 1972 г. – ИСАА) МГУ, преподаватели – Ф. Л. Шапиро, А. И. Рубинштейн.

1958 г. – первые аресты за преподавание иврита (Б. Гольдштейн и его учитель). В дальнейшем примерно на 20 лет практика арестов прекратилась.

1963 г. – выходит в свет «Иврит-русский словарь» Ф. Л. Шапиро с грамматическим очерком иврита, написанным Б. М. Гранде. Первоначально словарь планировалось выпустить в 1957 г., но издание несколько раз откладывалось.

1964 г. – открывается официальная советская радиостанция «Мир и прогресс» с вещанием на нескольких языках, в т. ч. на иврите («Диврей шалом ве-кидма»).

Начало 1960-х гг. – начало неофициального преподавания иврита в Москве (преподаватели – К. Малкин, А. Декатов, И. Минц).

Середина 1960-х гг. – в Москве появляются первые «ульпаны» (частные кружки по изучению иврита), у истоков которых стоял Моше Палхан.

1971 г. – М. Палхан уезжает в Израиль, однако частное преподавание иврита на этом не прекращается. Появляются новые учителя, постоянно открываются группы, проводятся семинары в Москве и других городах. Неофициальное преподавание иврита охватывало значительно большее количество учеников, чем преподавание иврита в вузах, и продолжало удерживать это первенство вплоть до начала 1990-х гг.

Начало 1970-х гг. – начинается преподавание иврита в МИМО (ныне – МГИМО) и в Военном институте иностранных языков (ныне – Военный университет Министерства обороны РФ).

1972–73 гг. – появление в Москве первых «диббуров» – вечеров разговорного иврита (силами неофициальных преподавателей).

1974 г. – первый набор студентов-гебраистов в ИСАА МГУ (иврит изучается как основной современный восточный язык).

1980 г. – первые после 20-летнего перерыва аресты за преподавание иврита (Л. Вольвовский, Ю. Кошаровский (арестован, но не был судим), позднее – А. Магарик, И. Бегун).

1988 г. – основан «Игуд ѓа-морим» – ассоциация учителей иврита (председатели – Л. Р. Городецкий, З. Гейзель, А. Левит).

1989 г. – основан Петербургский еврейский университет (ныне – Петербургский институт иудаики).

1991 г. – открываются новые вузы с преподаванием иврита: Государственная еврейская академия имени Маймонида (позже – Государственная классическая академия им. Маймонида, ныне – часть Российского государственного университета им. Косыгина; декан филологического факультета – проф. М. А. Членов), Еврейский университет в Москве (позже – Высшая гуманитарная школа им. Дубнова, закрыт в 2007 г., ректор – проф. А. Ю. Милитарев).

1992 г. – иврит начинает преподаваться в РГГУ на программе «Project Judaica».

Начало 1990-х гг. – создание ульпанов «Сохнута», первых еврейских школ в городах России и стран СНГ.

1997 г. – создание Центра иудаики и еврейской цивилизации в ИСАА МГУ (с 2005 г. – кафедра иудаики; заведующий – проф. А. Б. Ковельман).

2000 г. – создание Центра библеистики, гебраистики и иудаики на философском факультете СПбГУ (с 2011 г. – кафедра еврейской культуры Института философии СПбГУ, заведующий – проф. И. Р. Тантлевский).

2011 г. – создание кафедры семитологии и гебраистики СПбГУ (заведующий – проф. С. М. Якерсон).

Идеология преподавания иврита и ее эволюция

За преподаванием того или иного языка стоит определенная рефлексия и концептуализация. Осознанно или нет организаторы занятий делают попытку ответить на ряд вопросов. Какой язык изучается – живой или мертвый? Какова цель изучения языка –

прочесть священный текст в оригинале, получить ключ к культуре и религии, получить «входной билет» в определенное общество, научиться говорить на языке и тем самым облегчить себе коммуникацию по приезде в Израиль? Каким навыкам предполагается научить: понимать на слух, говорить, читать, составлять собственные тексты? Каждая из традиций изучения иврита отвечала на эти вопросы по-своему, т. е. исходила из особого набора предпосылок. Это, в свою очередь, определяло выбор методик преподавания и учебных пособий. Более того – влияло на выбор преподаваемого извода языка и на подбор учеников.

В еврейской среде подходы к преподаванию иврита и учебные методики были сформированы различными течениями еврейской мысли.

Традиционное преподавание (в хедерах и иешивах) преследовало цель научить учеников читать классические тексты и хорошо знать основные из них. Язык не был самоцелью этого процесса: он изучался постольку, поскольку на нем были написаны священные тексты. В корпус этих текстов входили как обширные фрагменты Библии (Танаха), так и более поздние тексты (отрывки Мишны и Талмуда, некоторые классические комментарии, пиюты). В текстах многих молитв библейские стихи совмещаются с более поздними отрывками. Таким образом, традиционное образование учило еврейских детей читать на иврите разных изводов. За таким языком – ивритом разных времен – закрепилось название «лашон ѓа-кодеш»/«лешон ѓа-кодеш» (в ашкеназском произношении «лошн а-койдеш» или «лошн койдеш», «лошн кейдеш», «лосн (а-) кейдес» или «лушн (а-) койдеш») – ‘святой язык’. «Лошн койдеш» воспринимался как сакральный язык, на нем учились читать, в т. ч. вслух и наизусть – но не

писать (обучение было устным, и многие выпускники хедеров даже не владели навыком письма) и не говорить. Иврит не был ни родным языком учащихся, ни разговорным языком, и обучение происходило путем перевода: читался стих на «лошн койдеш» – и пословно переводился на идиш. Обсуждение и толкование происходило на идише. Примечательно, что в традиционной среде идишу предписывалась роль лишь устного языка: на нем говорили, но читать следовало на «лошн койдеш».

Стоит сделать еще одну оговорку, касающуюся пола учеников. Традиционное еврейское образование (хедеры, а тем более иешивы) было рассчитано на мальчиков, поскольку религия возлагала на мужчин гораздо больше обязанностей, связанных с молитвами и знанием классических текстов, чем на женщин. Девочки нередко молились на родном языке – идише – и чаще всего не умели читать на «лошн койдеш» (более того, иногда они оставались неграмотными в принципе). Поэтому литература на идише долгое время считалась простонародным и «женским» чтением: мужчине полагалось читать на «лошн койдеш». Своеобразная ассоциация иврита с мужским обществом, а идиша – с женским была пересмотрена на рубеже XIX и XX веков.

Идеология еврейского просвещения, появившаяся в XVIII веке, стремилась создать новую еврейскую культуру, приближенную к европейским образцам. Почитание античности и настороженно-негативное отношение к средневековью, свойственные европейским классицизму и просвещению, оказались созвучны собственным идеям еврейских просветителей – и в результате сформировалась просветительская языковая политика, которую можно описать следующим образом. Иврит признавался не только сакральным, но и идеальным языком, и создавать новую

просветительскую культуру следовало именно на нем. Просветители ратовали за то, чтобы евреи овладевали европейскими языками (прежде всего – официальным языком того государства, где они живут), но внутри еврейской среды рассматривали именно иврит как проводник модернизации и просвещения. Именно из текстов на иврите евреи должны были узнавать как о просветительских идеях, так и о новинках науки и техники (подробнее см.: Shavit, 1993). Из языковой системы, «одобренной» просветителями, полностью исключался идиш. Интересно, что в его критике просветители прибегали как к историко-культурным аргументам (идиш – не государственный язык, на нем не существует древних священных текстов, он ассоциируется с культурной изоляцией, которую необходимо преодолеть), так и к аргументам лингвистического характера. Идиш, компилятивный язык (примерно 70% слов идиша – германизмы, 20% – гебраизмы, около 10% – славянизмы; грамматика идиша также имеет гибридный характер), разительно отличался от просветительского языкового идеала («чистого, беспримесного» языка), он казался просветителям испорченным немецким – и потому они призывали евреев со временем отказаться от идиша. В Западной Европе переход евреев в быту на местные государственные языки осуществился, а в Восточной Европе просветителям пришлось существенно смягчить свою антиидишистскую риторику – и в конце концов в Восточной Европе именно идиш стал языком выражения просветительских идей.

Просветительская языковая политика пересмотрела и восприятие языка как такового. Просветители разделили изводы иврита – противопоставили библейский иврит более поздним стадиям развития языка – и объявили идеальным именно

библейский иврит. Изучение языка представляло собой изучение прежде всего библейских текстов (более поздних текстов – тоже, но не с точки зрения языка), при этом отдельно изучалась грамматика (европейское просвещение сравнивало роль грамматики в языке с ролью закона в человеческом обществе). Просвещение поощряло и сочинение собственных текстов, в т. ч. литературных.

Идею порождения собственных текстов «наследует» следующая идеология, выросшая из еврейского просвещения, – гебраизм (движение за создание современной культуры на иврите и за превращение иврита в разговорный язык). Впоследствии многие гебраисты примкнут к сионистскому движению – и в результате «возрожденный» иврит станет государственным языком Израиля, однако поначалу это были не совпадающие (хотя и пересекающиеся) множества. Создание современной культуры на иврите и возвращение иврита в разговорный узус происходило не только в Палестине/Израиле, но и в Российской империи, а позже – в Германии и в США, а среди сионистов сильна была далеко не только гебраистская идеология.

Педагогические принципы гебраистов формировались под сильным влиянием европейских педагогических идей XIX века, и главным начинанием стала система детских садов с преподаванием на иврите (начиная с 1910-х гг.). В данном случае идеи Ф. Фребеля (1782–1852), немецкого педагога, создателя детских садов и обучающих игрушек, оказались неожиданным образом созвучны идее иудейского богословия о том, что душа любого еврея понимает святой язык: значит, если заговорить с детьми на иврите, можно активизировать их метафизическое знание языка. Поэтому еврейские «фребелички»

(воспитательницы детских садов) обучали детей т. н. «прямым методом» – без языка-посредника, т. е. говорили с ними только на иврите (подробнее о детских садах с преподаванием на иврите см.: Shehori-Rubin, 2018). В дальнейшем этот же метод стал применяться и в школах (см., например: Bar-Adon, 1975), и – впоследствии – в преподавании иврита в ульпанах.

Примечательно, что появление детских садов с воспитательницами-женщинами было своеобразным антитрадиционалистским шагом: если в традиционной еврейской культуре (см. выше) иврит ассоциировался с мужской средой, то теперь символом превращения иврита в разговорный язык стала женщина (о гендерной составляющей еврейского языкового «возрождения» см.: Segal, 2010: 74–99).

В дальнейшем будет показано, как эти тенденции и подходы преломились в изучении иврита в позднем СССР и в России.

Какой иврит изучать?

В хедерах, дореволюционных университетах и семинариях изучали, разумеется, древнееврейский: в семинариях и на большинстве университетских кафедр – почти только библейский иврит, в хедерах – и библейский, и мишнаитский. В хедерах и семинариях язык, как известно, не был самоцелью: лексические знания и начатки грамматических были нужны, чтобы прочесть священный текст.

В еврейских школах начала XX века (а в школах за пределами СССР – и до Второй мировой войны) изучались и классический язык, и современный иврит, норма и узус которого формировались параллельно с развитием этого образования. Примечательно,

что и после «оттепели» этот вопрос оказался дискуссионным и получал разные ответы в разных учебных заведениях в разные годы.

Наследниками традиционного образования были и остаются иешивы. Однако традиционное образование получило и куда менее очевидного наследника – Восточный факультет ЛГУ/СПбГУ. За неимением других пособий там использовались дореволюционные хрестоматии по древнееврейскому языку, однако это довольно ожидаемо. Гораздо более удивительным был подход к преподаванию языка. Приведу отрывок из воспоминаний о занятиях, которые вела Г. М. Демидова:

«Я пришел – там происходило следующее. Там читали мидраш, при этом никто не собирался разбираться, что сам мидраш говорит – и вообще, как это переводить осмысленно, а в основном говорили: это такая-то форма (юссив, когортатив) … т. е. разбирали грамматические формы – и при этом совершенно не понимали границы между библейским текстом и мидрашом, т. е. читали это как сплошной текст. Мидраш устроен так: приводится библейский стих – комментарий, библейский стих – комментарий. А там это читалось все сплошь, без дифференциации библейского и мишнаитского иврита» (Парижский, 2019).

Современный иврит не преподавался и не считался достойным изучения. Тот же мой собеседник рассказал, что как-то сопровождал израильтян, желавших познакомиться с питерскими гебраистами, к Г. М. Демидовой – и она, будучи представлена им в качестве завкафедрой иврита, произнесла на современном иврите единственную фразу: «Ani lo medaberet ivrit» – «Я не говорю на иврите» (Парижский, 2019).

В ульпанах и светских еврейских школах был дан совершенно другой ответ на этот вопрос: изучать нужно современный

иврит. В ульпанах это объяснялось практической необходимостью: учеба в ульпане – способ подготовиться к языковой реальности в Израиле. В школах наряду с этим аргументом присутствовал и чисто педагогический: учить живой современный язык детям куда проще, чем древний, вышедший из разговорного употребления.

В российских университетах после 1990 г. преподавался и древнееврейский иврит, и современный, но чаще и больше – современный. Далеко не всегда это различие осознавалось и проговаривалось, мало где существовал отдельный предмет – «библейский иврит», еще реже – «мишнаитский иврит», совсем редко – «средневековый» (МГУ, СПбГУ).

Неочевидность ответа на этот вопрос была вызвана в том числе и метаязыковым дискурсом, принятым в Израиле: упрощая, можно сказать, что сионистский подход предлагал считать библейский и современный иврит одним языком, а ревизионистский, появившийся в израильской гебраистике вслед за работами Х. Розена, – разными.

Как отмечает Л. М. Дрейер, отдельную трудность в данном случае представляла архаизирующая норма израильского литературного иврита и специфика старых учебников, в которых отражен не современный иврит, а нечто среднее между современным и древнееврейским (Дрейер, 2019).

Литературная норма в израильском иврите за последние 50 лет довольно сильно изменилась: кроме естественного изменения языка стоит отметить, что современный литературный иврит гораздо менее склонен к архаизации. Изменился и подход, лежащий в основе составления учебников. По сравнению с классическими учебниками для начинающих «Элеф милим»

(А. Розен, 1955), «Мори» (Л. Риклис, 1955 г.), «Ґабэт у-шма» и «Кра у-хтов» (Ю. Кайс, П. Энох, 1966), а также американским учебником «Ґа-есод» (Л. Ювилер, Н. Бронзник, 1972), использовавшимся в России в 90-е, более современные учебники – «Шеат иврит» (Э. Лауден, Л. Вайнбах, 1990), «Иврит мин ґа-ґатхала» (Ш. Хайят, С. Исраэли, Ґ. Коблинер, 1990), «Ґа-коль хадаш» (М. Оуэн, 1990), «Ульпан иврит» (Ц. Бен Ами, 2011), «Алуфим бе-алеф-бэт» (Д. Рот, М. Ром, 2017), а также российские учебники – «Иврит вприпрыжку», «20 уроков языка иврит», «Иврит с удовольствием» (И. Лерер, И. Животовский, 2005, 2009, 2012) и «Иврит. Начальный курс» (Л. Шор, А. Полян, И. Княжицкий, 2014) – используют существенно более современный язык, заметно сильнее приближенный к разговорному.

Статус преподавания иврита

В послевоенном СССР официально иврит преподавался лишь в вузах. В качестве заказчика этого процесса выступало государство: оно определяло как дальнейшее трудоустройство специалистов, так и – с помощью неписаных распоряжений – принципы набора.

Однако, как отмечалось выше, в советское время через вузовские кафедры проходила лишь небольшая часть людей, изучавших иврит. Главным образом иврит изучали в ульпанах – неофициальных частных группах, где фактическими заказчиками становились частные ученики. За обучение взималась плата, хотя и небольшая. В 1970–1980-е гг. в Москве было несколько десятков преподавателей. Один из наиболее востребованных, М. А. Членов, отмечает, что у него в разные годы училось

около 1000 человек, из которых примерно 300 выучивали иврит до уровня, позволяющего поддерживать разговор, и порядка 100 сами становились преподавателями (Членов, 2019).

Преподавание иврита формально не было запрещено, однако и преподаватели, и ученики чувствовали опасность: встречи для изучения языка могли закончиться визитом милиции и дружинников, а активная деятельность по преподаванию или распространению учебных материалов – арестом. При этом формально отправить преподавателей за решетку только за факт обучения кого-либо ивриту было невозможно. Юлий Кошаровский писал об этом: «Им угрожали серьезными карами, однако так и не осмелились судить за преподавание языка. Преподавателей формально судили за «тунеядство», «клевету», «хулиганство», «хранение наркотиков», но не за иврит. Неловкость властей, не позволявшая им открыто бороться с преподаванием языка, давала возможность полулегального существования большого количества ульпанов» (Кошаровский, 2008: т. 2, ч. V, гл. 27).

Более того, преподаватели иврита не раз старались легализовать свою деятельность: среди прочего это служило защитой от возможного осуждения по статье «тунеядство». Приведу еще один отрывок из воспоминаний Юлия Кошаровского:

«Отказникам Владимиру Престину (внуку Феликса Шапиро), Сергею Гурвицу, Виктору Польскому и Павлу Абрамовичу удалось получить в 1971 г. официальное разрешение на преподавание иврита и платить государству налоги. Однако уже в феврале 1972 г. Павел Абрамович получил из районного финотдела извещение с требованием прекратить преподавание: «Иврит в Советском Союзе не является признанным языком и не преподается ни в одном из высших учебных заведений».

Абрамович обратился с соответствующим запросом в министерство высшего образования, и оказалось, что иврит преподается в Институте народов Азии и Африки (sic) Московского университета, в Московском институте международных отношений, в Ленинградском университете и в Военном институте иностранных языков. Это дало Абрамовичу основание возобновить просьбы о признании частного преподавания. Тогда власти заявили, что у Абрамовича отсутствует специальное лингвистическое образование и соответствующее удостоверение на право преподавания иврита. Абрамович и тут не сдался: он предоставил сертификат на право преподавания, выданный Всемирной ассоциацией иврита. Однако налоговые органы отказывались его зарегистрировать. Было ясно, что этот вопрос решают не они, а КГБ.

В 1976 г. Абрамович предпринял попытку дать через Московское справочное бюро официальное объявление о преподавании иврита. После того, как бюро отказалось принять объявление, он подал на них жалобу в суд и выиграл: суд обязал бюро опубликовать объявление. После этого квартира Абрамовича была подвергнута обыску, в ходе которого изымались все материалы на иврите. Сотрудники КГБ потребовали от него полного прекращения преподавания иврита. <…> За легализацию иврита боролись не только с финансовыми органами. Писали письма в советские органы власти, средства массовой информации и зарубежные организации. В ноябре 1972 г. Бегун пишет в «Правду» очередное, третье по счету письмо, в котором указывает на противоречия между официальной политикой партии по национальному вопросу и запретом на преподавание еврейского языка иврита.

В марте 1972 г. сорок шесть минских евреев обратились в ЦК КПСС и ЦК КП Белоруссии с протестом против отказа финансовых органов регистрировать их в качестве частных преподавателей иврита» (Кошаровский, 2008: т. 2, ч. V, гл. 27).

Формально легализоваться и учредить свою организацию учителям иврита в СССР удалось только в 1988 г. Тогда был создан «Игуд ѓа-морим» («Объединение преподавателей»). Его председателями избрали Л. Р. Городецкого, Зеева Гейзеля и Авигдора Левита (через несколько месяцев З. Гейзель уехал в Израиль, и в дальнейшем «Объединением» руководил Л. Р. Городецкий). «Игуд ѓа-морим» поддерживал начинающих преподавателей, распространял учебники и аудиозаписи для изучения языка, помогал создавать группы изучения иврита в провинции[4]. При поддержке «Игуда» было создано около 100 групп в разных советских городах: Самаре, Саратове, Ростове-на-Дону, Иркутске, Биробиджане, Харькове, Донецке, Одессе и др.

Деятельность «Игуда» была крайне важна в организационном плане, однако она не была новаторской. К моменту его создания уже примерно десять лет действовал т. н. «проект городов». Многие преподаватели иврита (Ю. Кошаровский, Л. Улановский, Э. и М. Холмянские, Ю. Эдельштейн, Д. Конторер, Г. Ахиэзер, Ф. Кушнир, З. Гейзель, А. Баевский, У. Файнштейн, Б. Лидский, Л. Лубенская, Б. Копелевич и другие) сами отправлялись в города, находили там учеников и место для преподавания, распространяли учебные материалы, вели группы, нередко даже оставались там жить. Так, Г. Ахиэзер, стремясь избежать пре-

[4] М. А. Членов считает, что создание «Игуд ѓа-морим» было предпринято Л. Р. Городецким в рамках конкуренции с ним (Членов, 2019), другие деятели «Игуд ѓа-морим» этого мнения не разделяют.

следований со стороны московского КГБ, переехала в Тбилиси, а оттуда – в Ереван, где жила и преподавала иврит на дому в семье Заславских. Одной из ее учениц стала Рина Заславски, автор первого в бывшем СССР аудиокурса иврита, ныне – глава отдела иврита и еврейского самосознания в «русском» отделении агентства «Сохнут» (Заславски, 2019).

Работа по подготовке преподавателей иврита из провинции началась в 1979 г., когда Ю. Кошаровский провел первый семинар по ивриту в Коктебеле. В том же году Э. Холмянский инициировал командировки преподавателей иврита по стране. В общей сложности, по оценке Э. Холмянского, «проект городов» охватил около 70 городов, из них, как отмечает Ю. Кошаровский, регулярные группы были примерно в 20 (Кошаровский, 2008: т. 4, ч. VIII, гл. 47).

«Биржей труда» для преподавателей иврита и местом, где любой человек, желающий начать изучение иврита, мог найти себе учителя, в Москве была Хоральная синагога на улице Архипова (сейчас – Спасоглинищевский переулок). Точнее, ее вспомогательные помещения и непосредственные окрестности: вестибюль, крыльцо, пространство вокруг здания синагоги. Каждую субботу (начиная с утра) там собирались отказники – для общения и потенциальные учителя и ученики – как для общения, так и для заключения неофициальных трудовых контрактов (Лидский, 2019; Гуревич, 1984: 33).

Часть финансирования поступала к неофициальным преподавателям иврита из Израиля. От частных лиц приходили посылки не только с учебниками, аудиокассетами и другими материалами, которые могут пригодиться в преподавании языка, но и с предметами, предназначенными для продажи и выручки денег.

Кроме того, «проект городов» получал деньги от Бюро по внешним связям («Лишкат ѓа-кешер»; другое название – «Натив»), подчинявшегося премьер-министру Израиля.

В начале 1990-х гг. множество акторов пополнилось израильскими структурами: кроме Бюро по внешним связям (в 1990-е гг. оно стало контролировать преподавание иврита в светских еврейских школах и создало сеть ульпанов) – это «Сохнут», который создал в России альтернативную сеть ульпанов. Кроме того, появились религиозные школы и религиозные вузы, заказчиками в которых стали создавшие и содержащие их еврейские общины.

Цели и аудитория

В этом отношении преподавание иврита в СССР отчетливо делилось на три сферы.

Первая – вузовская – готовила специалистов, для которых знание иврита стало бы профессиональным инструментом: от библиотечных работников и преподавателей до сотрудников КГБ.

Вторая и третья сферы не были включены в официальные структуры и при всех своих различиях были довольно тесно связаны. В обоих случаях речь идет о преподавании иврита частным образом по инициативе учеников, преимущественно – взрослых людей.

Итак, вторая сфера – это преподавание иврита в еврейской среде. Мотивация учеников была обыкновенно двух типов: желание уехать в Израиль (обычно такие ученики становились отказниками, ожидая момента, когда им разрешат выехать из СССР) и поиск самоидентификации, попытка получить доступ к еврейской культуре и декларировать таким образом собственное еврейство.

Третью группу составляли христиане, которые желали изучать иврит, чтобы читать в оригинале Библию. В сущности, их мотивация была очень близка мотивации еврейских учеников: изучение иврита воспринималось как обретение ключа к сакральным текстам и целой культуре, а также как способ обозначения своей самоидентификации.

Сотрудничество между преподавателями последних двух сфер установилось с самого начала: Моше Палхан дружил с Павлом Менем, братом покойного священника Александра Меня, они вместе учили и начали преподавать иврит (Кошаровский, 2008: т. 2, ч. V, гл. 27). М. А. Членов рассказывает, что к нему в качестве частных учеников нередко приходили христиане и так называемые иудео-христиане – последователи Д. В. Щедровицкого (Членов, 2019). Другие преподаватели вспоминают отдельных учеников-православных.

Между двумя этими группами порой происходили размолвки, самая крупная из которых случилась в 1976 г. после нелегального симпозиума «Еврейская культура в СССР: состояние и перспективы», организованного П. Абрамовичем, В. Престиным, В. Файном, Л. Вольвовским, Ф. Канделем и М. Членовым. С. Ямпольская упоминает доклад «Христианство как современный путь сиониста», который был подан в оргкомитет симпозиума и стал предметом спора. «Некоторые учителя, действительно, отказались преподавать христианам, зато другие учителя, которые не были с этим согласны, тут же пригласили их к себе» (Ямпольская, 2010: 66). Однако в целом две группы сотрудничали. Их объединению способствовало и сходство: обе они представляли собой преследуемые меньшинства и использовали изучение иврита как инструмент самоидентификации.

Изучение иврита в вузах, напротив, не предполагало никакой особой еврейской самоидентификации учащихся. Более того, вузовская сфера была рассчитана на неевреев: на отделения гебраистики студентов-евреев не принимали. В 70–80-е гг. евреи могли в виде исключения стать только вольнослушателями курсов по семитологии в ЛГУ (Якерсон, 2017: Могилевер, 2014). Таким образом, был налажен выпуск гебраистов, которые не имели никакого отношения и никаких особых сантиментов к еврейству.

Сообщество неофициальных преподавателей иврита и их учеников во многом строилось по принципу «от противного».

Во-первых, оно базировалось на принадлежности присутствующих к еврейству. По воспоминаниям многих тогдашних преподавателей иврита и их учеников, первые уроки иврита начинались с проговаривания фраз «Ani yehudi», «Anakhnu yehudim» – «Я еврей», «Мы евреи». Еврейство становилось также мотивацией для того, чтобы начать изучать иврит, а иврит – маркером принадлежности к закрытой группе. Приведу слова из исследования С. Ямпольской, посвященные интервью с бывшими неофициальными преподавателями иврита: «Начинается рассказ обычно с описания семьи информанта, где делается акцент на ее ассимилированности. Ситуация описывается как благополучная, но присутствует мотив того, что «чего-то недостает» (например, как общее настроение интеллигенции в то время, или же как собственное ощущение информанта). Затем происходит неожиданная встреча с человеком, который снабжает героя необходимым (потом окажется, что именно этого и недоставало): либо он получает учебник по ивриту, либо его знакомят с учителем иврита. Дальнейшие переживания героя описываются в лирических тер-

минах «влюбленности» в иврит. Так информант описывает свое попадание в систему преподавания иврита, пока в качестве ученика. За влюбленностью следуют препятствия и опасности, вырастающие на пути героя. Радость от занятий ивритом и его преподавания (внутри «своего» круга друзей) перемежается тяготами бедствий, приходящих извне. Это ставит героя в оппозицию «внешнему», что может выражаться в диссидентской деятельности, возрождении национального самосознания, увлечении еврейской культурой, приходе к иудаизму, и – в крайнем случае ухода от внешнего давления – в эмиграции. Причем все эти варианты оппозиции внешнему давлению вращаются вокруг занятий ивритом – вокруг языка, маркирующего эту группу людей (не столько евреев, сколько людей с общим кругом интересов), недоступного внешнему взгляду (в частности, непроницаемого для властей) и формулирующего круг понятий, отличный от общего языка, которые описывают их представления и занятия («ехуди» – еврей, «морэ» – учитель, «диббур» и пр.)» (Ямпольская, 2010: 54)[5].

Более того, для представителей этой системы важным было чувство принадлежности к одному кругу, почти что к одной большой семье. Несомненно, оно усиливалось оттого, что занятия происходили на частных квартирах и что присутствующие были объединены общей опасностью.

[5] Интересно, что нередко в этих рассказах присутствует мотив преодоления немоты: учитель едва ли не магическим способом побуждает учеников на самом первом занятии заговорить на иврите – и у них это получается как будто бы помимо их воли. Это неожиданный рефлекс раннесионистской мифологемы об иврите как о языке еврейской души, который можно пробудить преподаванием (см. выше). Примечательно, что в гендерном отношении раннесионистская ситуация оказалась инвертирована: почти все преподаватели неформальных ульпанов были мужчинами.

Интересно, что первый еврейский университет – ПЕУ – старательно воспроизводил эту домашнюю и семейную атмосферу. По воспоминаниям С. Г. Парижского, многие преподаватели, приезжавшие из-за границы, изумлялись, видя в университете людей, одетых совершенно по-домашнему и к тому же суетящихся на кухне: многие из студентов ПЕУ соблюдали кашрут, и университет становился не только местом учебы, но и местом, где можно приготовить и получить кошерную пищу (Парижский, 2019).

Во-вторых, если советское университетское преподавание возводило себя к академической гебраистике – российской и – шире – европейской, то неформальная система преподавания иврита воспринимала себя иначе. С одной стороны, она чувствовала изоляцию и разрыв с прежней традицией. «У многих из нас было ощущение, что мы являемся первопроходцами, что до нас ничего или почти ничего не было» (Кошаровский, 2008: т. 2, ч. V, гл. 27), – пишет Ю. Кошаровский. С другой стороны, она искала себе совсем других союзников и другие культурные образцы. С. Ямпольская отмечает: «Действительно, характерная черта этого периода – утрата преемственности», среди причин которой она называет не только изоляцию евреев СССР от мировой культурно-религиозной еврейской среды, но и «обновление самого состава понятия «еврейскость» (переориентация на собственно израильскую, а не еврейскую вообще культуру)» (Ямпольская, 2010: 51).

Преподаванию иврита в советских вузах было совершенно чуждо как стремление приобщиться к современной израильской культуре, так и стремление выразить таким образом свою национальную принадлежность и восполнить недостающие компоненты в своей самоидентификации. Еще более была ему чужда идея принадлежности к узкому семейно-домашнему кругу.

Если неофициальное гебраистское движение и ощущало свою преемственность по отношению к кому-нибудь, то это было довоенное сионистское движение. З. Гейзель отмечал, что налаживать преподавание иврита в Прибалтике было легче, поскольку там в 1980-х гг. еще существовало наследие «Бейтара» (Гейзель, 2019). С. Г. Парижский вспоминает санкт-петербургского гебраиста И. Г. Левина, выпускника довоенной сионистской гимназии в Даугавпилсе (Парижский, 2019).

Следствием этого осознания себя было **отношение** упомянутых групп **к Израилю.**

Наименее интересным Израиль представлялся христианам, желавшим изучить язык Библии. Им был нужен священный текст – а не современная литература, древний язык – а не современный, язык записанного текста – а не разговорный язык. Современная израильская культура их совершенно не привлекала.

Полной противоположностью им были учителя и ученики неофициальных ульпанов. Прежде всего иврит был для них инструментальной необходимостью на пути в Израиль: его учили, чтобы уехать; многие ученики и учителя были отказниками, многим рано или поздно удавалось выехать. Эфраим Холмянский, аргументируя необходимость создания «проекта городов», пишет: «Как разъединены люди! В Москве, Ленинграде худо-бедно есть какая-то еврейская жизнь. А в провинции, где живет три четверти всего нашего еврейства… Вот захотел человек, к примеру, уехать в Израиль. Иврит захотел выучить – куда он пойдет? А может, прямо на соседней улице еще один такой чудак обретается… Так ведь они же не знают друг друга! Просто брошены, честное слово, как больные сироты, полтора миллиона евреев провинции на произвол судьбы, обречены на

деградацию, на ассимиляцию, исчезновение… Только вообразить себе, что, может, где-то, в какой-то дыре сидит еврей, такой же, как я, и не знает, куда ему ткнуться! Если я в Москве полгода искал учителя, если мне в Москве столько времени понадобилось на то, чтобы добыть вызов! А каково ему там…» (Холмянский, 2007: гл. 2).

Нередко интерес к ивриту был всего лишь частью интереса ко всему еврейскому, который в дальнейшем перерастал в сионистские устремления. Один из учителей иврита, Дан Рогинский, вспоминает: «…Иврит был очень важным фактором нашей жизни. Кроме собственно иврита там присутствовал мощный элемент сионистского воспитания. Ученики учились любить не только иврит, но и Израиль». Сам Кошаровский подытоживает главу о преподавании иврита следующим образом: «Через ульпаны распространялась пассионарная энергия движения, освобождавшая евреев от оков страха и незнания, изоляции и одиночества, унижения и отчаяния. В ульпанах и кругах преподавателей иврита сформировались стойкие борцы за выезд и возрождение еврейской национальной жизни…» (Кошаровский, 2008: т. 2, ч. V, гл. 27).

Израиль воспринимался как культурная метрополия – и как основной источник знаний об иврите и еврейской культуре.

Уехав в Израиль, преподаватели «первого поколения» (ученики М. Палхана) присылали на родину учебные книги, словари, литературные произведения на иврите, аудиокассеты и т. п. Из Израиля присылали и сионистскую литературу на русском языке. З. Гейзель перечисляет книги, которые московские учителя пересылали в провинцию: «В основном это были книги издательства «Библиотека-алия». Потрясающе шли «Эксодус», «Город Цфат», была книга про Энтеббе Ури Дана, была книга о Шестидневной

войне двух Черчиллей. У меня была самиздатовская книга «Закаленные яростью»…» (Кошаровский, 2008: т. 4, ч. VIII, гл. 49).

Среди преподавателей иврита и их родных были люди, которые до приезда в СССР успели пожить в Палестине и для которых иврит был родным (или хорошо известным) языком: И. Минц, Л. Палхан-Трахтман, А. Левит. Кроме того, во многих воспоминаниях отмечается, что примерно раз в неделю в той или иной московской группе изучения иврита на урок или на «диббур» приглашали израильтянина – носителя языка: израильтяне – обладатели двойного гражданства (израильского и американского, израильского и одной из европейских стран) приезжали в Москву по туристической визе и искали встреч с изучающими иврит, прежде всего – с отказниками.

Некоторые израильские журналисты и активисты организовали связь с подпольными группами по изучению иврита: Авраам Тирош из газеты «Маарив», Сара Френкель, Сара Хаммель из кибуца Саад переписывались и старались перезваниваться с советскими отказниками.

Наконец, финансовую, организационную и политическую поддержку отказникам и учителям иврита оказывало «Бюро по связям» («Натив»).

До 1967 г. у советских граждан была возможность – пусть теоретическая – обратиться в израильское посольство. Воспользовалось такой возможностью крайне малое число людей, среди них – Яков Кедми (Казаков):

«Началось с того, что я зашел, вернее, прорвался в Израильское посольство. Я, как и все советские граждане, был уверен, что в посольство меня не пустят. Но мне было 19 лет, я проскочил мимо милиционера охраны, и он не успел меня схватить…

Я осмотрелся – в углу двора, ты же знаешь, была дверь. Когда я подошел к этой двери, она открылась. Там стоял работник посольства… Сотрудник меня спрашивает: «Что вы хотите?». Я ему: «Хочу выехать в Израиль, как это сделать?». «Есть ли у вас кто-нибудь в Израиле?» – спрашивает. «Никого нет». Тогда он мне говорит: «Прецедентов не было. Я не знаю, как вы сможете уехать в Израиль. Мы, со своей стороны, конечно, вас примем – по закону о возвращении. Но как вы добьетесь разрешения от советских властей? Тут мы вряд ли можем вам чем-либо помочь». Я спросил, какова официальная процедура. Он объяснил, что я должен обратиться в ОВИР, но если у меня нет родственников, которые могли бы прислать мне вызов, то это нереально. Потом добавил: «Знаете что… если ваши намерения серьезны, приходите через неделю, и мы с вами поговорим еще». Я думаю про себя: «Интересно излагает… прийти еще раз через неделю! Я знаю, где я буду через неделю? Он знает?..» Это советская психология. Я прорвался в посольство. Они там ждут. Я буду из него выходить, и тут они меня… Я ему говорю: «Хорошо, что́ у вас есть об Израиле?» «Что вы хотите?» «Учебники иврита и материалы об Израиле». Он мне набрал всяких книжек, я разложил их по карманам…

– *Когда это было?*

– 19 февраля 1967 г.» (Кошаровский, 2008: т. 1, ч. III, гл. 11).

1967 г., ознаменованный Шестидневной войной и разрывом дипломатических отношений между СССР и Израилем, для многих евреев стал временем пробуждения национального самосознания и особого отношения к Израилю.

Промежуточную позицию занимала группа, связанная с официальным вузовским изучением иврита. Сочувствие Израилю

не поощрялось, однако интерес к стране, к ее политике, экономической и военной системе от студентов требовался. Чтобы быть в курсе актуальных новостей, студенты читали израильские газеты – коммунистическую «Зо ґа-дэрэх» и «Аль ґа-мишмар», печатный орган движения «Ґа-шомэр ґа-цаир». До этого они осваивали базовый курс иврита по израильскому учебнику «Элеф милим».

Впрочем, и симпатии к Израилю среди университетских преподавателей, особенно пожилых еврейских людей, не были редки. Приведем отрывок воспоминаний Н. Пушкарева, офицера ГРУ, который был направлен изучать иврит в Военном институте иностранных языков у А. И. Рубинштейна, преподававшего и в ИСАА (ИВЯ) МГУ:

«Он много рассказывал нам об истории Израиля, который был образован в 1948 г. По его словам, И. Сталин добивался того, чтобы Израиль стал просоветски настроенным государством. Поэтому по решению ЦК КПСС многие евреи-коммунисты вышли из состава КПСС и вошли в Компартию Израиля, предварительно выехав из СССР. Однако сталинский план не осуществился, и Израиль пошел по иному пути развития. <…>

Много интересного рассказывал Абрам Иосифович [Рубинштейн] об истории еврейского народа, его расселении по миру, его обычаях, традициях и обрядах. Он любил свой народ, любил Израиль и приветствовал его освободительную политику» (Пушкарев, 2004)[6].

[6] Автор этих воспоминаний был также командирован ГРУ в кружок по ивриту в Московской хоральной синагоге, где быстро был разоблачен: отправляясь на урок, он не удосужился снять рубашку с погонами, просто надев поверх нее свитер, – и был раскрыт, когда кто-то из соучеников решил похлопать его по плечу.

Две последние группы объединяло ощущение изоляции, отсутствия интенсивных связей с Израилем – страной изучаемого языка – и нехватка учебников и учебных материалов. Наиболее явной она была в той группе, которая стремилась к контактам с Израилем сильнее всего.

Очевидным следствием этой изоляции была низкая квалификация преподавателей. По меткому выражению С. Г. Парижского, «кто знал четыре буквы – преподавал тем, кто знал две»: многие начинали преподавать, зная лишь самые азы и опережая своих учеников всего на несколько уроков по учебнику, совершенствуясь в процессе.

Поощрялись участие и активность учеников, даже если они находились в самом начале изучения языка. В частности, для этого существовала практика «диббуров» – вечеров разговорного иврита: председатель такого вечера делал доклад на иврите – и всем присутствующим предлагалось его обсудить или просто поговорить между собой на иврите. Многие участники «диббуров» вспоминают, что большинство присутствующих часто или стеснялись говорить, или знали иврит еще настолько плохо, что едва могли произнести несколько фраз.

Э. Холмянский, один из руководителей «диббуров», вспоминает:

«Неделя проскакивает за неделей, не успеешь оглянуться – уже снова пора идти на «дибур». А сколько времени тратишь на подготовку – чтобы участникам было легко, чтобы все происходящее на «дибуре» казалось им возникающим само собой, спонтанно, плавно вытекающим одно из другого. Чтобы и шутки вовремя, и прибаутки, и темы для разговоров…

Уже после нескольких «дибуров» я начинаю выбиваться из сил. Фантазия моя иссякает, доступный материал на исходе.

Поди-ка попробуй каждый раз заново зажечь аудиторию! Однако народу на «дибуре» заметно прибавилось. Появились люди разного уровня – кто-то уже пятнадцать лет учится, а кто-то всего год. У некоторых довольно большой пассивный запас, – такие хорошо понимают, но сами говорить не умеют. Как же сделать так, чтобы всем было интересно?» (Холмянский, 2007: гл. 1).

Какие учебные пособия использовались? Во-первых, несколько израильских учебников: «Мори» (Л. Риклис, 1955), «Элеф милим» (А. Розен, 1955), позже – «Ґабет у-шма» и «Кра у-хтов» (Ю. Кайс, П. Энох, 1966), «Шеат иврит» (Э. Лауден, Л. Вайнбах, 1990) и учебник для более продвинутого уровня – «Иврит хая» (Н. Барас, Ш. Хайят, 1989); во-вторых, израильские словари; в-третьих, сборники израильских песен («Широны»); в-четвертых, иногда привозившиеся произведения израильской литературы; и в-пятых, израильские СМИ – иногда доходившие до СССР израильские газеты (прежде всего газета на легком иврите «Шаар ле-матхиль» и газета израильской компартии «Зо ґа-дэрэх»), аудиокурс, составленный из радиопередач на легком иврите «Шалом ми-Йерушалаим», радио «Коль Исраэль». Процитируем воспоминания Л. Ф. Престиной-Шапиро о своем отце Ф. Л. Шапиро:

«С шести утра, лежа в постели, взяв карандаш и бумагу, отец начинал просматривать израильские газеты, книги, одевал наушники, боясь пропустить первую передачу «Коль Исраэль» (Престина-Шапиро, 1999).

Кроме того, одним из пособий для изучения языка служило советское пропагандистское ивритоязычное радио «Диврей шалом ве-кидма» («Слова мира и прогресса»).

Наконец, использовались материалы, подготовленные советскими неофициальными преподавателями самостоятельно:

так называемая «тетрадка» (сборник текстов и упражнений) Моше Палхана и курс «Иврит кала» («Ду сихим»), составленный Б. Лидским. Первым официально признанным аудиокурсом, составленным неофициальным преподавателем, стал аудиокурс, записанный Риной Заславски по заказу языковых курсов при Ереванском государственном университете.

В 1990-е гг. ситуация изменилась. Израиль, бывший далекой и недоступной, почти мифической «прародиной», с помощью которой конструировалась идентичность преподавателей и учеников неофициальной системы, стал гораздо ближе и одновременно перестал восприниматься как нечто домашнее и маркирующее узкий круг «причастных».

Что именно изменилось?

Во-первых, изучение иврита стало широко распространенным и доступным. Появились легальные и бесплатные ульпаны «Сохнута», позже – «Натива», и подавляющее большинство евреев, желающих уехать в Израиль, прошло через них.

Во-вторых, исчезли «процентные нормы» при приеме в вузы – и примерно 10 лет программы по гебраистике и иудаике в вузах обучали в большинстве своем еврейских студентов. Примечательно, что в дальнейшем ситуация снова изменилась (см. ниже).

В-третьих, одна из существовавших мотиваций для изучения иврита – декларация своей принадлежности к еврейству и получение ключа к еврейской культуре – несколько видоизменилась и получила принципиально новые организационные возможности.

Однако за 2000-е и 2010-е гг. значительные изменения претерпело само российское еврейство.

Российское еврейство после 1990 г.: общество, национальная самоидентификация, языки

На рубеже 1980-х и 1990-х гг. советское/российское еврейство переживало масштабные перемены. Их осмысление происходило в тесной связи с дискуссиями о будущем еврейства: сколько евреев уедут, а сколько останутся на территории бывшего СССР? Что произойдет с оставшимися? Как будет организована еврейская жизнь? Будет ли она построена по образцу еврейской жизни в других странах диаспоры – или российское еврейство выберет свой особый путь? Насколько оно будет религиозным? Что будет считаться маркером еврейства?

Все вопросы, связанные с еврейским образованием и изучением еврейских языков, также ставились в связи с будущим постсоветского еврейства.

В 1990-е гг. проблема этого будущего не раз обсуждалась как в социологических исследованиях, так и на совещаниях сотрудников еврейских организаций. Эти организации становились новыми акторами на постсоветском пространстве и старались так или иначе повлиять на российских евреев: либо склонить их к отъезду в Израиль, либо создать особую новую еврейскую среду и культуру на территории бывшего СССР.

Обратимся к социологическим исследованиям российского еврейства 1990–2000 гг.

В работе 1996 г. Р. Рывкина пишет: «Имеются… многовариантные картины будущего. Так, Д. Прейгер и Д. Телушкин называют пять его вариантов: 1) ассимиляция; 2) эмиграция в еврейское государство Израиль; 3) «иудаизация» нееврее; 4) организация отпора антисемитизму; 5) убеждение нееврее вести образ жизни,

соответствующий моральным ценностям, аналогичным иудаизму, внедрение (в местах проживания евреев) универсального морального закона, этического монотеизма.

В какой мере эти варианты могут реализоваться в России?

Какие альтернативы будущего евреев здесь возможны?

Прежде чем рассматривать эти альтернативы, отмечу, что разные группы нынешних российских евреев реализуют разные альтернативы. Это естественно, если вспомнить, что еврейское население России сильно дифференцировано. Нет нужды доказывать, что поведение обрусевших, традиционных и выезжающих евреев не может быть одинаковым: первые будут продолжать ассимилироваться в русской среде, вторые – совершенствовать свой национальный облик, третьи – эмигрировать. Если это так, то конечный результат эволюции еврейства, скажем, к 2010 г. будет зависеть от того, представителей каких типов будет становиться больше, каких – меньше, как будет меняться соотношение между обрусевшими, новыми, традиционными и уезжающими евреями. От соотношения между ними будет зависеть, как решится в России «еврейский вопрос»: произойдет ли полная «дееврейизация» или, напротив, еврейская культура возродится. Так стоит проблема будущего евреев в целом» (Рывкина, 1996: 149–150).

Концепции будущего евреев, предложенные Д. Прейгером и Д. Телушкиным, были довольно плохо приложимы к описываемому сообществу. Они написаны исходя из этики иудаизма (отсюда совершенно фантастические для 90-х гг. сценарии 3 и 5, основанные на отношении к «бней ноах»), но в полном отрыве от реальности постсоветского еврейства – секулярного, ассимилированного и атомизированного. Фактором объединения евреев

мог бы послужить антисемитизм (борьба с которым могла бы сплотить евреев – см. п. 4) – но он был довольно слабым. На рубеже 1990-х гг. исчез государственный антисемитизм – «стеклянный потолок», который не могли преодолеть евреи (процентная норма в вузах, негласный запрет занимать руководящие должности и т. п.); бытовой некоторое время удерживал позиции, но в 2000-е заметно снизился и он.

Действовали сценарии 1 и 2: многие евреи, в меньшей степени ассимилированные, уехали (в Израиль, в Германию, в США и т. п.) – и продолжали уезжать и в середине 1990-х гг., остальные продолжали жить жизнью, практически неотличимой от жизни их иноэтничных соседей.

Не очень понятно, что имеется в виду под «возрождением еврейской культуры в России»: совершенно очевидно, что возрождение ни традиционного идишеязычного местечка, ни идишеязычной модернистской культуры в России 1990–2000-х гг. невозможно. Однако автор вскользь упоминает тенденцию, которую было крайне важно заметить и отметить, – создание особой еврейской культурной среды в России как альтернативу и ассимиляции, и массовой репатриации/эмиграции.

Сама Р. Рывкина оценивала перспективы этого культурного строительства крайне скептически: «Конечно, отдельные синагоги, школы, музеи, библиотеки, построенные с помощью иностранных спонсоров, создавались и создаются. Но такие «ласточки» не решают столь фундаментальной проблемы, как возрождение национальной культуры. К тому же это возрождение предполагает не только чисто духовные, но и организационные перемены: формирование крупных общественных организаций, возникновение внутринациональных связей, на этой

основе усиление национального самосознания всего российского еврейства. Но, несмотря на это, «возрожденческая альтернатива» остается утопичной. Даже многие десятки и сотни еврейских школ не создадут сегодня того слоя живого языка, внутринационального общения, читаемых изданий, которые можно было бы назвать живой еврейской культурой. Эта ситуация несколько напоминает судьбу малой российской деревни, где жителей было менее одной тысячи человек…» (Рывкина, 1996: 154).

Действительно, усилия по созданию еврейской национальной культуры в России в середине 1990-х гг. были еще довольно малоуспешными (см. также: Parizhsky, 2009: 54–55). Однако в 2000–2010-е гг. они дали свои плоды. Те тенденции, которые в 90-е гг. были лишь в самом начале своего развития, достигли значительного уровня через 15–25 лет. Разнообразные формы еврейской организации, которые в 90-е воспринимались как маргинальные и в глазах большинства постсоветского еврейства обладали низким статусом, стали значительно более привлекательными и престижными.

Во-первых, это отношение к религии, к синагоге и религиозным обрядам: если в 1990-е гг. религия оставалась «импортированной», то к 2010-м гг. появилось большое количество «местных» общин (содержащихся на деньги местных прихожан), раввинов российского происхождения. Резко возросло количество синагог (в Москве – с трех в 1990-е гг. до приблизительно 25 в 2018 г.) и их прихожан. Все больше светских евреев стали посещать синагогу по праздникам или исполнять отдельные заповеди/совершать отдельные обряды. Вероятно, сказалась общая эволюция российского общества в сторону меньшей секуляризации, а также постепенное влияние западной модели манифестации своего еврейства.

Во-вторых, это еврейские школы. В начале 1990-х гг. они возникли как инструмент подготовки к репатриации: дети и подростки учили не только обычные для российской школы предметы, но и иврит, еврейскую традицию и еврейскую историю, что должно было помочь им в дальнейшем приспособиться к жизни в Израиле и учебе в израильской школе. Для секулярных постсоветских евреев 1990-х гг., не собиравшихся никуда уезжать, эти школы были малопривлекательными: предпочтительнее и перспективнее считалось отдать своих детей в т. н. «сильные» школы – государственные школы со спецклассами. Среди достоинств последних отмечались хорошее преподавание тех или иных предметов (математики, иностранных языков, физики, химии, биологии, литературы и истории и т. п.), высокий процент поступления в вузы, интеллектуальная среда, престиж знаний, наличие бесплатных кружков, желание педагогов общаться с учениками и во внеурочное время. К концу 2010-х гг. ситуация изменилась. Унификация программ затронула многие школы, и в светских еврейских школах количество часов, отведенных на еврейские предметы, заметно сократилось. Кроме того, изменился запрос: с усвоением «западной» модели манифестации еврейства все больше родителей отдают своих детей в еврейские школы, отмечая, что там их детям привьют желательные ценности, «научат учиться». Отмечают также уважительное отношение педагогов к ученикам. Одна из московских еврейских школ – № 1540 (относящаяся к системе школ ОРТ) – в последнее время приобретает все большую популярность. Туда поступают не только дети еврейского происхождения, но и дети, не имеющие никаких еврейских корней: их родителей привлекает высокий уровень преподавания, хорошее отношение к детям и система ценностей, которую они разделяют.

В-третьих, это организации, которые создают еврейскую культурную среду: довольно популярны молодежные организации «Гиллель» и «Кнафаим», а также проекты «Эшколот» и «Лимуд». В 2010-е гг. еврейская культура начала восприниматься как интеллектуальная и престижная; российские евреи готовы заплатить деньги, чтобы попасть на конференцию «Лимуд» или поехать на выездной фестиваль проекта «Эшколот»; слушать научно-популярные лекции на еврейскую тематику стало престижно. Популяризации и повышению престижа еврейской культуры способствовали еще два фактора: деятельность еврейских издательств («Книжники» и «Гешарим – Мосты культуры»), которые выпустили десятки произведений еврейской литературы в комментированных переводах и научных книг по иудаике, и создание в Москве двух еврейских музеев – высокотехнологичного и отмеченного наградами Еврейского музея и Центра толерантности в Марьиной роще.

Как эти изменения отразились на преподавании еврейских языков и иврита в частности?

К сожалению, мы не располагаем достоверными статистическими данными о количестве жителей России, знающих или изучающих иврит. С 1990 по 2001 г. переписи населения не проводилось. Перепись 2002 г. не различает иврит и другие еврейские языки, совокупное количество носителей этих языков – 30019. Какая часть этого числа приходится на иврит – неизвестно. Данные переписи 2010 г. тоже не вполне понятны: кроме иврита, носителями которого записаны 18822 человека, в списке языков фигурируют идиш (1683 носителя) и еврейский (5820). Так что в распоряжении исследователя лишь приблизительные оценки.

В своей серии статей 2000–2001 гг. американский социальный антрополог Ц. Гительман и его соавторы В. Д. Шапиро и В. В. Червяков, исходя из собственного исследования 1997–1998 гг., отмечали следующее. Российские евреи знают и идиш, и иврит довольно плохо (Гительман, Червяков, Шапиро, 2001а: 211–212), однако стараются учить их и считают, что язык – важный компонент национальной самоидентификации: «Нормативные представления респондентов о неотъемлемых признаках еврейской идентичности также подтверждают неплохие перспективы и идиша, и иврита. От 5,3% до 14% опрошенных убеждены, что знание национального языка – «обязательное» требование для того, чтобы признать человека истинным евреем. От половины до двух третей считают это знание «желательным» качеством для такого признания» (Гительман, Червяков, Шапиро, 2001б: 108). Кроме того, они отмечали, что «чем моложе респонденты, тем больше доля лиц, которые в той или иной степени знают разговорный иврит. В когортах 16–19 и 20–29 лет эта доля уже приближается к 1/3, в том числе 4,7% и 6% соответственно знают его *хорошо*» (Гительман, Червяков, Шапиро, 2001б: 107).

Казалось бы, после многих лет изучения иврита в отказе, которое воспринималось как способ заявить о своем еврействе, изучение иврита в 1990-е гг. должно было стать центральной тенденцией еврейского «возрождения». Однако оказалось, что в этом движении еврейские языки неожиданно заняли второстепенное место. Как отмечал в работе 2009 г. С. Г. Парижский, российское еврейство разделяло идею о важности книжной культуры, но в качестве таковой рассматривалась западная культура (и русская культура – как ее часть) (Parizhsky, 2009: 72, 75). Иврит совершенно не воспринимался как культурная ценность русского еврейства.

Почти через пятнадцать лет, в книге 2013 г., Е.Э. Носенко-Штейн отмечает преимущественно русскоязычный характер советской еврейской культуры – и определенный идишеязычный пласт этой культуры (Носенко-Штейн, 2013: 251–252). Иврит и классические древнееврейские тексты в этом отношении оказываются чужеродным элементом, не востребованным российскими евреями. «Очень характерен эпизод, свидетелем которого я была в Смоленске (апрель 2007 г.), где мне довелось присутствовать на репетиции хора, состоявшего преимущественно из пожилых людей – клиентов и волонтеров местного «Хэседа» (благотворительной организации). Участники спевки, с трудом читая написанный русскими буквами текст на иврите и сильно коверкая незнакомые слова, разучивали молитвенные песнопения. Процесс шел плохо, несмотря на старания руководительницы. Время от времени репетиция прерывалась репликами «Мы же неверующие, зачем нам учить эти молитвы?» или «Мы же этот язык не знаем, почему мы не учим песни на идише?» Под конец – а это была подготовка к концерту, приуроченному к 9 мая, – хор дружно и слаженно грянул песню «Над Мамаевым курганом тишина», и кто-то прокомментировал: «Вот это – другое дело» (Носенко-Штейн, 2013: 255–256).

Нельзя сказать, чтобы еврейская культура в России была исключительно русскоязычной. Еще в годы перестройки в Москве существовали кружки идиша (руководители – В. Чернин, Д. Якиревич). В постсоветской России, особенно в Санкт-Петербурге (в меньшей степени – в Москве), сформировался значительный интерес к идишу и культуре на нем – и у сионистской еврейской самоидентификации появился неожиданный конкурент. Начиная с 1990-х гг., действуют кружки по изучению идиша, студии песни на идише и клезмерские ансамбли, вы-

росло несколько преподавателей языка и специалистов по нему. В Петербурге под руководством В. А. Дымшица сложилась своя школа литературного перевода – и за 1990–2010-е гг. идишеязычная литература оказалась переведена на русский язык лучше, чем даже на английский.

Этот «идишизм» был сопряжен с интересом к традиционной культуре еврейства Восточной Европы: не зря многие студенты и вольнослушатели, изучавшие идиш, принимали участие в экспедициях по городам и бывшим местечкам СНГ, где до сих пор живут последние носители идиша, помнящие традиционную ашкеназскую культуру.

В этом смысле «идишизм» стал движением, противоположным гебраистскому движению в СССР: в качестве объекта интереса и изучения «идишисты» выбрали не Израиль, а Восточную Европу. «Настоящей» еврейской культурой им представляется именно культура ашкеназов, а ее языком – не иврит, а идиш.

Движение «идишистов» также не разделяет и стремление сделать изучаемый язык маркером еврейской самоидентификации и обучать идишу только евреев. Напротив, среди изучающих идиш, переводчиков, участников экспедиций по местечкам большинство – этнические неевреи.

Однако в целом российская еврейская культура остается русскоязычной. Попытки привнести в нее еврейские языки воспринимаются как импортирование западной модели еврейства. Не случайно иврит как маркер еврейства изучается либо среди желающих уехать, либо в кружках при синагогах.

Собственной еврейской культуры, которая оперировала бы ивритом, в России не сложилось. Как отмечает один из моих респондентов, С. Г. Парижский, «В 90-е еврейская жизнь была

колонизирована разными иностранными моделями еврейства, они поделили все поля между собой – и одинокие местные попытки сделать что-н. в этом поле потерялись» (Парижский, 2019). Неуспех этих иностранных моделей заключается, по мнению исследователя, в том, что международные еврейские организации, пришедшие в Россию в 90-е, не были готовы признать культурную «инаковость» российских евреев как позитивный фактор и воспринять их как равноправных партнеров, а не как объект просветительских усилий (Parizhsky, 2009: 50).

В 90-е была идея сделать иврит языком еврейских общин и организаций России, но она потерпела неудачу. С.Г. Парижский считает это потерей: если бы эта идея реализовалась, еврейские организации и деятели, как и простые члены еврейских общин, получили бы доступ к ключевым для еврейской культуры текстам и смыслам. Однако на смену этому в 2000–2010-ее гг. пришла новая еврейская культура – либо светская и в целом русскоязычная, либо ультрарелигиозная (в которой знание современного иврита тоже особенно не нужно).

Современное состояние преподавания иврита

В светских еврейских школах, которые должны были стать проводниками новой еврейской культуры, в силу унификации учебных программ преподавание иврита сократилось. Оно осталось прерогативой ульпанов (в которые обращаются те, кто хочет уехать), частных преподавателей и вузов.

Современная ситуация, разумеется, коренным образом отличается от ситуации 70–80-х гг.: иврит не является запрещенным, репатриация в Израиль доступна, связи с Израилем достаточно

тесны, можно легко съездить туда туристом, в интернете легко можно найти самые разнообразные материалы для изучения языка; российские преподаватели (включая автора настоящей статьи) написали собственные учебники иврита. Изучение иврита доступно и распространено.

Иврит преподается в МГУ, СПбГУ, МГИМО, РГГУ, Военном университете, ВШЭ, РГУ им. Косыгина, еврейских вузах – «МИЭФИП» и Махоне «Хая Мушка». Кроме того, он преподается в ульпанах «Сохнута» и «Натива», в нескольких светских еврейских школах, в еврейских религиозных школах (в частности, в Москве есть школы с преподаванием на иврите – это школы, в которых обучаются дети религиозных деятелей, приехавших из Израиля: «Решит Хохма», «Хедер Менахем» и «Бнот Менахем»), в иешивах, в нескольких частных организациях – и просто частным образом.

Преподавание иврита в вузах претерпело интересные изменения. По-прежнему целям внешней политики государства подчинены Военный университет и МГИМО. Преподавание иврита в них также остается достаточно консервативным.

В отличие от них, кафедры иудаики МГУ и СПбГУ гораздо теснее, чем раньше, связаны с Израилем и живым израильским ивритом. В МГУ и СПбГУ нередко приезжают гостевые лекторы-израильтяне; преподаватели иврита чаще посещают Израиль и контактируют с израильтянами; при написании собственных учебников иврита российские преподаватели сотрудничают с израильскими коллегами, а для записи аудиокурсов приглашают носителей языка.

Больше не существует непроницаемой границы между формальным и неформальным преподаванием иврита: преподава-

тели и студенты университетов преподают как в школах, так и в ульпанах и частным образом.

Однако удивительным образом современное состояние обнаруживает некоторое сходство с тем, что было в 70–80-е гг.

Как и тогда, преподавание иврита в вузах сильно отличается от преподавания иврита в неофициальной среде – и количественно неформальное преподавание вновь превалирует (после политического и экономического кризиса 2014 г., вызвавшего повышение количества желающих уехать в Израиль или отправить туда своих детей, частные уроки иврита стали вновь пользоваться большим спросом).

В вузах ивриту уделяется большое количество часов, студенты достигают очень высокого уровня, постоянно общаются и работают с носителями языка. Однако интересно, что подавляющее большинство изучающих иврит и преподавателей иврита в вузах – этнические нееврей[7]. В последнее время количество еврейских студентов среди поступивших в ИСАА МГУ или СПбГУ – порядка четверти. Остальные хотят изучать иврит из научного интереса или из соображений перспективности направления.

Вновь существует своего рода биржа труда преподавателей иврита – на нынешнем этапе ее роль выполняют сайты поиска репетиторов.

Таким образом, когда говорят о преподавании иврита в СССР/в России, речь на самом деле идет о нескольких смежных процессах. Во-первых, это изучение разных изводов одного языка (библейского/мишнаитского/современного иврита), во вторых – это изучение, преследующее разные цели. Участники процесса по-разному относятся к ивриту и к Израилю.

[7] И вновь большинство из них – женщины.

Как до революции, так и в позднесоветское время и сейчас существует христианское изучение библейского иврита – для того, чтобы лучше познакомиться с текстом первоисточника.

И в годы перестройки, и в последние годы существует изучение иврита в преддверии отъезда в Израиль (в 1990-е гг. оно перестало быть нелегальным; в 2000-х гг. утратило популярность, но после 2014 г. вновь стало востребованным).

Претерпело изменения преподавание иврита в вузах: готовят не только разведчиков, дипломатов и библиотекарей, но и переводчиков (в т. ч. литературных), а также специалистов по истории, экономике, литературе Израиля и по ивриту, призванных отчасти сделать Израиль более близкой и понятной страной.

Специфической чертой 1990-х гг. стало «производство» большого количества преподавателей иврита – этнических неевреев и «перепроизводство» преподавателей иврита. Это обстоятельство внесло определенный вклад в то, что иврит в современной России не воспринимается как язык, принадлежащий специфически евреям, а евреи – как этнос, который говорит на иврите. Еврейская культура в России продолжает оставаться преимущественно русскоязычной.

Библиография

Интервью:

Гейзель З., 2019. Интервью автору статьи (по телефону). Иерусалим, 03.04.2019.

Дрейер Л. М., 2019. Интервью автору статьи. Москва, 24.02.2019.

Заславски Р., 2019. Интервью автору статьи (по телефону). Иерусалим, 13.03.2019.

Лидский Б., 2019. Интервью автору статьи (по телефону). Иерусалим, 19.03.2019.

Парижский С.Г., 2019. Интервью автору статьи. Москва, 15.02.2019.

Членов М.А., 2019. Интервью автору статьи. Москва, 06.03.2019

Опубликованные источники:

В отказе, 1984. Сборник писем и литературных произведений евреев-отказников. Иерусалим.

Кошаровский Ю., 2008. Мы снова евреи: очерки по истории сионистского движения в Советском Союзе. Иерусалим. Режим доступа: http://kosharovsky.com/%d0%ba%d0%bd%d0%b8%d0%b³%d0%b8/%d1%82%d0%be%d0%bc-1/, свободный.

Гуревич Е., 1984. «Что это за язык?» *В отказе.* Иерусалим: Библиотека «Алия». С. 30–33.

Могилевер З., 2014. Воспоминания. Хайфа. Режим доступа: http://pubs.ejwiki.org/wiki/%D0%97%D0%B5%D0%B5%D0%B2_%D0%9C%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BB%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%80_%E2%97%8F%E2%97%8F_%D0%92%D0%BE%D1%81%D0%BF%D0%BE%D0%BC%D0%B8%D0%BD%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%8F#, свободный.

Престина-Шапиро Л.Ф., 1999. Словарь запрещенного языка. Беэр-Шева. Режим доступа: https://www.litmir.me/br/?b=555633&p=1, свободный.

Пушкарев Н., 2004. ГРУ: вымыслы и реальность. М. Режим доступа: https://public.wikireading.ru/75430, свободный.

Холмянский Э., 2007. Звучание тишины. Иерусалим. Режим доступа: https://www.rjews.net/gazeta/holm-book.shtml, свободный.

Исследования:

Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В., 2001а. «Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. (статья вторая)». *Диаспоры / Diasporas*, 1. С. 210–244.

Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В., 2001б. «Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. (статья третья)». *Диаспоры / Diasporas,* 2–3. С. 224–262.

Кислова Е. И., 2009. «Древнееврейский язык в православных учебных заведениях России XVIII в. (к истории лингвистической компетенции церковной среды)». *Вестник Московского университета.* Серия 9. Филология. 1. С. 35–50.

Носенко-Штейн Е. Э., 2013. *«Передайте об этом детям вашим…»: Культурная память у российских евреев в наши дни*. М.: МБА.

Рывкина Р., 1996. *Евреи в постсоветской России – кто они?* М.: УРСС.

Чистяков С. С., 2011а. Формирование новой еврейской национальной школы в России и СССР. Дисс. … канд. ист. наук. М.: ННОУ ВПО «Московский гуманитарный университет».

Чистяков С. С., 2011б. «Вопрос о языке еврейской национальной школы в работе Народного комиссариата просвещения РСФСР (1918–1919 гг.)». *Власть*, 5. С. 107–109.

Якерсон С. М., 2017. «Я остался в Ленинграде, чтобы стать гебраистом…». Немного о моем незабвенном наставнике Льве

Ефимовиче Вильскере ז״ל и отечественной гебраистике его времени». Советская иудаика. История, проблематика, персоналии / Ред. Куповецкий М. С. М. – Иерусалим: Гешарим; Мосты культуры. С. 273–285.

Ямпольская С. Б., 2010. *Движение по изучению иврита в России во второй половине XX в.* СПб (неопубликованная рукопись).

Bar-Adon A., 1975. *The Rise and Decline of a Dialect: A Study in the Revival of Modern Hebrew*. The Hague: Mouton.

Greenbaum A.A., 1978. *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions in Soviet Russia.* Jerusalem: Center for Research and Documentation of East European Jewry.

Parizhsky S., 2009. Jewish Studies in the FSU: from Scholarship to Social, Cultural and Educational Construction». Pp. 49–97. In: S. Wygoda and I. Soreks (Eds). *Regeneration and Growth.* Jerusalem, Keter press.

Segal M., 2010. New Sound in Hebrew Poetry: Poetics, Politics, Accent. Bloomington: Indiana University Press.

Shavit Y, 1993. «A Duty Too Heavy to Bear: Hebrew in the Berlin Haskalah, 1783–1819: Between Classic, Modern and Romantics.» In: *Lewis Glinert (Ed). Hebrew in Ashkenaz.* New York: Oxford University Press.

Shehori-Rubin Z., 2018. (Shekhori-Rubin Ts). Gannanot ‘ivriyot: khalutsot bi-sde ha-khinnukh ha-‘ivri bi-tfutsot ha-gola. *Massekhet*, 14. Pp. 181–220.

Глава 3
Израильская культура инновационного предпринимательства: предпосылки формирования, современная модель*
Israeli Culture of Innovative Entrepreneurship: Formation and Modern Model**

В последние десятилетия инновации – один из самых популярных предметов исследований в экономической науке. Существенным является вопрос о том, как на национальном уровне создать основанную на инновационном развитии экономику. В поисках ответа ученые изучают роль в этом процессе государства, образовательных и научно-исследовательских структур, промышленности и бизнеса, специфику их взаимодействия. Очевидно, что немаловажным фактором успеха в формировании и развитии национальной экономики инноваций является культура. Пренебрежение им не позволяет создать целостную картину инновационной экономики как явления. Поэтому в экономической литературе наблюдается тенденция роста публикаций по проблематике, связанной с культурой инноваций.

Более того: как убедительно доказывают Дрори, Эллис и Шапира (кстати, на примере Израиля), внешняя среда, общественная культура оказывают существенное влияние на компа-

* *Дмитрий Марьясис*
** *Dmitry Maryasis*

нию в момент ее создания, и заложенные в начальный период ее существования базовые ценности транслируются на «потомков» этой компании, создаваемых или выходцами из нее, или самой компанией в виде дочерних структур, а также сформированных «материнской» компанией при участии других структур (Drori, Ellis and Shapira, 2013). То есть получается, что знание о превалирующей деловой культуре в момент рождения одной компании (в случае если она потом достигла определенного уровня значимости) позволяет с достаточной точностью проанализировать ценностно-этические парадигмы ее «потомков» даже через несколько поколений. Таким образом, исследование культурных моделей становится сегодня крайне актуальным.

Настоящая глава посвящена исследованию культуры инноваций Израиля – страны, представляющей собой один из самых ярких примеров успешного построения экономики инноваций (подробнее см.: Марьясис, 2015). Она состоит из двух частей. Первая часть посвящена рассмотрению истоков культуры инноваций Израиля. Во второй проанализированы особенности современной культуры инноваций этой страны.

Предпосылки формирования культуры инноваций Израиля

Израиль – относительно молодое государство, однако сформировавшиеся в нем социально-культурные модели являются следствием сочетания целого ряда факторов, часть из которых имеет глубокие исторические и религиозные корни. В связи с этим к факторам, повлиявшим на становление израильской культуры инноваций, следует отнести иудаизм, особенности еврейской

истории после разрушения второго Храма (70 г. н.э.), сионизм, переселенческий характер государства, специфику географического положения страны и специфику армейской службы.

Иудаизм

Любая религия по своей природе консервативна. Иудаизм – не исключение. Однако даже само формирование базовой системы ценностей этой религии уже было актом созидательного разрушения. Ведь Моисей предложил евреям отказаться практически от всего, что являлось на тот момент их образом жизни, в пользу абсолютно нового подхода к бытованию. Существенно, что сегодня, через несколько тысячелетий после этих событий, мы можем оценить всю глубину инноваций, затеянных Моисеем и его соратниками. На их основе сформирована система ценностей современной западной цивилизации.

И в дальнейшем иудаизм демонстрировал свою способность на прорывы, полностью меняющие образ жизни верующих. Речь идет о деятельности Йоханана Бен Заккая и его сподвижников. За достаточно короткое время они смогли трансформировать религию таким образом, что евреи, оказавшись без своего духовного центра (Храм был разрушен римлянами в 70 г. н.э.), а потом и без своей земли, смогли не потерять собственную идентификацию на протяжении практически двух тысячелетий[1].

Нельзя в этой связи также не отметить традиционный способ еврейского образования. Он построен на заучивании большого корпуса текстов и умелой их интерпретации в зависимости от необходимости ответить на тот или иной практический или теоретический вопрос. Интерпретация происходит в виде

[1] Об этом написано много. См., в частности: (Даймонт, 1994, с. 60–62).

спора[2]. Такой подход требует не только совершенствовать свою память, но и развивать абстрактное мышление, искать нестандартные подходы к стандартным текстам. В результате многовековых тренировок у евреев в целом выработалась склонность к нестандартному абстрактному мышлению, что, очевидно, способствует инновационной деятельности.

Для иудаизма также характерно стремление к критичному отношению к любому мнению, даже если оно исходит от значительного авторитета. Это совсем не означает абсолютного либерализма в суждениях, однако все же способствует развитию критического мышления, что является существенным при реализации концепции созидательного разрушения.

Специфика еврейской истории

С точки зрения тематики главы значимыми являются, как представляется, два аспекта истории евреев христианской Европы. Во-первых, череда изгнаний, сопутствовавшая жизни еврейских общин как минимум 15 веков вплоть до середины XX века (я отношу сюда и выселение властями Российской империи евреев с прифронтовой полосы во время Первой мировой войны, и фактическое изгнание евреев с территории Германии в 1930-е гг.), сформировала у них высокую степень адаптивности к новым условиям, а также ровное отношение к неудачам. Оба эти качества имеют значение при осуществлении инновационной деятельности. Во-вторых, принятая в средневековье практика выдавливания евреев в те сферы деятельности, занятие которыми для христиан считалось предосудительным, привела к тому, что евреи разработали, если говорить современным язы-

[2] Описание системы дано в упрощенном виде.

ком, собственные финансовые технологии, создав эффективную трансграничную финансовую систему[3]. То есть были вынуждены инициировать инновационные процессы.

Интересный пример влияния религии на еврейскую историю приводят Алесина и Джулиано. Оказывается, норма, требующая от еврейских отцов дать образование своим сыновьям, оказала определенное влияние на ход еврейской истории. Так, еврейские фермеры, которые тратили деньги на образование, получили относительное преимущество и стимул занимать требующие специальных навыков рабочие места в городах в период урбанизации в мусульманской империи. При этом вынужденная урбанизация (в ряде стран евреям запрещали заниматься сельским хозяйством) стимулировала процесс отхода от иудаизма (пусть и медленный) в среде неграмотных еврейских фермеров, живших при натуральном хозяйстве.

Авторы приводят данные исследования, согласно которым от 30 до 60 % (в зависимости от местоположения) еврейского населения решило отказаться от иудаизма и перейти в другие религии, преимущественно в христианство. Большинство из тех, кто перешел в христианство, относилось к необразованному населению с низким уровнем дохода. В целом исходный шок означал распространение «дорогостоящей» религиозной нормы, требующей от отцов давать образование сыновьям. Эта норма, в свою очередь, была нежизнеспособной в долгосрочном периоде в условиях натурального хозяйства, где грамотность не увеличивала заработки, и могла «выжить» только там, где евреи имели

[3] О специфике еврейской экономической деятельности в Средневековье и в Новом времени см., в частности: (Reuveni and Wobick-Segev, 2011; Мюллер, 2011).

возможность найти занятия, при которых грамотность значительно увеличивала их благосостояние (Алесина и Джулиано, 2016, с. 33).

Таким образом, получается, что евреями остались лишь те (отход от иудаизма тогда автоматически означал прекращение еврейского бытования, т. е. потомки этих людей переставали быть евреями и этнически), кто строил свою жизнь на основе определенного образовательного бэкграунда, а значит, встраивался в систему, которая в то время служила аналогом современной экономики знаний.

Сионизм

В принципе сионизм – это очередное национальное движение, коих было много в XIX – XX веках. Однако ему были присущи определенные черты, которые, как кажется, способствовали формированию некоторых поведенческих парадигм, имеющих отношение к теме данной главы.

Так, в отличие от других национальных движений, перед сионистами стояла задача не только обрести независимость и создать свое государство, но и (это, пожалуй, главное) собрать всех рассеянных в течение почти двух тысячелетий по миру евреев в одном месте. Эта задача нетривиальна сама по себе и требует творческого подхода, который и был продемонстрирован. В частности, был возрожден древний практически мертвый язык – иврит. Нельзя не отметить и факт выдвижения сельского хозяйства в авангард социально-экономического развития.

Кроме того, идеологи сионизма не просто декларировали создание еврейского государства, но и стремились построить так называемое модельное общество, в котором воплоти-

лось бы все самое лучшее из мирового опыта. Существенно, что многие из отцов-основателей государства были социалистами с соответствующими идеалами общественного устройства, что выразилось в создании кибуцев и формировании других национальных черт израильского характера. Очевидно, что любая идеалистическая модель в реальности создана быть не может, но стремление к этой цели позитивно сказывается на общественном развитии.

Переселенческий характер государства[4]

Израиль – общество переселенческого типа, что само по себе накладывает значительный на него отпечаток. Другими словами, в Израиле собрались люди из абсолютно разных стран мира. Это влияет как на образ мышления потомков смешанных, скажем так, браков, так и на работу различных коллективов, поскольку там встречаются люди с абсолютно разными подходами к решению поставленных задач. То есть облегчается выход в зону наибольшей технологичной креативности – на «перекресток», концепция которого сформулирована в известной книге Франса Йохансона «Эффект Медичи» (Johansson, 2006). К тому же, по мнению одного из экспертов рынка, высказанному в личной беседе с автором, такая структура общества позволяет создавать продукты, ориентированные на глобальный рынок, более эффективно, так как ввиду априорной мультикультурности команд они

[4] Из анализа Нардон и Стирса следует, что у Израиля структура основных культурных паттернов практически идентична другим обществам переселенческого типа, сформированным преимущественно под влиянием англо-саксонской культурной модели – США, Канаде, Австралии, Новой Зеландии. (Nardon and Steers, 2006, с. 41–42). Этот факт может служить предметом отдельного изучения.

легко преодолевают рамки ментальности одной группы населения. То есть инновации получаются как бы надментальными.

Вместе с тем в этой же беседе была высказана мысль о том, что в целом в экономической и социальной жизни израильского общества особой синергии не наблюдается, так как разные еврейские группы существуют достаточно обособленно, не говоря уже об арабах – гражданах Государства Израиль. Однако представляется, что все же в Израиле в целом медленно, но идет процесс общественной интеграции. А в области наукоемких технологий такой процесс идет быстрее. Причина тому – относительная молодость и самого этого сегмента национального хозяйства, и людей, имеющих к нему отношение.

Географическое положение

Еще одной важной особенностью, оказавшей несомненное влияние на формирование в Израиле культуры инноваций, явилось практически полное отсутствие на территории Палестины полезных ископаемых, за исключением поташа, добываемого в рапе Мертвого моря. Элита будущего государства достаточно быстро пришла к выводу, что люди – единственный, если можно так выразиться, природный ресурс, которым Израиль обладает в полной мере. Правда, в начале XXI в. на израильском средиземноморском шельфе был найден природный газ, поставки которого начались в страну в апреле 2013 г. Но к этому моменту уже сложилась та культурная модель, о факторах формирования которой идет речь в данной главе.

Надо также принять во внимание, что окружающие Израиль страны Ближнего Востока, особенно в первые годы его существования, относились к еврейскому государству крайне враждебно.

В результате восприятие израильтянами своей страны как единственного дома для евреев наложилось на необходимость постоянно себя защищать разными способами. Сформированное таким образом восприятие окружающей действительности оставило отпечаток в израильской культуре в целом и способствовало появлению некоторых паттернов, имеющих отношение к исследуемой тематике. Например, возникли такие паттерны, как «нет выбора» (ивр. – эйн брира) и «меньшинство против большинства». Первый на практике реализовался в культуре эксперимента, создания новых технологий в сферах, которые обеспечивают выживание и развитие государства (успешное развитие высоких технологий в ВПК – яркий пример). Второй – это, как показывает Голдберг (Goldberg, 2014, p. 160), формирование ощущения у израильских предпринимателей необходимости доказать всему миру, что, несмотря на скромные размеры их компаний, они не только конкурентоспособны, но и могут стать лидерами в своих отраслях.

Вместе с тем, отмечает в своем кейс-стади Галит Аилон (Ailon, 2007, p. 103–105), у израильтян на культурно-идентификационном уровне сформировалось ощущение себя как незначительной части мирового сообщества. В деловой сфере это выражается, с одной стороны, в серьезном пиететете к США, а с другой – в радости и удивлении, когда тем или иным образом удается доказать американцам свою значимость или даже превосходство в какой-то области (Ailon, 2007, p. 103–105).

Географический фактор способствовал также тому, что с самого начала основными партнерами Израиля в деловой сфере были страны Европы и США. Деловые круги страны постепенно восприняли именно западный вариант деловой культуры

(к этому, безусловно, были определенные предпосылки и ранее вследствие европейского происхождения значительной доли евреев-бизнесменов), так как были вынуждены конкурировать с местными компаниями, а альтернативы на тот момент не существовало.

Армия

Отцами-основателями государства армия изначально задумывалась не только как инструмент обеспечения безопасности страны, но и как механизм интеграции иммигрантов в израильский образ жизни, а также как способ формирования у населения эгалитаристского подхода – в окопе все равны.

Вместе с тем Израиль – много воюющая страна. Эффективная с военной точки зрения армия является одним из ключевых факторов ее физического выживания. Необходимая степень эффективности достигается несколькими способами. Во-первых, постоянным стремлением к технологическому превосходству. Уже с первых лет своего существования Армия обороны Израиля (АОИ) стала заниматься разного рода разработками в необходимых областях. Во-вторых, всеобщим призывом и резервистской службой (в Израиле воинская обязанность распространяется практически на всех граждан страны обоего пола, за исключением евреев-ультраортодоксов и арабов). Израиль не может позволить себе содержать большую армию, однако поддерживать боевую готовность населения на достаточно высоком уровне необходимо. Поэтому израильтяне до определенного возраста постоянно проходят военные сборы. В-третьих, стремлением к формированию у солдат максимального «принятия» своей роли защитника страны. Это достигается как с использованием

определенных идеологических парадигм, о которых сказано выше, так и при помощи, как бы это странно ни звучало, человеческого отношения к солдатам. Они даже на поле боя являются не инструментами реализации полученных приказов, а группой людей, выполняющих задание и обладающих достаточным пространством для маневра в рамках поставленных задач[5]. С учетом стремления к эгалитаристскому общественному укладу в принципе (об этом далее), израильские солдаты и младшие офицеры оказываются в ситуации, что на поле боя (реального боя, а не учений!) они являются единой командой равных, имеющих мандат на «творческое» отношение к способу достижения поставленной цели. А значит, берут на себя ответственность – причем в данном случае речь идет не столько об ответственности перед командованием, сколько об ответственности за жизнь товарищей.

Таким образом, АОИ, с точки зрения темы данного исследования, выполняет три функции: формирование у вновь прибывших базовых культурных кодов, существующих в Израиле; подготовка высокопрофессиональных кадров, имеющих представление о последних достижениях науки в ряде областей (это относится к тем, кто попадает в соответствующие подразделения); формирование у молодых людей, с одной стороны, высокого уровня сознательности и ответственности, а с другой – рутинного отношения к риску (после риска погибнуть или стать причиной смерти товарища любой деловой риск кажется незначительным).

[5] Про специфику армейской службы в Израиле подробнее см.: Senor and Singer, 2009, с. 41–54; Katz and Bohbot, 2017, с. 8–23.

Культура инноваций Израиля

В целях данного исследования воспользуемся работой Лучары Нардон и Ричарда Стирса «Navigating the culture theory jungle: divergence and convergence in models of national culture» (Nardon and Steers, 2006), в которой авторы на основе многофакторного количественного и качественного анализа шести доминирующих в исследовании культурных аспектов деловой сферы жизни общества подходов создали единую систему, выделив основные объединяющие их группы факторов. Следует понимать, что все названия условны и не полностью отражают суть рассматриваемых концепций. Поэтому в некоторых случаях соотнесемся с выводами двух наиболее авторитетных в этой сфере исследователей, а именно Герта Хофстеде и Фонса Тромпенаарса[6].

Итак, первая группа факторов – «Иерархия или эгалитаризм». Она призвана проанализировать то, как люди относятся к неравенству между собой. Даже не проводя серьезных исследований (хотя они подтверждают высказываемую здесь мысль), можно сказать, что израильская культура характеризуется высокой степенью эгалитарности. Это прослеживается в разных сферах общественной жизни. В армии, например, рядовой запросто может говорить со старшим офицером, называя того по прозвищу и используя вполне приятельский тон и лексикон, недопустимые, скажем, в Российских Вооруженных силах. В политике эта черта характеризуется тем, что, как отметил один из бывших премьер-министров Израиля, у него в стране 3 миллиона премьер-мини-

[6] Об их методиках написано много. Основные определения модели Хофстеде даны по официальному сайту Г. Хофстеде https://geert-hofstede.com/national-culture.html, а модели Тромпенаарса – по http://www.ukessays.co.uk/essays/management/geert-hofstede-vs-fons-trompenaars.php

стров (тогда именно столько евреев жило в Израиле)[7]. То есть люди здесь, как остроумно отметил Р. Йекутиэль, воспринимают себя как своеобразных акционеров государства, а не как его наемных работников[8].

То же происходит и в бизнесе. Иерархическим структурам израильтяне предпочитают матричные. Неудобных вопросов не существует, так же как и понятия «почтение». Зато существует понятие «хуцпа» (наглость), которая является даже не «вторым счастьем», а образом жизни, одним из проявлений эгалитаризма. Как показывают и Голдберг, и Адамский, и другие исследователи, израильтянам крайне важно максимально быстро и эффективно донести свою мысль, провести свою точку зрения, разобраться в непонятной ситуации (Goldberg, 2014, p. 161–163; Adamsky, 2010, p. 111; Senor and Singer, 2009, p. 30–31; Ailon, 2007, p. 95–98). При этом для них неважно, кто является оппонентом – на «политес» просто нет времени. Ивритское выражение «хаваль аль хазман», означающее как раз «жаль времени», Голдберг выделяет в отдельный культурный код (Goldberg, 2014, p. 158–159).

Вторая группа факторов – дихотомия «Индивидуализм или коллективизм». Название говорит само за себя. В данном случае важно отметить, что, как показывают в своей книге Р. Аткинсон и Дж. Эцель, инновации наиболее эффективно развиваются в обществах, где доминирует некий промежуточный вариант (Atkinson and Ezell, 2012, p. 302).

Проведенные Хофстеде исследования показали, что израильское общество представляет собой сочетание индивидуалисти-

[7] Приведено по: https://www.entrepreneur.com/article/237231
[8] Там же.

ческих и коллективистских черт. Это можно объяснить тем, что, с одной стороны, в эгалитаристском обществе система человеку не помогает – он должен добиваться всего сам и ориентироваться на поддержку только очень узкого круга друзей и ближайших родственников. С другой, – опыт еврейской истории жизни замкнутыми общинами вкупе с традиционными для евреев большими семьями и социалистической идеологией, на которой замешана израильская культура, добавляют в общественный уклад коллективистских черт. При этом все же исследователи сходятся во мнении, что индивидуалистские качества в израильском обществе преобладают. Представляется, что это уже результат существенной перестройки жизненного уклада, начавшейся на рубеже 1980-х – 1990-х гг. XX в[9].

Третья группа факторов называется «Управление или гармония». Она посвящена анализу того, как в обществе строятся взаимоотношения с окружающей средой.

Как показано в таблице 1, во взаимодействии с окружающей средой израильтяне склонны к управлению ей, а не к гармонизации. Ярким примером этому может служить деятельность Национального фонда Израиля по посадке лесов в стране. За 100 лет пребывания на земле Палестины еврейские поселенцы изменили ее до неузнаваемости. Пустыня стала оазисом. И этот процесс продолжается. Опреснение, генная инженерия, разработка альтернативных источников энергии – все это примеры стремления

[9] Имеется в виду программа либерализационных реформ, которая стала проводиться правительством «национального единства» вследствие тяжелого экономического кризиса середины 1980-х годов. В результате Израиль отошел от во многом социалистической модели развития и перешел к активному формированию в полной мере рыночной экономики со всеми вытекающими отсюда последствиями. За 30 лет произошли существенные перемены в культуре израильтян.

Таблица 1. Компоненты деловой культуры выбранных стран

	Взаимодействие с окружающей средой	Социальная организация	Распределение власти	Взаимодействие с неизвестным	Взаимодействие со временем
Великобритания	Управление +	Индивидуализм +	Иерархия	Правила	Монохроничность +
Израиль	Управление	Индивидуализм	Эгалитаризм	Правила	Монохроничность
Индия	Гармония	Коллективизм	Иерархия	Отношения	Полихроничность
Ирландия	Управление	Индивидуализм	Эгалитаризм +	Правила	Монохроничность
Китай	Гармония	Коллективизм +	Иерархия	Отношения	Полихроничность
Россия	Управление	Коллективизм	Иерархия	Отношения +	Монохроничность
США	Управление +	Индивидуализм +	Эгалитаризм	Правила +	Монохроничность +
Финляндия	Гармония	Индивидуализм	Эгалитаризм +	Правила	Монохроничность
Южная Корея	Гармония	Коллективизм +	Иерархия	Отношения	Монохроничность
Япония	Гармония	Коллективизм +	Иерархия	Отношения	Монохроничность

Примечание: «+» означает очень сильную тенденцию в указанном направлении.

Источник: Nardon and Steers, 2006, p. 21–23.

израильтян управлять окружающей средой. В социальном плане израильское общество скорей маскулинное (по определению Хофстеде). В нем ценятся результаты, от управленцев ждут решительности и ассертивности, статус фиксируется при помощи соответствующего уровня гаджетов.

«Правила или отношения» – четвертая группа, которая предполагает исследование того, как общество взаимодействует с неизвестностью и неуверенностью. Несмотря на то, что отношения в Израиле играют значимую роль (этому, в частности, способствует специфика армейской службы), в культуре все же преобладает парадигма следования установленным нормам и правилам. Показателен в этом смысле статус судебной системы страны, который крайне высок. Израильтян вряд ли можно назвать педантами, но все-таки универсальные прозрачные правила для них в целом являются более комфортной средой обитания. Видимо, длительный опыт активного взаимодействия с деловой культурой США (в которой, как показано в таблице 1, правила играют очень существенную роль) оказал значительное влияние. В частности, именно российская культурная особенность выстраивания сложной системы отношений вокруг каждого правила сдерживает их вхождение на рынок РФ[10]. При этом эгалитаристский подход, стимулирующий формирование активной жизненной позиции, способствовал формированию в Израиле такой парадигмы взаимоотношений с правилами в деловой среде: правила необходимо соблюдать, но они – порождение социальных отношений, а значит, не являются незыблемыми, и если они тебя не устраивают, их следует поменять.

[10] Вывод сделан на основе бесед автора с рядом представителей израильского бизнеса.

Пятой, и наиболее противоречивой, по моему мнению, группой факторов является «Монохроничность или полихроничность», рассматривающая взаимоотношения общества со временем. С ним у израильтян непростые отношения. С одной стороны, прошлое играет ключевую роль в еврейской традиции. Именно память о нем, органично вписанная в систему еврейского традиционного образа жизни, сыграла существенную роль в сохранении евреев на протяжении почти двух тысячелетий изгнания. С другой стороны, находившиеся много раз на грани полного истребления евреи очень щепетильно относятся к своему будущему – им важно его обеспечить.

Вместе с тем иудаизм не предполагает жертвенности ради будущего, а предлагает в целом жить текущим моментом, «здесь и сейчас», да и ценность человеческой жизни в еврейской культуре столь велика[11], что психологически людям этой культуры сложно жертвовать собой ради такой абстракции, как «будущее». Что касается последовательности или параллельности решения задач, то израильтяне, принадлежащие в целом к западной культуре, склонны к монохроничности. Хотя, как кажется, это совсем не строгое правило.

И, наконец, шестая группа – дихотомия «Частное или общее». Культуры, в которых превалирует частное, начинают процесс анализа с небольших деталей, элементов, а затем добавляют

[11] Еще с древних времен еврейские общины держали специальную кассу для того, чтобы выкупать пленных. Пидьон швуим (выкуп пленных – ивр.) – важнейший принцип еврейской традиции. Ярким примером ценности человеческой жизни в современном Израиле является состоявшийся в 2011 г. обмен попавшего в плен к палестинским террористам капрала израильской армии Гилада Шалита на 1027 террористов, содержащихся в тот момент в израильских тюрьмах.

их в общую картину. Те же культуры, в которых доминирует общее, начинают с анализа общей картины, а затем смотрят на мелкие детали, больше обращая внимание на то, как эти детали связаны между собой и с общим.

Несмотря на то, что израильтяне – смесь, состоящая из разных культур, как показывает Д. Адамский (Adamsky, 2010, p. 110–111), к XXI в. они на групповом уровне восприняли все-таки западный образ мышления и анализа, основанный на построении исследовательского процесса от частного к общему в логическо-аналитическом ключе.

Нельзя также не отметить, что в Израиле сформировалось очень толерантное отношение к неудачам. Общество понимает, что у любого предпринимателя, особенно работающего в сфере инноваций, высока вероятность неудачного опыта. Однако это не говорит о его некомпетентности, а наоборот, свидетельствует о естественном ходе вещей. Скорей странно будет смотреться резюме серийного предпринимателя, в котором отсутствуют сведения о неудачах. Безусловно, если вся история предпринимательского опыта человека состоит только из неудач, с каждой новой попыткой найти поддержку ему будет все сложнее. Но это очевидно, исходя из здравого смысла. Подобная атмосфера дает предпринимателям возможность рисковать, пробовать смелые концепции, что очень позитивно влияет на инновационное развитие.

Все перечисленные выше культурные особенности привели к тому, что в ходе либерализационной трансформации 1990-х годов в Израиле сформировалась цветущая предпринимательская культура, ориентированная в основном на инновационную деятельность. Сегодня можно сказать, что предприниматель-

ство – это национальная израильская идея в сфере социально-экономического развития общества. Более того, в декабре 2012 г. Генеральная ассамблея ООН приняла подготовленную именно Израилем резолюцию о предпринимательстве как важнейшем инструменте борьбы с бедностью[12]. А в июне 2013 г. в штаб-квартире ООН Израиль провел специальную конференцию по этому поводу[13].

Таким образом, на основе проведенного анализа можно сказать, что в Израиле сформирована высокая инновационная культура, обеспечившая стране благоприятную для развития новых технологий экосистему, что, в свою очередь, позволило ей стать одним из мировых лидеров экономики знаний XXI века. Это не означает автоматически, что Израилю удастся в долгосрочном периоде сохранять свои позиции – культура не является вещью в себе. Ряд других факторов, в том числе и имеющих отношение к культуре, могут помешать израильтянам быть успешными в инновационной деятельности и дальше. Однако все же существование стимулирующей инновации культуры является тем фундаментом, который позволит устоять национальной экономике даже при существенных потрясениях.

Вместе с тем следует отметить, что (по крайней мере по состоянию на 2016 г.) израильтяне склонны воспринимать сформировавшийся у них тип культуры как должное. Образовательно-воспитательный процесс практически не содействует формированию у молодых членов общества осознания специфи-

[12] См. статью об этом в израильском деловом издании «Globes» http://www.globes.co.il/serveen/globes/docview.asp?did=1000804620&fid=1725

[13] См. об этом статью в том же издании http://www.globes.co.il/serveen/globes/docview.asp?did=1000857594.

ки национальной культуры инноваций. А без осознанности невозможно идти по пути эффективного развития. Пока еще слишком рано говорить о перспективе утраты Израилем высокой инновационной культуры. Однако это вполне может произойти в долгосрочном периоде, если в ближайшее время не вести планомерную работу по ее поддержанию и развитию.

Библиография

Алесина, Альберто и Паола Джулиано, 2016. «Культура и институты». Часть 2. *Вопросы экономики,* 11. С. 24–56.

Даймонт, Макс, 1994. *Евреи, Бог и история.* М.: Имидж.

Марьясис, Дмитрий, 2015. *Опыт построения экономики инноваций. Пример Израиля.* М.: Институт востоковедения РАН.

Мюллер, Джерри, 2011. *Капитализм, коммунизм и евреи.* М.: Карьера Пресс.

Adamsky, Dima, 2010. *The Culture of Military Innovation*. Stanford: Stanford University Press.

Ailon, Merger, 2007. *Global Ambitions and Local Identities*. *An Israeli-American High-Tech* Oxford: Berghahn Books.

Atkinson, Robert and Stephen Ezell, 2012. *Innovation Economics. The Race for Global Advantage.* New Heaven: Yale University Press.

Drori, Israel, Ellis, Shmuel and Zur Shapira, 2013. *The Evolution of a New Industry. A Genealogical Approach.* Stanford: Stanford Business Books.

Goldberg, Uri, 2014. *What's Next for the Startup Nation?* San Bernardino: AuthorHouse.

Johansson, Frans, 2006. *The Medici Effect: Driving Innovation through Diversity*. Brighton: Harvard Business School Press.

Katz, Yaakov and Bohbot Amir, 2017. *The Weapon Wizards: How Israel Became a High-Tech.* New York: St. Martin's Press.

Nardon, Luciara and Richard M. Steers, 2006. *Navigating the culture theory jungle: divergence and convergence in models of national culture.* Gent: Vlerick Leuven Gent Management School Working Paper Series.

Reuveni, Gideon and Sarah Wobick-Segev, 2011. *The Economy in Jewish History: New Perspectives on the Interrelationship between Ethnicity and Economic Life.* Oxford: Berghahn Books.

Senor, Dan, 2009. *Start-up Nation: Central. Building the Bridge to Israeli Innovation.* New York: Twelve.

Глава 4
New sites for rituals: Miracle seekers, burial sites, and extra-institutional religious leaders – Israel's popular culture*
Новые обрядовые пространства: искатели чудес, места захоронения и внеинституциональные религиозные лидеры**

Introduction

The Land of Israel is sacred to the three great monotheistic religions: Judaism and Christianity that developed in it, and Islam that conquered it during the seventh century. Therefore, it has many holy sites that attract hundreds of thousands of pilgrims annually (Fleischer 2000). For Jews, the most important sites are the graves of Rabbi Shimon Bar Yochai and his son, Elazar, on Mount Meron, who are traditionally credited with writing the Zohar – the basic Jewish cabalistic work.

Following the Six Day War in 1967, when areas of Jordan were captured, more graves of biblical figures became accessible – such as those of Joseph and Rachel. and the Cave of Machpelah, the traditional burial place of Adam and Eve, and the Jewish patriarchs and matriarchs, Abraham, Isaac, and Jacob, and Sarah, Rebecca,

* *Anat Feldman*
** *Анат Фельдман*

and Leah. These holy sites attract tens of thousands of pilgrims every year. Most are maintained by state bodies that determined what kind of religious worship would take place there. These rules did not leave room for the extra-institutional religion entrepreneurs to establish communities of miracle-seeking believers.

The search for miracles intensified during the twenty-first century, redefining the map of sacred places with the opening of a new and far more challenging channel – graves of rabbis from outside Israel. Most are in Eastern Europe – Lithuania, Ukraine, Belarus, Hungary, and Poland. But also in Morocco, Tunisia, and Turkey. These trips include an element of danger, since they are sometimes in countries which prohibit the entry of Israelis, or are unsafe. Such trips also involve an economic burden, with flights and hotels being heavy expenses, and the spiritual-emotional tension of the great hope that their requests will be granted and their problems will be solved at the gravesite. These all combine into an intense mystic experience.

I intend to examine how graves have been turned into unofficial holy sites by extra-institutional religion entrepreneurs of miracle-seeking communities; communities that include hundreds of thousands of Jewish pilgrims who visit new gravesites every year. This article seeks to examine why it is that this mass pilgrimage movement has developed at the beginning of the third millennium, more than seventy years after the establishment of the State of Israel. To answer this, other questions must be answered first: Who are the pilgrims, and why do they travel to graves of rabbis outside Israel? Who are the religion entrepreneurs who organize these pilgrimages, and why do they do so, when the State of Israel is home to graves of important historical figures from various periods of Jewish history?

This study will explain this phenomenon through three holy burial sites: Rabbi Nahman in Ukraine, Rabbi Eliezer Papo in Bulgaria, and Rabbi Yaakov Abuchatzeira in Egypt. The gravesites have no biological heirs. They were in a state of neglect for centuries, and no religious ceremonies were held there.

Since these holy sites have not been the subject of academic research, the article will base itself primarily on the Israeli media that shows great interest in the topic. I argue that without media support, it is possible that these pilgrimages would not have reached such large dimensions.

I will characterize the «miracle-seeking» communities using theories of creating new communities, together with academic studies that explore the psychological, sociological, and geographic aspects of the pilgrims.

I will argue that it is precisely the extra-institutional character of the religion entrepreneurs that allow them to establish control over abandoned graves, create religious rites, and transform them into sacred places of hope for those seeking miracles. I will also argue that the entrepreneurs use these graves to extend their influence within Israeli society.

The Politics of Constructing Holy Sites

Jewish holy gravesites in the twenty-first century show three characteristics. Firstly, a connection with historical figure, with the religion entrepreneur's present day use of the grave transforming the deceased person into a miracle-working holy man. Secondly, creating gravesites in the geographic and social periphery, because the distance helps the religion entrepreneurs create a new religious

rite and a community of believers without interference from the state or religious establishment. After strengthening their leadership, they form a relationship with the religious establishment to empower their position. The third characteristic is dynamic popular ceremonies created by the religion entrepreneurs (Feldman 2012a; Markus 2005). Bilu (2005) raises similar findings in his study on the development of personal, extra-institutional holy sites, and the importance of the geographic periphery for the organization of a new sacred site. Yoram Bilu refers to Israel's modern religion entrepreneurs as «dreamers» and explains the psychological-emotional aspect of the phenomenon. He describes them as people seeking a solution or remedy for themselves. Not as those creating communities so they will be idolized. However, I view these entrepreneurs in sociopolitical terms. As individuals who exploit other people's troubles and hopes, to strengthen their own position.

Pilgrims to Sacred Burial Sites

Holy sites are the location of a revelation from God, or the site of historical, political, or cultural events of social or national importance (Chidester and Linenthal 1995; Dubisch 2004; Gatrell and Collins-Kreiner 2009; Gouthro and Palmer 2010; Kong 2001; Schramm 2004). Non-religious holy sites are established for social, economic, and political reasons (Collins-Kreiner 2008; Hassan 2005; Markus 2005; Reiner 2005; Safrai 1987). The definition of a «holy site» is neither simple nor unequivocal. The factors contributing to the development of a new religious site include pilgrims and the media reporting about them (Stefko, Kiralova, and Mudrik 2015), despite the fact that it is difficult to know whether the spiritual journey realized the pilgrims' desires (Kaell 2016).

The only commandment in Judaism regarding pilgrimage was the obligation to come to the Holy Temple in Jerusalem three times a year at specific times. Jerusalem was the only physical area sanctified in Judaism. There were no pilgrimages to other sacred sites. Therefore the obligation to make a pilgrimage ended with the destruction of the Second Temple, and was replaced with prayers and fast days. During the first century CE, there are no descriptions of sanctifying gravesites or pilgrimages to graves (Safrai 1987), although society was aware of the gravesites of biblical figures (Bar 2007).

The pilgrims are an important part of the process of sanctifying the area. They provide the graves with the widest possible publicity through stories that extol the miracles they experienced after spending time at the sacred grave (Goodnow and Bloom 2017; Goodnow and Ruddell 2009). In recent centuries, pilgrimages have become a communal event organized by people from the religious establishment and extra-institutional religion entrepreneurs (Banica 2016; Katriel 1997; Nikolaisen 2004; Turner 1974, 166–230). Many researchers discuss the connection between tourism and pilgrimages for religious and spiritual reasons (Collins-Kreiner 2010a). The tourists and pilgrims politically strengthen those who maintain the graves and provide them with an economic base through donations (Collins-Kreiner 2004, 2006, 2010b; Fleischer 2000; Weingrod 1990), since the prayers and supplications at the holy site are accompanied by a variety of commercial dealings. These include the sale of various items identified with the holy person, food, and drink (Ben Ami 1995; Feldman 2012a; Gonen 1998). Therefore, religion entrepreneurs work in cooperation with financially-oriented tourist bodies (Collins-Kreiner 2000, 2010a; Hassan 2005).

The holy site also sees political negotiations between those controlling it and the pilgrims. This is a game of interests in which

everyone gains – the politicians meet a large group of potential voters. The representatives of the religious establishment have influence on the masses who would not have met them had they not gone on a pilgrimage. The pilgrims enjoy being close to the elite who covertly approve of their activities. And all of these impart social legitimization to the religion entrepreneurs to create a cultural memory.

Memory as a Political Means for Religion Entrepreneurs

The creation of a collective memory is a political activity of an ethnic community (Kertzer 1988) that sees the past as a unifying factor. Various researchers have discovered the historical component of group memory and its political use. These include Maurice Halbwachs (1992) who claims that historic knowledge gradually replaces group and individual memory, since memory is dynamic, subject to societal changes, and shaped by political intermediaries, whereas history is fixed. Pierre Nora (1989) corresponds with this opinion, details the differences between history and memory (7–24), and determines that they are not identical. Nora discusses three types of memories (16): Archive memory based on historic materials, duty memory which obligates the members of the community to remember particular events, and distance memory that combines history and memory.

Paul Connerton (1989) argues that social memory must be separated from history reconstruction, that it is independent of it. Connerton discusses three types of memory that are based on the past: Cognitive memory, personal memory, and habit memory. He discovered that modern elites who invent ceremonies as part

of their construction base themselves on historic motifs and thus preserve the past (51).

Barry Schwartz (1982) believes that memory intermediaries make selective use of history to create a community with a new narrative. The State of Israel also makes political use of historic memory to create a new national narrative, as shown by Yael Zerubavel (1995) and Udi Lebel (2013), even if not everyone is part of that history (Bar-On 2000; Eisenstadt 1999). Mordechai Bar-On (18) notes two types of community memory: (1) memory conservation – when the community experienced and remembers events of the past, and (2) establishing memory – creating a memory for a community, most of whose members are not familiar with the past. Such a situation possesses a great deal of room for political interpretation of the events they wish to remember. Researchers have recognized the political importance of ancient traditions and religious ceremonies for leaders building new communities (Cannadianen 2003; Halbwachs 1992; Hobsbawm 2003; Mitchell 2005; Sivan 1991) and the importance of religious ceremonies and symbols in preserving values and social order (Durkheim 1972; Geertz 1973; Malinowski 1954).

Eisenstadt (2007) found that most minority communities have ethnic, religious and political continuity although the content and importance of these components changes over time. The ethnic-religious component has a double advantage in creating communities of memory (Barth 1969; Eisenstadt 1974; Katzir 1982). Firstly, members of other communities such as geographic, professional or sporting communities can also join the community. Secondly, Halbwachs (1992, 50) claims that despite the fact that many people join communities of memory due to their ethnic heritage, religion gives them the illusion of their joining from free choice. Danièle Hervieu-Léger (2000, 83–100) sees

religion as an important source of building communities of memory. She emphasizes that there is «a new call of the past» (88) since modernity is in constant conflict with tradition.

We can say that the extra-institutional Israeli religion entrepreneurs' choice of an ethnic-religious motif is intended to form new communities by using the characteristic with the broadest consensus, as Benedict Anderson (1991) discovered. In this article, I will argue that the extra-institutional religion entrepreneurs create ethnic distance memory (Bilu 2005; Feldman 2009, 2012b; Rubin 2009). They take religious-historical motifs, such as cabalistic study, and invent seemingly cabalistic ceremonies that they hold at gravesites of rabbis. The entrepreneurs choose a religious-historical framework and create a new narrative within it using «a new call of the past» – meaning they create a memory for the communities of miracle seekers.

Religion and Belief in Israel – Challenging the Secular Zionist Narrative

One of the splits in Eretz-Israeli society since the early days of Zionism has been the disagreement regarding the place of religion in the state (Gorny 1987; Katz 2011; Ravitzky 1997a, 1997b). Following its establishment in 1948, a national attempt began to create a secular state, despite the fact that most of the Jewish immigrants from Islamic countries were religious (Ben-Refael and Leon 2006; Deshen 2006; Leon 2009; Shokeid and Deshen 1999; Yadger 2010). In the Zionist struggle for modernity, tradition was pushed aside in rapid, rather than evolutionary, modernization processes, which greatly harmed the cultural fabric of the Mizrahi immigrants (Deshen 1979; Katz 1984). The broad study regarding the second generation

of those immigrants indicates a revival of the ethnic-religious memory and a rise in the popular culture that includes sacred rituals and pilgrimages by communities and individuals (Deshen 2006; Goodman and Fisher 2004; Lehmann and Siebzehner 2006; Leon 2003).

The ethnic-religious communities of memory in Israel operate similarly to the new religious communities in the United States. Their members are not faithful to one religious or community framework, but maintain concurrent connections with several social networks and religious communities. Putnam (2000, 65–79) found that from the 1970s onwards there was a drop in the number of people registered as members of religious communities. However, toward the end of the century they returned to their church communities, while defining themselves as «believers» rather than «religious». The concept «believers» means people who believe in the Creator, without necessarily engaging in daily religious practices. This is the «soft culture» community model (Appadurai 1997, 90) which does not present itself as an antithesis to modern secularism. It does not participate in the cultural struggle within Israeli society (Katz 1984, 223–224), nor compete ideologically with other groups of believers. In the twenty-first century, many of the second generation of Jewish immigrants to Israel from Islamic countries define themselves as more religious than their parents (Kaisar-Sugarman and Arian 2011; Levy, Levinson and Katz 2002). Goodman and Fisher (2004) found that modern religiosity develops in modern social structures and uses them to preserve the local culture, including its religion and premises. The result is a «post-traditional» society which includes modernization processes alongside preservation of religion and the existing culture. Nissim Leon (2007) describes a similar process that

is occurring among the second generation of Mizrahi immigrants in Israel. Religious communities that had disbanded in Israel because of trends towards secularization and modernization created new traditional communities. The members of these communities wish to participate in the religious experience, but in less Orthodox frameworks.

I argue that the «soft model» (Appadurai 1997) of the ethnic-religious communities of memory allows many Israelis in the twenty-first century to participate in spiritual-religious ceremonies without changing their lifestyle.

Characteristics of Communities of Miracle Seekers and Religion Entrepreneurs

Fischer (1977, 1982) and Schwab (1992), who researched urban sociology in the United States, identified a constraint choice model. This is a sociological model that acknowledges the possibility of several simultaneous communal connections. Constraint choice often emanates from geographical proximity (Gray 2002), similar employment, shared leisure activities culture (Dawson 2002; Dyck 2002) or experiencing a national disaster (Zinner and Williams 1999). Thus the mobility and dynamics of communal structures and social networks are created, that impart their participants with shared values and goals and a sense of personal security (Appadurai 1997; Dubisch 2004; Power 2006; Wellman 1999).

Barnes (1985) examined fifteen new religious leaders from different religions and found four common characteristics (1) the symbols of the religious establishment were interpreted unconventionally, and the interpretation was based on belief in the leader's super-

natural powers and his special connection with God; (2) a period of social change; (3) the leader's ability to build communal institutions and teach religious law, and (4) there was a relationship with the religious establishment despite the anti-establishment innovation.

These characteristics also fit the new religion entrepreneurs in Israel. There is cultural pluralism in twenty-first century Israel that makes it easy for the number of religion entrepreneurs and miracle-seekers to increase. They are freed of the ideological chains of Israel's early years when their parents' mystical beliefs were silenced and excluded from the political and religious establishment.

The religion entrepreneurs know their own limits and inability to force their believers to behave according to rules. Therefore they do not encourage the members of their communities to live a Jewish religious lifestyle or even live near them. Thus they can enjoy the believers' monetary contributions without having to provide them with housing, educational institutions, and a livelihood. The limits of the power of the extra-institutional religion entrepreneurs are also the source of their power. Here is a political game of power and remuneration. The community members impart the leader with political, social, and economic power, and in turn he grants them hope for changing their fate, a personal miracle, and a better future. Therefore, the third characteristic of Barnes' (1985) theory is reversed.

Aviad Kleinberg (2000, 164) terms the relationship between the Christian saint and his believers in the early Christian period, a «client-patron» relationship. Within this relationship, the saint is expected to predict the future, heal, and solve problems. He also gives rebuke and promises the redemption. The role of the believers is to publicize the patron's name, defend him from criticism, and make sure he has a livelihood. The religion entrepreneurs in our times behave like

saints during the early days of Christianity. They also provide «services» of holiness, mysticism, and hope. In exchange, the miracle seekers provide them with a livelihood.

Despite the ritual innovation, the religion entrepreneurs in Israel take care not to act openly against the religious establishment, since their believers are the same group as those who attend synagogue and honor the state rabbis. The other side of the picture is that the religious establishment is afraid of losing «clients», and therefore ignores the very unconventional rites of the religion entrepreneurs. This space allows them to grow and increase the community of those who seek miracles.

Methodology

This study will examine three graves that have been turned into holy sites outside Israel (the graves of Rabbi Nachman in Uman, Ukraine; Yaakov Abuchatzeira in Damanhur, Egypt, and Eliezer Papo in Silistra, Bulgaria). They were selected because they are currently centers for miracle-seekers, and because they share several common characteristics that teach about the phenomenon of miracle-seeking and the extra-institutional religion entrepreneurs: They are based on historical figures who were unimportant in their own times, but were sanctified by religion entrepreneurs after their deaths; the events held there feature religious rites based on tradition and historical memory; they began to operate in the 1990s but greatly expanded during the twenty-first century; they do not have a geographic community, and lastly the religious rites are directed by extra-institutional leaders and not by the Israeli religious or political establishment.

The study will be based mainly on media articles and hagiographic books, since no academic research has been written about them, aside from one book about the grave of Rabbi Nachman in Ukraine (Weinstock 2011).

I will analyze this social phenomenon using grounded theory (Denzin and Lincoln 2000). Grounded theory looks for new understandings of social processes in their natural surroundings (Hutchinson 1988, 124). With the research questions seeking to «reveal any covert social mechanism, balance of power, agenda, and worldview» (Gibton 2006, 202). This study is part of the branch of grounded theory called phenomenological research that studies human experience (Creswell 2003) and the significance of social phenomena based on the cultural experiences of individuals and groups (Denzin and Lincoln 2000).

Findings

Ancient Holy Sites and Modern Religion Entrepreneurs

Rabbi Ya'shiyahu Pinto – the grave of Rabbi Eliezer Papo – Silistra – Bulgaria

Rabbi Eliezer Papo (1786–1827) was born, grew up, and studied Torah in Bosnia. He served as the rabbi of the Sephardic community in Silistra, Bulgaria, where he died and was buried.

In the 1990s, the young Israeli rabbi, Ya'shiyahu Pinto who was born (1973) and grew up in Israel, established a large educational campus in the city in southern Israel where he resides. The campus includes a yeshiva for men, schools, and a synagogue, which he funds with his believers' donations. He also owns a home, educational institutions, and a synagogue, in New York, that are financed by his followers. He divides his time between the two cities. However,

his followers do not live together as a geographic community. The educational institutions and charity organization he founded are intended for all the residents of the city and the region.

In 2003, Rabbi Pinto began to make pilgrimages to the grave of Rabbi Papo in Bulgaria. He cleaned and renovated the small, neglected building where the grave was housed, situated at the edge of a poor neighborhood alongside derelict multi-story buildings and a small industrial area. Prior to the ceremony, the rabbi and his followers immerse in the ritual bath, open only to men, that Rabbi Pinto had built close to the grave. After the purification in the ritual bath, the rabbi prays and delivers an address to his followers. Rabbi Pinto sits inside the large tent for men that is erected only for the *hilulah*. He is surrounded by Jewish businessmen from Israel and other countries, politicians, rabbis, former and current police officers, and journalists. The hundreds of men without political or financial standing are not allowed into the tent. The women sit in a separate tent. Rabbi Pinto delivers his main address from a large dais. The hundreds of believers pray with him and request to be saved from their troubles by the connection between the two rabbis – living and dead. After the prayers, the rabbi and his followers dance with a Torah scroll. They are entertained by a singer and band, who came on the rabbi's plane, during the dancing and meal that is held near the grave. After the ceremony, the tents and dais are dismantled. The grave remains desolate until the following year.

The attendees fly to the pilgrimage at Rabbi Papo's grave and pay for their flight. Most are from Israel, although there are also some from other countries, mostly the United States where Rabbi Pinto has been spending a large part of his time for many years. The airlift brings the believers straight to Bulgaria. There in the airport, buses

await them to take them to the grave. At night, they all return on the same planes. In 2012, there was a terrorist attack at the airport on the passengers who flew to Israel, exposing them to physical danger. Therefore, they are heavily protected by the Bulgarian police and the Israeli ambassador to Bulgaria.

In 2016, Rabbi Pinto was in prison after being convicted of fraud and there was no pilgrimage to Rabbi Papo's grave that year. Meaning, the pilgrims come to get closer to Rabbi Pinto and not Rabbi Papo.

Rabbi Pinto is a descendant of two dynasties holy to Moroccan Jews – the Pinto and Abuchatzeira families. If so, why did he choose the grave of Rabbi Papo in Bulgaria to establish a holy site for the pilgrims of his miracle-seeking community? Rabbi Pinto has never given a clear answer, despite repeated questions by journalists. The only connection between them is ethnic-historical. Both are descended from Jews exiled from Spain at the end of the fifteenth century. When he first began to be a religion entrepreneur, Rabbi Pinto actually did connect to his familial roots. In 2000, he led hundreds of pilgrims to the tomb of his great-grandfather, Rabbi Yaakov Abuchatzeira, in Egypt. However, he was not the sole leader there, but just one of the rabbis from the Abuchatzeira family who are currently active in Israel, each of whom have thousands of followers, and educational and charity institutions. Therefore, he was unable to make a unique sacred rite at the grave. Just a few years later he «discovered» and renovated the grave of Rabbi Papo in Bulgaria, and became the only leader of the site. Without any involvement on the part of establishment or other figures. This is apparently the reason for adopting the grave in Bulgaria.

The descendants of the Abuchatzeira family – the grave of Yaakov Abuchatzeira – Damanhur – Egypt

Rabbi Yaakov Abuchatzeira (1805–1880) was born and lived most of his life in Morocco. As an adolescent, he was already considered a great scholar of Torah and cabala and a halachic decisor for the Jews and rabbis of Morocco. In 1879, he began a long journey among the communities of the Jews of North Africa on his way to the Land of Israel. He fell ill and died in Damanhur, Egypt. Since then, a small number of pilgrims would visit his grave. There was no leader who organized the rites at the grave, and it remained neglected for many years.

After the establishment of the State of Israel in 1948, the pilgrimages to his grave ceased due to Israel and Egypt being in a state of war. Following the peace treaty with Egypt in 1979, they gradually restarted during the 1980s. At the beginning of the twenty-first century, under the rule of Mubarak, thousands of pilgrims visited the tomb. They flew in privately chartered planes, mostly from Israel. However, over the past decade, as a result of the Arab Spring and the rising Islamic nationalism in Egypt, the mass pilgrimage has again been prohibited and is currently only available to a small number of people, most of who have non-Israeli passports, and with police protection. An example of nationalist harassment is the activity by the Damanhur region lawyers' association. This association submitted an appeal to the local court against the pilgrimage, since the type of worship during the annual *hilulah* – singing, dancing, alcohol, and a mixed gathering of men and women – is insensitive to Muslims. The court prohibited further *hilulot*. The pilgrimage was only permitted after an appeal to the Supreme Court. However, because of threats by Islamist organizations, such as Al-Qaeda and the Muslim Brotherhood, the pilgrimage can still not be held.

The grave of Yaakov Abuchatzeira was restored and renovated during the 1980s by his descendants who live in Israel. They do not

have one specific leader who leads the community of believers, but rather several rabbis from the family each lead a community of believers in Israel. The grave is currently in a state of neglect and the neighboring Egyptians harass the few pilgrims who do come. The believers have substituted the pilgrimages to the grave with mass *hillulot* held in events halls in Israel, led by members of the Abuchatzeira family.

Eliezer Berland – Breslov Hassidic Movement – Rabbi Nachman – Uman – Ukraine

Rabbi Nachman (1772–1810) lived in the city of Breslov (Bratslav) in Ukraine. He had a small number of *hassidim* [disciples] who studied with him. He spent most of his time in *hitbodedut*[1]. He was the grandson of the Baal Shem Tov (1698–1760), founder of the Hassidic Movement. This is considered very important familial standing. He was buried, as he had requested, in the Jewish cemetery in the city of Uman. After his death, his few disciples dispersed and his children did not continue his path.

During the 1980s, Eliezer Berland (born 1937) began to gather believers who had begun living a religious life. He made a living from the donations they gave him. He named his Hassidic sect Shuva Israel, and ascribed his spiritual powers to his connection with Rabbi Nachman who was buried in Uman. He established a pilgrimage to the grave in Uman during the period when Jews were barred from visiting Ukraine. The few people who succeeded in making the pilgrimage, using foreign passports or by entering Ukraine illegally, were considered heroes who had sacrificed themselves for their faith. During the twenty-first century, the gravesite in Uman was transformed into a giant site with tens of thousands of pilgrims who visit the grave all year.

[1] Talking freely to God while in seclusion or alone in the forest

There is no one religious practice at the gravesite, but rather several leaders manage religious rites in accordance with their interpretation of Rabbi Nachman's books. The Breslov Hassidic movement in twenty-first century Israel is not homogenous, nor does it have one leader. However, Eliezer Berland is considered the leader of the largest community identified with the Breslov Hassidic movement.

Some years ago, Berland was accused of sexual offenses against women from his community, and fled Israel. After his extradition, he stood trial and spent around a year in jail. During those years, his followers did not travel to Rabbi Nachman's grave, since it was not the grave that attracted them but rather the pilgrimage together with their revered leader.

Discussion

Pilgrims and Holiness Entrepreneurs

The discussion will characterize the communities of miracle-seekers and religion entrepreneurs who supply what they demand. I will show how all the parts of this puzzle establish new ethnic-historical memory.

The characteristics of the communities of pilgrims

The communities of Jewish pilgrims to burial sites are modern communities of miracle seekers. They are made up of people who do not wish to live in a geographic community or have common educational and economic institutions established by the religion entrepreneurs. The only thing they do together is the religious ceremony at the gravesite, and the hope for a personal miracle from the deceased holy man and living entrepreneur. They are

headed by shapers of public opinion, such as government ministers and Knesset members, businessmen, artists, police and army officers, as well as famous criminals and media people. These people serve as an attraction for simple people who enjoy seeing the country's elite alongside them on the plane or at the grave. For them, participation by the elite confirms the greatness of the deceased holy man and the living leader. These are constraint choice communities (Fischer 1977, 1982; Schwab 1992) who feel no mutual commitment. The religion entrepreneurs succeed in establishing communities of miracle-seekers since they have identified the great potential among modern believers. It is precisely because the religion entrepreneurs ignore their believers' diversity, and their minimal requirements from them, that they succeed in expanding the communities of miracle-seekers. Such a connection testifies that the believers have no interest in changing their lifestyle, but rather expect a personal miracle.

The spiritual characteristic

The majority of pilgrims come to the site on the anniversary of the holy person's death. It is believed that on this day his soul descends from heaven and is in the grave, its physical home. The soul can see who is visiting it and fulfills their wishes. Therefore, the pilgrims describe strong spiritual experiences, such as connecting with the soul of the holy person and becoming purified. They also bring food and drink to the graves, theoretically for the soul, and share it with everyone.

One pilgrim described praying at the grave of Rabbi Nachman like this, «I decided to go to Uman… To pray… There is an emotional need for connection so as to pray…» (Weinstock 2011, 41).

Another pilgrim described his experience at the grave of Rabbi Nachman as being close to God, «I want a spiritual experience…

Outside the limits of the intellect… Outside the limits of regular prayers in the synagogue. I want to become close to God… Outside regular reality» (Weinstock 2011, 45).

This means that people feel close to God alongside a grave that was widely publicized by charismatic religion entrepreneurs.

A pilgrimage also requires ongoing guidance from the religion entrepreneur. A successful Israeli businessman explained his connection with Rabbi Pinto, when he flew to Bulgaria on his plane: «I feel that I am not alone. Someone [Rabbi Pinto] is standing by me» (Yerushalmi 2009). Businessmen argue that they increase their profits thanks to his advice. Although after several years, some of the most successful among them lost all their money. Police officers share confidential issues with him. One said during the pilgrimage: «Rabbi Pinto magnetizes and hypnotizes me» (Nahshoni 2011).

Meaning that the pilgrims want to be close to the living religion entrepreneur, rather than the dead rabbi. Therefore, I see the pilgrimages as a means for creating a community of believers who hold the religion entrepreneurs in high esteem.

Inventing rituals

A special religious ceremony designed by the religion entrepreneurs is held at each gravesite without intervention from the religious establishment or state or public bodies. These entrepreneurs base themselves on the simple faith of the Jews of Moroccan origin, together with cabalistic motifs.

Only the religion entrepreneurs decide what happens at the holy gravesites. They choose who will be close to them, and what prayers will be said – if any. What songs will be sung, where the famous pilgrims will sit, where the simple pilgrims will stand,

where the dancing will take place, and so on. The character of the ceremonies is open to free, original, and dynamic interpretation of a traditional Jewish ceremony. The religion entrepreneurs also include cabalistic motifs in their ceremonies (Feldman 2012a; Idel 1998), so as to paint a picture of themselves as continuing the Jewish mystic tradition. Thus they distinguish themselves from each other and from the religious establishment. The result is ceremonies with pagan motifs designed to attract pilgrims who lack knowledge of Jewish law.

The Israeli religious establishment does not consider all of this to be acceptable behavior in cemeteries. Religious law followed by the majority of the Jewish population dictates that particular prayers and eulogies are recited by family members and friends when conducting memorial ceremonies in cemeteries. Activities such as eating, dancing, or singing while loud music plays are forbidden. The atmosphere is quiet and somber, not joyous and filled with rhythmical, loud music.

Geographic distance

To invent a new form of worship, it is necessary to move far away from the religious establishment that has no tolerance for the invention of new religious traditions (Anderson 1991; Barnes 1985). And indeed, the three holy gravesites are in periphery towns: Damanhur in Egypt, Uman in Ukraine, and Silistra in Bulgaria.

The arduous journeys and problems involved in maintaining the graves show us how the religion entrepreneurs are willing to invest great efforts to demonstrate their individuality. Therefore, the miracle seekers view the pilgrimage as having great spiritual importance. Despite the fact that they could meet the religion entrepreneur in Israel almost effortlessly.

Economic aspect

A pilgrimage to the new sacred sites is very costly: flights, buses, car hire, sleeping (only in Ukraine), food, and drink. The pilgrims also buy souvenirs and make donations in accordance with their financial situation, that are given to the person who maintains the site. The more the religion entrepreneur's blessings are considered beneficial, the more he can expand the community of rich believers who fund him. The religion entrepreneurs operate using NPOs and do not report using donations.

In addition to the monies contributed during the pilgrimages, the religion entrepreneurs offer personal consultations to miracle seekers who make appointments to meet them all year long. Their waiting rooms are reminiscent of doctors' waiting rooms and the spiritual guidance carries a high price tag.

The security characteristic

All the holy gravesites are in areas that are unsafe for Jews. The graves are in countries that Jews could not visit until the 1990s. And even today the pilgrimages involve security problems. Egypt prohibits entry to pilgrims most of the time. In Ukraine and Bulgaria, there are sometimes violent anti-Semitic attacks. However, it would seem these dangers do not prevent the pilgrimages. They are seen as part of the sacrifice that the pilgrims need to make to reach their personal miracle.

The physical characteristic

For many years, the graves outside Israel remained neglected. No one came to them or cared for them. What is common to all the gravesites is the neglect, followed by restoration and construction by the religion entrepreneurs who thus glorify themselves as being responsible for the deceased holy man. The traditions of Moroccan

Jews in particular, and of North African Jews in general, tell of connections with the dead and their requests to reveal and clean up their graves and hold annual *hilulot* there (see, for example, Alfasi 2002; Bar-Moha and Dor 1995; Ben Ami 1995; Bilu 1993, 2005; Mugrabi 1988; Shabtay 2003; Vanunu n.d., that it was not coincidental that tow entrepreneurs – Pinto and Abuchatzeira – are of Moroccan origin). Their believers grew up with these traditions. Therefore it is easy for them to believe that the religion entrepreneur has connections with the deceased holy people and the construction of holy sites in the cemeteries.

Establishment of Communities Memories

All three deceased were not important rabbis in their time. Nachman, who is buried in Ukraine, was the grandson of the Baal Shem Tov, founder of the Hassidic movement. But he did not have heirs and his few believers scattered after his death. Perhaps because the Hassidic movement was a small part of Judaism in the eighteenth century and was hounded by the mainstream. Rabbi Nachman is important today because of Eliezer Berland and the PR by the communities of newly religious Jews in Israel who join the Hassidic streams. Yaakov Abuchatzeira and his brothers were the proge nitors of the Abuchatzeira family. He lived in a small peripheral town in Morocco. However, despite his marginality among the Jews of Morocco in his lifetime, he became a holy person for them during the twentieth century when they immigrated to Israel. Eliezer Papo was the rabbi of the small Sephardic Jewish community in a small town in Bulgaria.

The believers today are unaware of the personal life stories of each of the deceased rabbis who they worship. They obtained

their information from the religion entrepreneurs who create a sacred biography by telling stories that praise the dead, since the entrepreneurs sanctify these gravesites to establish ethnic-historical memories to empower themselves.

The pilgrims come to the graves due to, and accompanied by, the religion entrepreneurs. As we saw in the cases of Pinto and Berland where their supporters no longer visited the gravesites in Bulgaria and Ukraine when the entrepreneurs could not go. Moreover, before the believers joined the miracle-seeking communities they did not visit those graves. Meaning, the religion entrepreneurs shape historical memory with religion being the most important part of it. Religion allows them to create faith communities that are supposedly built on a deceased holy person, but in reality the community is based upon them. The entrepreneurs shape a new narrative of historical memory and impart the believers with a feeling of belief in the holy people who died many years earlier, because the dimension of time is very important in Judaism, viewing people who died a long time before as being great Torah scholars even if they were not so in actuality.

Educational and Charitable Institutions as a Status Symbol

The holy sites are not enough to empower religion entrepreneurs in the twenty-first century. Therefore all also established yeshivas for married students who receive stipends to study, rather than work to support their families. They founded educational institutions for children and charitable organizations for poor families. These set them aside as people who influence Israeli society outside the gravesites too.

The believers greatly value religion entrepreneurs who are also involved in education and charitable endeavors, rather than only organizing pilgrimages. They are willing to generously donate towards these activities and do not ask for reports on how their money was used. Therefore, after several years of activity it is likely that most of the entrepreneurs have acquired enormous sums of money.

Summary

Miracle-seeking communities exist within Israeli society in the twenty-first century among many sectors. The pilgrims share no common ethnic, age-related, gender-based, economic, or social characteristic. The primary research question was why such a mystical phenomenon is taking place right now, at the beginning of the twenty-first century? When Israeli research and industry are the among most technologically developed in the world. And Jews head the list of Nobel Prize winners relative to their numbers in the world. There seems to be cognitive dissonance (Festinger 1957) between proven cognitive skills and the need for mystic excitement and the wish to solve problems miraculously without making a lifestyle change. It would seem that modern Israel, with its groundbreaking achievements in hi-tech and agricultural technology, is disconnected from this scene of beliefs. However, this is incorrect since it is the elite who promote such events and grant them social legitimacy. When the Israeli elite opposed such behavior during the first fifty years of statehood, it took place in the margins of society with just a few participants. The increase in the number of miracle seekers in twenty-first century Israel shows an important social-political change – a change in the elite. Israel's new elite comes from sectors that were excluded during the state's first decades – the Mizrahi Jews.

They have made a huge contribution to the development and inclusion of popular culture in Israeli society and this can indicate the influence of political elites on social values. This paper argues that thanks to the new members of the elite, the State of Israel, in its seventieth year, is far more pluralistic and containing than what it was during its first decades.

The main mystical attribute of the popular culture described above, is the expectation that the dead will help the living. It is extremely common within the culture of North African Jews to have a connection with the deceased, but not among the early leaders of the state and the Jews of European origin. There are two main factors that contributed to the advancement of popular culture and the development of miracle-seeking communities. The first is the weakening of the secular Zionist political narrative. For around fifty years, mystical beliefs and popular folk culture (Gans 1985) were seen as inferior to the secular narrative that was dominant in Israel. For decades, they were silenced and suppressed. Only the weakening of this narrative and a lessening of the political power within the veteran political parties that had led the country enabled popular culture to take a prominent place in the social arena. This occurred through new groups and members of the elite who were free of the chains of the secular Zionist narrative (Ben-Rafael and Sternberg 2007; Yaar and Shavit, 2001 and 2003).

The second factor that brought about a rise in the number of miracle seekers is the media that began to publish extensive and positive updates about the religion entrepreneurs and their followers in contrast to the derisive and patronizing reporting that ruled the media for the state's first fifty years. Respectful academic research also began. And hagiographic books about important religion entrepreneurs and Rabbis were published (See for example: Alush 2004; Bar-Moha

and Dor 1995; Ben-Ami 1995; Bilu 2004; Chaba 2010; Houri 2002; Makuver 2003; Mugrabi 1988; Shabtay 2003). These factors changed the attitude towards popular culture in the twenty-first century.

I argue that when there is a need, the solution is not far behind. New extra-institutional religion entrepreneurs identified the need for instant solutions and provided them to all who asked for them. Each entrepreneur in his own way sought to stand out so as to attract more miracle seekers. The entrepreneurs establish ethnic-historical memory so as to appear a part of the religious establishment. The establishment image is important to the believers, most of whom are members of local religious communities and do not wish to be considered anti-establishment. Therefore the religion entrepreneurs wrap their innovation in conservatism.

These spiritual experiences and the heterogeneous communities are changing the face of Israeli society in the twenty-first century and making it more pluralistic and less critical of popular cultures.

References

Alfasi, Yaakov, 2002. *Misimta'ot hamelakh yehudei moroko* [From the alleyways of the *Melach* – Folk tales of Morrocan Jewry]. Jerusalem: Yarid Hasefarim. (Hebrew).

Alush, Zvi, 2004. *Sipuro hamufla shel harentegen harav yisra'el ifargan*. [The Amazing Story of the Rentgen, Rabbi Yaakov Israel Ifargan]. Omer: Printed by the author. (Hebrew).

Anderson, Benedict, 1991. *Imagined communities: Reflection on the origin and spread of nationalism.* New York: Verso.

Appadurai, Arjun, 1997. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Banica, Mirel, 2016. Coach pilgrimage: Religion, pilgrimage, and tourism in contemporary Romania. *Tourist Studies* 16 (1). Pp. 74–87.

Bar, Doron, 2007. *Lekadesh erets – Hamekomot hakedoshim hayehudi'im bimdinat yisra'el* [Sanctifying the land: The Jewish holy places in the State of Israel]. Jerusalem: Ben Zvi Institute. (Hebrew).

Bar-Moha, Josef and Danny Dor, 1995. *Mishpahat Abu Hatsera – Agadah u'metsi-ut* [The Abu Hatsera family – Legend and reality]. Or-Yehuda: Ma'ariv. (Hebrew).

Bar-On, Mordechai, 2000. Lizkor ulehazkir, zikaron collective, kehilot zikaron u'morasha [Remembering and commemoration, collective memory, memory communities and heritage]. In *Defusim shel hantsaha* [Patterns of commemoration], edited by Matityahu Mayzel and Ilana Shamir. Pp. 11–47. Tel Aviv: Ministry of Defense Publishing. (Hebrew).

Barnes, Douglas, F., 1985. Charisma and religious leadership: An historical analysis. In *Magic, witchcraft, and religion – An anthropological study of the supernatural*, edited by Arthur C. Lehmann and James E. Myers. Pp. 94–104. Palo Alto and London: Mayfield Publishing Company.

Barth, Fredrik, 1969. *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Boston: Universitetsforlaget.

Ben Ami, Issachar, 1995. *Tsadikei morocco venifle'oteihem* [Jewish holy men of Morocco and their miracles]. Jerusalem: Yosef Lugasi. (Hebrew).

Ben-Refael, Eliezer, and Nissim Leon, 2006. Adatiut, datiut and politika: Lishe'elat mekoroteha shel hatenuah haharedit bekerev hamizrahim [Communal segregation, religiosity and politics: The origins of the Haredi Movement amongst the Mizrachim]. In *Yisra'el vehamoderni'ut – Lemoshe Lissak beyovalo* [Israel and

modernity – For the jubilee of Moshe Lissak], edited by U. Cohen, E. Ben-Refael, A. Bareli and E. Yaar. Pp. 285–312. Jerusalem: Ben Zvi Institute. (Hebrew).

Ben-Rafael, Eliezer, and Yitzhak Sternberg, eds., 2007. *Elitot hadashot beyisra'el* [New elites in Israel]. Jerusalem: Bialik Institute. (Hebrew).

Bilu, Yoram, 2004. *Lelo metsarim: Hayav u'moto shel Rabbi Ya'acov Vazana* [Without bounds: The life and death of Rabbi Ya'acov Wazana]. Jerusalem: The Hebrew University, Magnes Press. (Hebrew).

Bilu, Yoram, 2005. *Shushbinei hakedoshim: Holmim, merapot ve-tsadikim basafar ha'ironi beyisra'el* [The saints' impresarios – Dreamers, healers and holy men in Israel's urban periphery]. Haifa: Haifa University Press. (Hebrew).

Cannadianen, David, 2003. The context, performance and meaning of ritual: The British Monarchy and the 'invention of tradition', c. 1820–1977. In *The Invention of Tradition*, edited by E. Hobsbawm and T. Ranger. Pp. 101–164. Cambridge: Cambridge University Press.

Chaba, Efrat, 2010. *Harav yoshiyahu pinto u'prakim mimishnato: Matveh derekh* [Rabbi Yoshiyahu Pinto and chapters from his teachings]. Tel Aviv: Miskal – Yediot Ahronot Books and Chemed. (Hebrew).

Chidester, David, and Edward T. Linenthal, 1995. Introduction. In *American Sacred Spaces*, edited by D. Chidester and E. T Linenthal. Pp.1–42. Indiana: Indiana University Press.

Collins-Kreiner, Noga, 2000. Tayarut aliya laregel leyisra'el: Meafyanim shel oley regel tayarim notsrim bagalil [Pilgrimage tourism to Israel: Christian pilgrims and pilgrim-tourists in the Galilee]. *Ofakim Begeografia* 52. Pp. 55–69. (Hebrew).

Collins-Kreiner, Noga, 2004. Jewish pilgrimage tourism in Israel: Holy tombs as tourist attractions. *Horizons in Geography*/Pp. 60–62, 267–278.

Collins-Kreiner, Noga, 2006. Graves as attractions: Pilgrimage-tourism to Jewish holy graves in Israel. *Journal of Cultural Geography* 21 (1). Pp. 67–89.

Collins-Kreiner, Noga, 2008. Religion and politics: New religious sites and spatial transgression in Israel. *The Geographical Review* 98 (2): 197–213.

Collins-Kreiner, Noga, 2010a. Researching pilgrimage: Continuity and transformations. *Annals of Tourism Research* 37 (2): 440–456.

Collins-Kreiner, Noga, 2010b. The geography of pilgrimage and tourism: Transformations and implications for applied geography. *Applied Geography* 30: 153–164.

Connerton, Paul, 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Creswell, John, W., 2003. *Research design: Qualitative, quantitative and mixed methods approaches*. Second edition. London and New Delhi: Sage Publications.

Dawson, Andrew, 2002. The mining community and ageing body. In *Realizing community: Concepts, social relationships and sentiments*, edited by Vered Amit. 21–36. London and New York: Routledge.

Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln, 2000. *Handbook of qualitative research*. Second edition. Thousand Oaks: Sage.

Deshen, Shlomo, 1979. Hadat behayei yotsai artsot hamizrah [Religion among oriental immigrants in Israel]. In *Yisrael, dor hahithavut* [Israel: A developing society], edited by Asher Arian. Pp. 203–211. Tel Aviv: Kinneret Zmora-Bitan Dvir. (Hebrew)

Deshen, Shlomo, 2006. Tsemihata shel tenu'ah haredit-mizrahit [The growth of the ultra-Orthodox-Mizrahi movement]. In *Yisra'el vehamoderni'ut – Lemoshe Lissak beyovalo* [Israel and modernity – For the jubilee of Moshe Lissak], edited by U. Cohen, E. Ben-Refael, A. Bareli and E. Yaar. Pp. 313–335. Jerusalem: Ben Zvi Institute. (Hebrew).

Dubisch, Jill, 2004. 'Heartland of America': Memory, motion and the (re) construction of history on a motorcycle pilgrimage. In *Reframing pilgrimage: Cultures in motion*, edited by S. Coleman and J. Eade. Pp. 105–132. London and New York: Routledge.

Durkheim, Emile, 1972. *Selected writings.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dyck, Noel, 2002. 'Have you been to Hayward field?': Children's sport and the construction of community in suburban Canada. In *Realizing community: Concepts, social relationships and sentiments*, edited by Vered Amit. Pp. 103–123. London and New York: Routledge.

Eisenstadt, Shmuel Noah, 1974. *Post-traditional societies.* New York: W.W. Norton.

Eisenstadt, Shmuel Noah, 1999. Hahavnayah shel hazehut hacolectivit: Kamah indikatsiot analyitiot vehahsvatiot [The construction of collective identities: Some analytical and comparative indications]. *Sociologiah Yisraelit* 1 (1): 13–37.

Eisenstadt, Shmuel Noah, 2007. Itsuvam shel mi'utim [Shaping of the minorities: A lecture delivered at the Israel Sociology Society's 38th conference]. *Sociologia* 36: 2–4. (Hebrew).

Feldman, Anat, 2009. Havnayat hakarizmah shel manhigut datit hutz-memsadit bat zemanenu: Hamikreh shel ha'Rentegen' [Constructing charisma of non-establishment religious leadership

in today's Israel: The case of the so-called Roentgen]. *Sugiot Hevratiot Beyisrael* 7: 85–119. (Hebrew).

Feldman, Anat, 2012a. Carnival leili: Praktika hadasha shel tiksei tikun moderni'im [Carnival by night: A new practice of modern tikkun rituals]. *Democratic Culture* 13: 181–211. (Hebrew).

Feldman, Anat, 2012b. Mysticism, charisma and religious leadership. In *Mapping religion and spirituality in a postsecular world*, *Religion and the social order* 22, edited by G. Giordan and E. Pace. 85–97. Leiben, Netherlands: Brill Publishers.

Festinger, Leon, 1957. *A theory of cognitive dissonance.* Evenston, IL: Row & Peterson.

Fischer, Claude, S., 1977. *Networks and places: Social relations in the urban setting*. New York: The Free Press.

Fischer, Claude, S., 1982. *To dwell among friends: Personal networks in town and city*. Chicago: University of Chicago Press.

Fleischer, Aliza, 2000. The tourist behind the pilgrim in the Holy Land. *International Journal of Hospitality Management* 19: 311–326.

Gans, Herbert, J., 1985. American popular culture and high culture in a changing class structure. *Prospects* 10: 17–37.

Geertz, Cliford, 1973. *The interpretation of cultures.* New York and London: Basic Books.

Gonen, Rivka, 1998. Tefila u'tsedaka, esh u'mayim: Minhagim leyad kever tsaddik [Prayer and charity, fire and water: Customs at the graves of the righteous]. In *El kivrei tsaddikim: Aliyot lekevarim vehilulot beyisra'el* [To the tombs of the righteous: Pilgrimages to graves and anniversaries of the death of the righteous in Israel], edited by Rivka Gonen. Pp. 87–103. Jerusalem: Israel Museum. (Hebrew).

Goodman, Yehuda, and Shlomo Fisher, 2004. Lehavanatan shel hiloniot vedatiot beyisrael: Tizat hahilun vehalufot musagiut

[Towards and understanding of secularism and religiosity in Israel: The secularization thesis and possible alternatives]. In *Ma'arbalet hazehuyot: Diyun bekiroti bedati'ut uvehiloni'ut beyisra'el* [Maelstrom of identities: A critical look at religion and secularity in Israel], edited by Yossi Yonah and Yehuda Goodman. Pp. 346–390. Tel Aviv: Van Leer Institute and Hakibbutz Hameuchad Publishing House. (Hebrew).

Goodnow, Jasmine M., and Kelly S. Bloom, 2017. When is a journey sacred? Exploring twelve properties of the sacred. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 5 (2): 10–16.

Goodnow, Jasmine M., and Edward Ruddell, 2009. An illustration of the quest genre as spiritual metaphor in adventure travel narratives. *Leisure* 33 (1): 241–267.

Gorny, Yosef, 1987. Al 'nimus' hevrati ve'interes leumi, lishe'elat hadu-kiyum ben hilonim ledati'im bitnu'ah hatsionut [About social 'politeness' and the national interest, regarding the question of coexistence between secular and religious Jews in the Zionist movement]. In *Kehuna vemelukha* [Priesthood and monarchy], edited by Isaiah Gafni and Gabriel Motzkin. Pp. 269–276. Jerusalem: Zalman Shazar Center. (Hebrew).

Gouthro, Mary B., and Catherine Palmer, 2010. Pilgrimage in heritage tourism: Finding meaning and identity in the industrial part. In *Mining heritage and tourism: A global synthesis,* edited by Michael V. Conlin and Lee Jolliffe. Pp. 33–43. London: Routledge.

Gray, John, 2002. Community as place-making: Ram auctions in the Scottish borderland. In *Realizing community: Concepts, social relationships and sentiments*, edited by Vered Amit. Pp. 38–59. London and New York: Routledge.

Halbwachs, Maurice, 1992. *On collective memory*. Edited and translated by Lewis A. Coser. Pp. 54–83. Chicago: The University of Chicago Press.

Hervieu-Léger, Danièle, 2000. *Religion as a chain of memory*. Translated by Simon Lee. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Hobsbawm, Eric, 2003. Mass-producing traditions: Europe, 1870–1914. In *The Invention of Tradition*, edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Pp. 263–308. Cambridge: Cambridge University Press.

Houri, Shushan, 2002. Haiey Haym [Haym life]. Benei-Brak: Printed by the author. (Hebrew).

Hutchinson, Sally A., 1988. Education and grounded theory. In *Qualitative research in education: Focus and methods,* edited by Robert R. Sherman and Rodman B. Webb. 123–140. London: Falmer Press.

Idel, Moshe, 1998. Tiqqun hatzot: A ritual between myth, messianism and mysticism. In *Messianic mystics*, edited by Moshe Idel. Pp. 308–320. New Haven and London: Yale University Press.

Kaiser-Sugarman, Ayala, and Asher Arian, 2011. *Yehudim yisra'elim: Diyukan, emunot, shmirat masoret, ve'arakhim shel yehudim beyisra'el 2009* [Beliefs, maintaining tradition and values of Jews in Israel]. Jerusalem: The Guttman Center for Public Opinion and Policy Research. (Hebrew).

Katriel, Tamar, 1997. Remaking place: Cultural production in Israeli pioneer settlement museums. In *Grasping land: Space and place in contemporary Israeli discourse and experience*, edited by Eyal Ben-Ari and Yoram Bilu. Pp. 147–175. Albany, NY: State University of New York Press.

Katz, Gideon, 2011. *Le'etsem hahiloni'ut: Nituah filosofi shel hahiloni'ut beheksher yisra'eli* [To the core of secularism: A philosophical analysis of secularism within the Israeli context]. Jerusalem: Ben Zvi Institute. (Hebrew).

Katz, Jacob, 1984. Hevrah masortit vehevrah modernit [Traditional society and modern society]. In *Yehudei hamizrah, iyunim antropologim el ha'avar veha'hoveh* [Jews of the east, anthropological studies about the past and present], edited by Shlomo Deshen and Moshe Shokeid. Pp. 27–34. Tel Aviv: Shoken. (Hebrew).

Katzir, Yael, 1982. Preservation of Jewish ethnic identity in Yemen: Segregation and integration as boundary maintenance mechanisms. *Comparative Studies in Society and History* 24 (2): 264–279.

Kertzer, David. I., 1988. *Ritual, politics, and power.* New Haven and London: Yale University Press.

Kleinberg, Aviad, 2000. *Regel hahazir shel ha'ah g'inepro: Sipurei hakedoshim meshanim et ha'olam* [Fra Ginepro's leg of pork – Christian saints' stories and their cultural role]. Tel Aviv: Kinneret Zmora-Bitan Dvir. (Hebrew).

Kong, Lily, 2001. Mapping 'new' geographies of religion: Politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography* 25 (2): 211–233.

Lebel, Udi, 2013. *Politics of memory – The Israeli underground's struggle for inclusion in the national pantheon and military commemoralization*. London and New York: Routledge.

Lehmann, David, and Batia Siebzehner, 2006. *Remaking Israeli Judaism: The challenge of Shas*. London: Hurst Company.

Leon, Nissim, 2003. Kenes hateshuva hahamoni beharedi'ut hamizrahit [The mass assembly (the Kenes) in the Tshuvah movement]. In *Haredim yisraelim, hishtalvut belo te'imah?* [Israeli Haredim: Integration without assimilation?], edited by Emmanuel Sivan and Kimmy R. Caplan. Pp. 82–98. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad and Van Leer Jerusalem Institute. (Hebrew)

Leon, Nissim, 2007. Al moderni'ut, hilum veniut dati: Hithadshut hahanhaga harabanit hakehilatit beyahadut hamizrahit [Modernity,

secularization and religious mobility: The modern renewal of the rabbinic elite in Mizrachi Jewry]. *Lishe'elat Sugiot Hevrati'ot Beyisra'el* 4: 5–31. (Hebrew).

Leon, Nissim, 2009. Hamesoriti'ut hamizrahit kehed lekiyumo hayehudi ba'olam ha'islam [The Mizrahi tradition as an echo of Jewish existence in the Islamic world]. *Akdamut* 23: 129–146. (Hebrew).

Levi, Shlomit, Hannah Levinson, and Elihu Katz, 2002. *Yehudim yisra'elim: Diyukan, emunot, shmirat masoret, ve'arakhim shel yehudim beyisra'el 2000* [Beliefs, maintaining tradition and values of Jews in Israel]. Jerusalem: The Guttman Center for Public Opinion and Policy Research. (Hebrew).

Makuver, Haym, 2003. *Rabbi Haym Pinto*. Jerusalem: Michlol. (Hebrew).

Malinowski, Bronislaw, 1954. *Magic, science and religion.* Garden City, NY: Doubleday Anchor.

Markus, Robert A., 2005. Keitsad yeholim mekomot lehafekh likdoshim? Shorasheha shel tefisat hamekomot hakedoshim benatsrut [How on earth could places become holy? Origins of the Christian idea of holy places]. In *Aliyah laregel: Yehudim, notsrim, muslemim* [Pilgrimage: Jews, Christians, Muslims], edited by Ora Limor and Elchanan Reiner. Pp. 243–255. Raanana: Open University of Israel. (Hebrew).

Mitchell, Claire, 2005. Catholicism and the construction of communal identity in Northern Ireland. *Irish Journal of Sociology* 14 (1): 110–130.

Mugrabi, Abraham, 1988. *Ma'aseh nisim* [A wondrous story]. Jerusalem: Printed by the author. (Hebrew).

Nahshoni, Kobi, 2011. Hazon yoshiyahu: Harakevet ha'avirit shel harav pinto [Josiah's vision: Rabbi Pinto's airlift]. *Yediot Ahronot*,

September 23. https://www.ynet.co.il/articles/0,7340, L-4126428,00.html (Hebrew).

Nikolaisen, Bente, 2004. Embedded motion: Sacred travel among Mevlevi dervishes. In *Reframing pilgrimage: Cultures in motion*, edited by Simon Coleman and John Eade. Pp. 91–104. London and New York: Routledge.

Nora, Pierre, 1989. Between memory and history: Les Lieux de mémoire. *Representations* 26: 7–24.

Power, Rosemary, 2006. A place of community: «Celtic» Iona and institutional religion. *Folklore* 117: 33–53.

Putnam, Robert D., 2000. *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York, NY: Simon & Schuster.

Ravitzky, Aviezer, 1997a. Dati'im vehilonim beyisra'el: Milhemet tarbut post-tsionit? [Religious and secular Jews in Israel: A post-Zionist kulturkampf?]. *Alpayim* 14: 80–96. (Hebrew)

Ravitzky, Aviezer, 1997b. *Dati'im vehilonim beyisra'el: Milhemet tarbut?* [Religious and secular Jews in Israel: A kulturkampf?]. Policy Paper No. 4. Jerusalem: The Israel Democracy Institute. (Hebrew).

Reiner, Elchanan, 2005. Hasheker hagaluy veha'emet hanisteret: Notsrim, yehudim, umekomot kedoshim be'erets yisra'el bame'ah ha-12 [The open lie and the secret truth: Christians, Jews, and holy sites in the Land of Israel in the twelfth century]. In *Aliyah laregel: Yehudim, notsrim, muslemim* [Pilgrimage: Jews, Christians, Muslims], edited by Ora Limor and Elchanan Reiner. Pp. 268–298. Raanana: Open University of Israel. (Hebrew).

Rubin, Nissan, 2009. *New rituals – old societies: Invented rituals in contemporary Israel.* Pp. 51–74. Boston: Academic Studies Press.

Safrai, Ze'ev, 1987. Kivrei tsaddikim u'mekomot kedoshim bamasoret hayehudit [Graves of the righteous and holy sites in

Jewish tradition]. In *Sefer ze'ev vilna'i: Mivhar ma'amarim biydiat ha'arets mukdashim lavilna'i* [The Zev Vilnay book: Selected articles about the Land of Israel dedicated to Vilnay], edited by Eli Schiller. Pp. 303–313. Jerusalem: Ariel. (Hebrew).

Schramm, Katharina, 2004. Coming home to the Motherland: Pilgrimage tourism in Ghana. In *Reframing pilgrimage: Cultures in motion*, edited by S. Coleman and J. Eade. Pp. 133–149. London and New York: Routledge.

Schwab, William, A., 1992. *The sociology of cities*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Schwartz, Barry, 1982. The social context of commemoration: A study in collective memory. *Social Forces* 61: 374–402.

Shabtay, Malca, 2003. *Yah salat el gtar: Gilgulah shel emunah b'kerev nashim yehudiot midrom tunis betunis uveyisra'el 1928–2003* [The story of religious belief among South Tunisian Jewish women in Tunis and in Israel 1928–2003]. Tel Aviv: Tcherikover Publishers. (Hebrew).

Shokeid, Moshe, and Shlomo Deshen, 1999. *Dor hatemurah: Hemshehiut veshinui be'olamam shel yotsai tsefon africa* [The generation of transition: Continuity and change among North African immigrants to Israel]. Jerusalem: Ben Zvi Institute. (Hebrew).

Sivan, Emmanuel, 1991. *Dor tashah: Mitus, diyukan vezikaron* [The 1948 generation: Myth, profile and memory]. Tel Aviv: Ministry of Defense Publishing. (Hebrew).

Stefko, Robert, Alzbeta Kiralova and Martin Mudrik, 2015. Strategic marketing communication in pilgrimage tourism. *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 175: 423–430.

Turner, Victor, 1974. *Dramas, fields and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Weingrod, Alex, 1990. *The saint of Beersheba*. New York: State University of New York Press.

Weinstock, Moshe, 2011. *Oman: Hamasah hayisra'eli lekivro shel rabi nahman mibreslav* [Uman: The Israeli journey to the grave of Rebbe Nachman of Breslov]. Tel Aviv: Miskal – Yediot Ahronot Books and Chemed. (Hebrew).

Wellman, Barry, 1999. *Networks in the global village: Life in contemporary communities*. Boulder, CO: Westview Press.

Yaar, Ephraim, and Zeev Shavit, 2001 and 2003. *Megamot Bahevra Hayisra'elit* [Trends in Israeli Society.] Vols. 1 and 2. Tel-Aviv: Open University of Israel. (Hebrew).

Yadger, Yaacov, 2010. *Hamesoratim beyisra'el: Moderni'ut lelo hilum* [Masortim in Israel – modernity without secularization]. Jerusalem: The Shalom Hartman Institute, Ramat Gan: The Faculty of Law, Bar-Ilan University, and Tel-Aviv: Keter Books. (Hebrew).

Yerushalmi, Shalom, 2009. Ben dov havah hitalut [Ben Dov was spiritually elevated]. *Makor Rishon*, September 11. (Hebrew).

Zerubavel, Yael, 1995. *Recovered roots: Collective memory and the making of Israeli national tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Zinner, Ellen S., and Mary B. Williams, 1999. *When a community weeps: Case studies in group survivorship*. Philadelphia: Brunner/Mazel.ф

Глава 5
Intercultural relations between Jews and Arabs in the social media: How far can Facebook and Twitter go?*
Межкультурные отношения между евреями и арабами в социальных сетях: как далеко могут зайти Facebook и Twitter?**

Introduction

The massive migration of the 20th and 21st centuries has contributed to heightened cultural and religious variety in societies around the world, many of which have historically included several ethnic or national groups. Ethnic groups must deal with differences – at times extreme cultural and religious differences – created by the «other». Such differences provide fertile ground for conflicts of interest, general conflicts and cleavages between various sectors in a society, with the result that maintaining a common national basis becomes difficult (Peres and Ben-Rafael 2006). Conflicts may be created by daily frictions between different ethnic groups that live in close proximity and compete for housing, education, work and welfare resources, or between ethnic groups that rarely meet in daily life. In the second case, each group has its own labor market, consumer products and separate education systems, and as a result their knowledge

* *Sabina Lissitsa*
** *Сабина Лисица*

of one another is usually a pastiche of prejudices and stereotypes. In this context the social media probably constitute a unique channel through which to create interactions between people who do not meet in daily life.

Online environments create novel opportunities for interactions, both between like-minded people and across cleavages between people from different ethnic, religious, cultural and socio-economic backgrounds, overcoming limitations of time and place. The question that arises is whether online interactions correlate with social distance between people from groups in conflict, and what possible implications can be drawn from such contact.

The concept of *social distance* refers to the willingness, or lack thereof, of members of a social group to communicate and maintain relationships with members of a different social group. This broad concept includes *affective distance*, i.e., the extent of sympathy and affection of group members toward members of other social groups (Bogardus 1925); *normative distance*, i.e., the definition of «insider» and «outsider» and the determination of distinctions between «us» and «them»; and *cultural and habitual distances*, i.e., the degree of imitation that exists between groups (Karakayali 2009, Bourdieu 1989). In this study, we investigate *affective social distance* (hereinafter social distance).

Despite the widespread conception of the State of Israel as a «melting pot» in its early years, Israeli society has gradually arrived at the realization that it has been and will continue to be composed of multiple cleavages in the foreseeable future. The cleavages in Israeli society exist, for example, along national, religious and ethnic lines, with the cleavage between Israeli Jews and Arabs perceived to be the deepest and most persistent (Horowitz and Lissak 2012, Peres and Ben-Rafael 2006).

This study analyzes whether online contact correlates with the self-perceived social distance of Jews toward Arabs in Israel. Furthermore, it examines whether this correlation differs between Facebook and Twitter users and between users from the political left and right. In other words, the study tries to clarify whether online contact in social media serves to mediate the impact of these variables on social distance from Arabs.

1. Theoretical background

1.1 The Contact Hypothesis

The contact hypothesis is one of the leading theories dealing with the reduction of intergroup conflicts. Introduced by Allport (1954), the contact hypothesis maintains that «by assembling people without regard for race, color, religion, or national origin, we can…destroy stereotypes and develop friendly attitudes» (p. 261).

The contact hypothesis suggests that by getting to know the «other,» individuals may be able not only to decompose their stereotypes of the specific individual they encounter, but also reduce their stereotyping of the entire group to which the individual belongs. Research has shown that contact can influence perceptions, attitudes and values in ways that minimize antagonism and prejudice (Fisher 2012, Pettigrew and Tropp 2000).

Still, contact is not a «magic bullet» against intergroup hostility and hatred. The conditions of contact matter. Conditions to capitalize on the benefits of contact may involve equal group status, common goals, intergroup cooperation and social norms supporting intergroup contact (Allport 1954), voluntary participation and intimate contact (Amir 1969), absence of anxiety and threat (Pettigrew and Tropp 2000)

and perceived openness to cross-cultural interaction. Pettigrew and Tropp (2000), in their meta-analysis of contact studies, have found that it is not necessary for all of Allport's (1954) conditions to exist simultaneously for bias to be reduced. Indeed, mere contact *can* be a sufficient condition for lasting bias reduction that generalizes beyond individuals to their larger group. Importantly, however, each of Allport's conditions further enhances the bias-reducing effects of mere contact and, thus, the more supportive the conditions, the more likely it is that a successful and lasting outcome will be achieved (Pettigrew and Tropp 2013). In order to understand how intergroup contact reduces prejudice, several mediators have been suggested, including intergroup knowledge (Allport, 1954), anxiety (Stephan and Stephan 1984, White, Abu-Rayya, and Weitzel 2014) and empathy (Batson et al. 2005). However, the role of intergroup contact as a mediator of the impact of other variables on different aspects of intergroup relations has not received proper attention in the research literature.

Our study attempts to apply intergroup contact theory as a way of explaining the correlation between online contact between Jews and Arabs in social media and affective social distance between them and to investigate the mediation role of online contact.

1.2 Intercultural contact in social media

Online social media are an important tool for creating social contacts between members of different groups. Studies demonstrate that people often use the Internet, and particularly social media, to maintain contact with those whom they have preexisting relationships, as well as to develop new relationships online. Recent studies demonstrate, for example, that engagement in social media assists to increase the number of friends, including close friends;

develop new relationships; receive support when necessary; and even become exposed to a variety of people and views (Hampton et al. 2011, Rainie, Lenhart, and Smith 2012). The possibilities of interacting anonymously, hiding one's physical appearance, controlling the interaction to a great extent and easily finding like-minded or similarly-situated others are especially valuable to members of stigmatized or marginalized groups (Amichai-Hamburger, McKenna, and Tal 2008, McKenna and Bargh 2000, Lev-On and Lissitsa, 2018, Lissitsa, 2017). Face-to-face intergroup contact is often complicated by logistical and financial obstacles, and can even be dangerous when inter-group hostility is extreme. Thus, the Internet's facilitation of communication beyond geographical boundaries, where discussants have more control over the conversation, where the conversation can be asynchronous – at the discussants' own time and pace and with reduced social presence – seems conducive to the creation of preferable conditions for increased intergroup contact (Amichai-Hamburger and McKenna 2006, Walther 2009).

Research focusing on the description of online contacts between users of different ethnicities and nations reveals the complex and ambiguous consequences of such interactions. Schwab and Greitemeyer (2015) found that having out-group members as Facebook friends and accordingly being exposed to other cultures was positively associated with general out-group attitudes. Schumann, Van der Linden, and Klein (2012) examined interactions between nine different groups on Facebook and found that in the course of time prejudices toward the «other» diminished and mutual understanding increased as a result of online contact. Similar results were also identified in an experiment that examined the impact of online contacts between Muslim and Christian students in Australia (White and Abu-Rayya 2012).

After two months of online contact between the groups, mutual prejudices and anxieties decreased, and participants tended to report that they became better acquainted with each other. In an experiment conducted by Walther et al. (2015) among Israeli students from different ethnic and religious background participating in virtual groups, the attitudes of religious Jewish participants toward Arabs at the end of the one year experiment were no different than Arabs' attitudes toward their own group.

However, online contacts do not always lead to positive outcomes (Lissitsa 2016, Duvanova, Semenov, and Nikolaev 2015, Tynes et al. 2008). Considering the rapid growth in Internet usage, the Internet can be expected to play some role in conflicts – be it positive or negative. Therefore, a better understanding of the online dynamics of intergroup conflict and communication is crucial to improve strategies of conflict resolution and inter-group understanding. In the current study, we investigate the potential of social media to create conditions for interaction between members of groups in conflict.

1.3 The potential of Facebook and Twitter for intercultural interactions

Facebook and Twitter are generally considered the most successful social networking sites in the market (Hughes et al. 2012, Lee and Cho 2011). With more than a billion monthly active users (Wilson and Gosling 2016), Facebook is presently the most popular online social network in the world. It has become a basic component of everyday life across national, cultural, social, and demographic groups (Wilson and Gosling 2016). Compared with real-life networks a greater overall amount of contact between diverse and geographically separated groups may take place in this new social environment. That is, users may easily keep in touch through multiple channels

of direct communication such as private messages, Facebook chat, commenting on one another's pictures etc. Furthermore, even if no direct communication occurs with out-group members within one's Facebook «friends» list, Facebook provides the opportunity to be passively exposed to other cultures (Schwab and Greitemeyer 2015). For example, reading status updates on the News Feed, viewing pictures posted by out-group friends or observing the interactions between one's friends and out-group members are available to almost anyone without much effort. According to Pettigrew's (1997) deprovincialization hypothesis, which claims that multicultural exposure leads to humanizing the out-group as a result of greater acceptance of diverse cultures in general (Verkuyten 2005), simply being exposed to multiple cultures on Facebook could be associated with more positive general attitudes toward diverse cultural groups. Accordingly, we can assume that Facebook use in general and not just interactions with out-group members may decrease social distance.

Twitter is an online social networking and micro-blogging service with more than 500 million users (Barkun 2017). Its focus seems to be on the sharing of opinions and information rather than on reciprocal social interaction (Huberman, Romero, and Wu 2008).

Although both Facebook and Twitter are designed to promote social interactions, there are clear differences between them. While content on Twitter is open to the public and interactions between strangers are allowed, Facebook is relatively closed and offers complex and customizable privacy measures that allow users to specify what information can be shared and accessed by which users (Debatin et al. 2009). Another difference is that communication via Facebook is more passive than Twitter. Users can communicate with others in a more casual, conversational manner via Twitter, thereby allowing more

active communication (Kwon, Park, and Kim 2014). Twitter users do not need to post information about themselves to find 'friends' and thus the site focuses less on 'who you are' and more on what you have to say (Huberman, Romero, and Wu 2008). Accordingly, we can assume that the impact of Twitter use on social distance will be mediated by direct interaction with out-group members.

1.4 Jews and Arabs in Israel

Israel's population comprises around eight million people; of these, approximately 75% are Jewish, while some 20% are Arabs (Central Bureau of Statistics [CBS], 2011). The Jewish majority is composed mostly of immigrants and descendants of immigrants, as Israel is committed to the successful absorption of Jewish immigrants. Under the Law of Return (1950) and the Law of Nationality (1952), every Jew has the right to settle in Israel; consequently, Jewish immigrants can be awarded Israeli citizenship on arrival. Thus, Israel may be viewed as an immigrant-settler society based on an ethno-nationalist structure, defined both ideologically and institutionally (Smooha 1990).

The Arab minority was granted Israeli citizenship with the establishment of the Israeli state in 1948, but until 1966 their rights were suspended in practice as they were ruled by a military administration justified as a security measure against a potentially hostile population (Shafir and Peled 2002). Most of the Arab population (58%) lives in Israel's northern periphery, while 29% reside in the center (including Jerusalem) and 13% in the south (CBS, 2011). By contrast, the Jewish population is concentrated in the center of Israel (some 65%), with 21% in the north and 14% in the south (CBS, 2011).

Perhaps the largest gaps between Jews and Arabs in Israel are economic and educational. About 80% of the Arab communities are

rated in the four lowest socio-economic deciles of the Central Bureau of Statistics, and no Arab communities are ranked in the four upper deciles. Hardly any Arabs work in the hi-tech industry, the key engine of economic growth in Israel; between 2000 and 2005, Arabs' share in the high-tech employment market was approximately 4% (Abraham Fund, 2013).

Although rate of participation in the labor force is almost identical amongst Jewish and Arab men, Arab women work one third as much as Jewish women (Fund 2013). Moreover, young Israeli Jews and Arabs very rarely meet socially, and the two populations live in nearly complete geographic isolation, with almost fully self-segregated school systems. Indeed, 64.7% of Arab youth report having no Jewish friends on online social networks (Ganaem, Asaad, and Tibi 2011). When they do learn about one another through the mass media, the framing is often one of conflict and violence (Ashuri 2010, Wolfsfeld 1997). Recent opinion polls demonstrate hostility, which is expressed, for example, in large percentages of Arab respondents claiming that they would not have a Jewish friend (28.7% in 2009) or a Jewish neighbor (43% in 2009), or Jewish respondents claiming that they would not have an Arab neighbor (50.7% in 2009) or an Arab supervisor at work (57.7% in 2009), and avoid entering Arab residential areas (65.6%) (Hermann et al. 2012).

2. Research Objectives and hypothesis

The main research objective was to examine whether online social contacts among Jews and Arabs correlate with self-perceived social distance.

Most longitudinal studies from which available evidence has been gathered indicates that contact with out-group members leads

to lower prejudice levels, but also that prejudiced people are more likely to avoid intergroup contact (Binder et al. 2009, Eller and Abrams 2004), yet the path from contact to reduced prejudice is typically stronger (Pettigrew 1997, Powers and Ellison 1995, Van Dick et al. 2004). Moreover, some studies reported uni-directionality – contact was found to predict attitude but the reverse causal path was not significant (Brown et al. 2007, Dhont et al. 2012). In line with the latest findings, the current research investigates only one path: from frequency of online contacts with Arabs to social distance and does not pretend to causality (see H1).

H1. Online contacts between Israeli Jews and Arabs negatively correlate with self-perceived social distance from Arabs.

The second research objective was to investigate the role of online contacts as a mediator of the impact of social media use (Facebook and Twitter) and political views and participation on social distance from Arabs.

The description of these two platforms and the differences between them mentioned in the literature review enable us to assume that the impact of Facebook and Twitter use on social distance will be mediated by the frequency of online contacts with Arabs in a following way:

H2. Frequency of online contact with Arabs serves as a mediator of the impact of Facebook and Twitter use on social distance. The impact of Twitter use on social distance will be fully mediated by direct online communication with them, whereas the impact of Facebook use on social distance will be only partially mediated.

The second group of variables which affects social distance and may be mediated by online contacts with Arabs comprises political views and political participation. Political views are an important

predictor of prejudice toward ethnic minorities (Prezza et al. 2008). Studies have found higher levels of prejudice in individuals with right-wing political sympathies as compared with left-wing sympathies (Meertens and Pettigrew 1997, Pettigrew and Meertens 1995). We assume that Jews with right-wing political orientation are less likely to interact with Arabs in social media, compared to others; moreover the effect of these interactions on social distance will be different for those with right-and left- wing views.

H3. The impact of political position on social distance from Arabs will be partially mediated by the frequency of online contacts with them.

In political science, researchers usually equate participation with electoral activities, such as voting and working for political parties (Conway 2000), working for the community and attending protests (Verba, Schlozman, and Brady 1995). With the mounting influence of internet use on citizens, new ways of participating in elections and public affairs have developed (Chadwick and Howard 2010, Gil de Zúñiga, Jung, and Valenzuela 2012). Scholars have reported a positive correlation between online contacts, which enable discussion about public affairs, and political participation (Shah et al. 2005). Accordingly we can assume a positive correlation between political participation and online contacts with Arabs. We hypothesize that the impact of political participation on social distance from Arabs will be mediated by the frequency of online contacts with them, because political participation may also pursue social goals unrelated to Arabs.

H4. The impact of political participation on social distance from Arabs will be mediated by the frequency of online contacts with them.

As far as we know, no research dealing with online contact with out-group members as a mediator of political and social media use has been conducted to date. This is the purview of the current research.

3. Research Model

Our research model examines: (1) the correlation between frequency of online contacts and perceived social distance; (2) the direct effects of political position and participation and of social media use variables on social distance; (3) the effects of these variables on social distance mediated by the frequency of online contacts with Arabs (see figure 1). The research model investigates these effects controlling for socio-demographic variables: age (Kessler and Freeman 2005) gender (Burns and Gimpel 2000), education (Kessler and Freeman 2005) and income and religiosity (Peres and Ben-Rafael 2006) which according to the literature influence intergroup social distances.

4. Methodology

Procedure

The study is based on an online survey of a representative sample of 458 Israeli Jews who were born in Israel or immigrated before 1989, who use the social media at least three times a week. To ensure the representativeness of the sample, quotas of gender, age and area of residence were maintained according to the distribution of these three variables among Internet users according to the social survey of the Israeli CBS (Central Bureau of Statistics) (2011a). The distribution of the socio-demographic variables appears on Appendix 1.

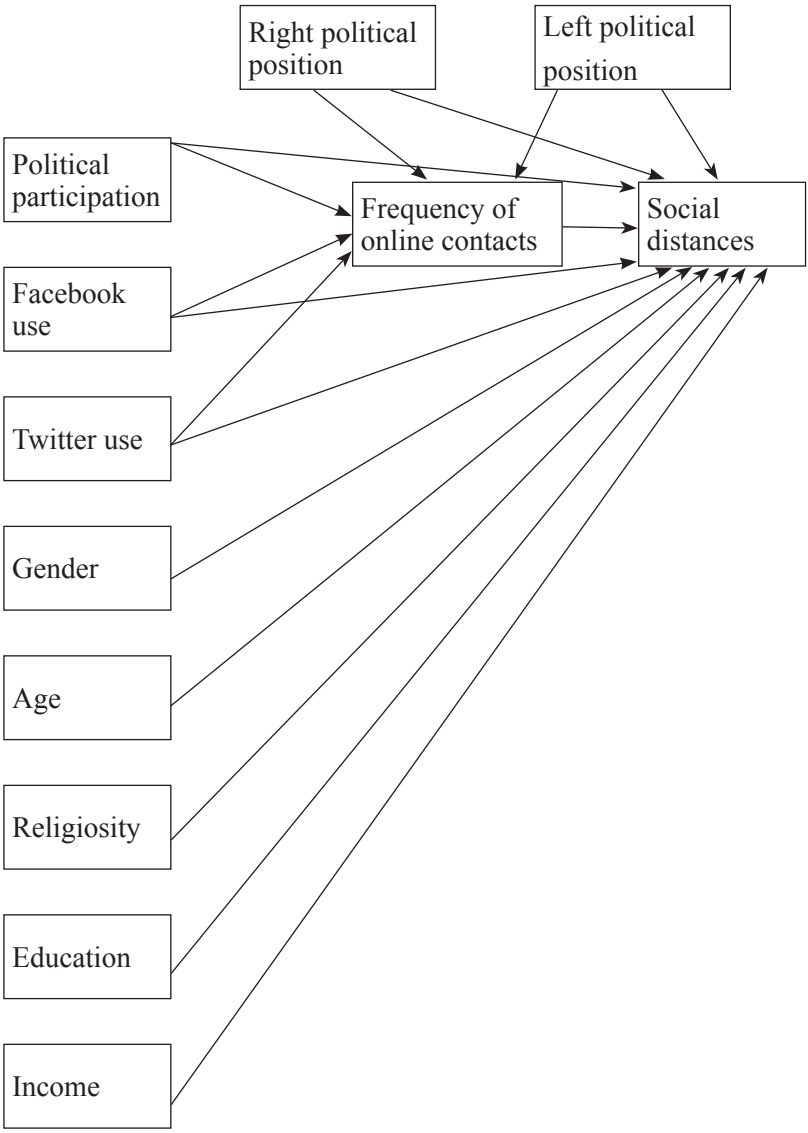


Figure 1. The theoretical research model

The questionnaire included 70 questions about Internet usage, social media usage, frequency of contact with members of a variety of social groups, and the social distance perceived by subjects towards these groups. The questions that measure self-perceived social distance are based on the questionnaire used in the study of multiculturalism and cleavages in the Israeli society carried out by Peres and Ben-Rafael (2006).

The study was preceded by a pilot study of ten interviews. The goal of the pilot study was to clarify whether the questions were clear to the interviewees, whether respondents could find a proper answer to each closed question and whether the order of questions produced biases.

Dependent Variable

Self-perceived social distance toward Israeli Arabs was measured by the following question: «To what extent do you feel closeness to or remoteness from Israeli Arabs?» The answer scale ranged from 1 (very remote) to 5 (very close).

Independent Variables

● *Frequency of online contact with Israeli Arabs* was measured by the following question: «In your use of online forums, discussion groups or social networks, how frequently are you in contact with Israeli Arabs?» The answer scale ranged from 1 (not at all) to 5 (very frequently).

● *Political position* was measured by the following categories: 1 – extreme right, 2 – right, 3 – center, 4 – left, 5 – extreme left. In order to examine hypothesis 3 it was transformed to two dichotomous variables: Right political position and Left political position. Political «Center» was a comparison group.

● *Political participation* was measured by eight items, among them: «I conceive of myself as a politically active person», «At times

I write talkbacks on political issues on forums, discussion groups and social networks», «At times I participate in political activity through the Internet». The scale was 1 – strongly disagree, to 5 – strongly agree. The reliability coefficient (Cronbach's alpha = 0.84) made it possible to create a measure for political participation, which was built as the mean of the eight items.

● *The frequency of Facebook and Twitter use* was measured by the following two items: «How frequently do you use Facebook/Twitter?» The answer scale of both items ranged from 1 – Not at all to 6 – several times a day.

Control variables

● *Age* (in years)

● *Gender* (1=male)

● *Religiosity* was measured by the categories: 1 – secular, 2 – traditional, 3 – religious, 4 – orthodox.

● *Educational level* (1 – less than secondary, 2 – secondary, 3 – post-secondary, 4 – BA, 5 – MA/PhD)

● *Personal income* was measured by the categories: 1 – doesn't work, 2 – less than NIS 4,000 ($1,150); 3 – NIS 4,000–6,000 ($1,150-$1,700); 4 – NIS 6,000–8,000; ($1,700-$2,300); 5 – NIS 8,000–10,000 ($2,300-$2,850); 6 – NIS 10,000–15,000 ($2,850-$4,300);7– NIS 15,000–20,000 ($4,300-$5,700); 8 – NIS 20,000 ($5,700) and above.

5. Findings

Overview

Figures 2 and 3 display descriptive statistics for the frequency of online contact that Israeli Jews surveyed maintained with Arabs, and respondents' self-perceived social distance from Arabs.

Figure 2 demonstrates that the populations hardly meet online, i.e., that the typical frequency of Israeli Jews' contact with Arabs is very low. Some three quarters of Jews maintain no online contact with Arabs whatsoever. About a quarter of the sample has low or medium online contact with Arabs, and only a small minority (3%) reported high or very high frequency of online contact with Arabs.

Figure 3 reveals that Israeli Jews perceive a significant social distance from Arabs: some three quarters of those surveyed reported

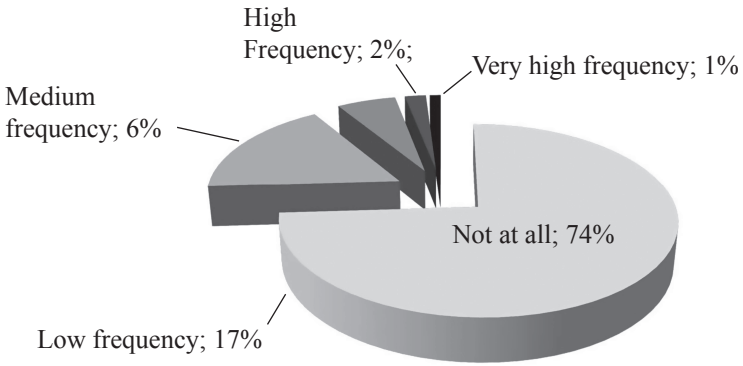


Figure 2. Frequency of Israeli Jews' online contact with

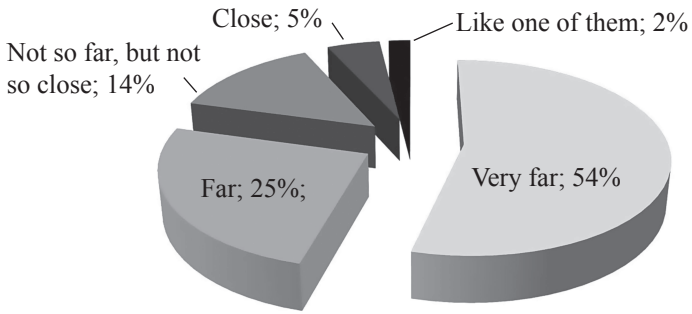


Figure 3. Self-Perceived social distances of Israeli Jews towards Arabs

that they feel remote or very remote from Arabs. Only 7% of the Jewish respondents reported that they feel close to Arabs.

Table 1 shows the correlations between the dependent and independent variables.

Estimating the models

The descriptive data do not tell us whether and/or to what extent online contact correlates with social distance. Moreover, we sought to reveal the impact of background variables, political position and participation on the dependent variable and to examine the role of social contact as a mediator (see Figure 1). Thus, in the next analysis, we constructed a structural equation model (SEM) using AMOS, creating a full information maximum likelihood procedure to examine these propositions according to our theoretical model (see Figure 1).

To ensure stability of the model developed to test the research hypotheses, we used the PLS bootstrap resampling procedure (see Efron and Tibshirani 1994). By iterating this procedure hundreds or thousands of times, satisfactory information about the distribution of the statistic can be obtained.

Model 1 is a default model which simultaneously estimates: (1) the path from the frequency of online contacts to social distance; (2) the direct effects of demographic variables, political position and participation, and social media use variables on social distance from Arabs; (3) the direct effect of political position and participation and social media use variables on online contacts (see figure 4).

In Figure 4, we display the parameter estimates and fit measures for the *default model.* The model is a good fit to the data with the ratio of X^2 to degrees of freedom (CMIN/DF) lower than 3. The RMSEA coefficient was lower than 0.06, providing a high level of confidence in the model fit. In line with hypothesis 1, the findings presented

Table 1. Correlation matrix

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1. Frequency of online contacts with Arabs									
2. Social distances	0.38**								
3. Religiosity	0.01	-0.08							
4. Education	0.04	0.01	-0.01						
5. Income	-0.03	0.05	-0.25**	0.15**					
6. Gender (Female = 0)	0.08	0.02	-0.08	-0.07	0.32**				
7. Political attitude (1=extreme right, 5=extreme left)	0.24**	0.30**	-0.23**	0.16**	0.12**	0.04			
8. Political activity	0.14**	0.01	0.05	0.07	0.11**	0.22**	-0.01		
9. Facebook use	0.07	-0.05	0.00	0.04	-0.31**	-0.02	-0.05	0.04	
10.Twitter use	0.10*	0.06	-0.09	0.08	0.13**	0.10*	0.13**	0.02	0.17

**p< .01; *p< .05.

in Figure 4 show that the more Jews are in contact with Arabs in the social media, the closer they feel. Our findings show that right-wing respondents are less likely to engage in online contacts with Arabs and feel more distant from them, compared to those in the political «center». In addition, left-wingers are more likely to interact with Arabs online, compared to political centrists. A significant positive correlation was found between political participation and frequency of online contact, while the path between political participation and social distance was insignificant; in other words, no direct impact of political participation on social distance was found. For this reason we ran a *Fully Mediated Model* which examined only the indirect impact of political participation on social distance fully mediated by online contact. Accordingly, the Fully Mediated Model estimates: (1) the path from frequency of online contacts to social distance; (2) the direct effects of demographic variables, political position and social media use variables on social distance from Arabs; (3) the direct effect of political position and social media use variables on online contacts; (4) the indirect effects of political position and participation and social media use variables on social distance mediated by frequency of online contacts with Arabs. The statistics of the Fully Mediated Model were found to provide a good fit to the data. The estimates of the Fully Mediated Model are presented in Table 2.

As can be seen from Table 2, hypothesis 2 was refuted: the correlations between Facebook and Twitter use, and frequency of online contacts and social distance were insignificant. In contrast our findings partially support hypothesis 3: direct and indirect negative effects for right-wing political position on social distance were found. The direct and indirect effects of left-wing political position on social distance were insignificant. Our hypothesis 4 was supported by the

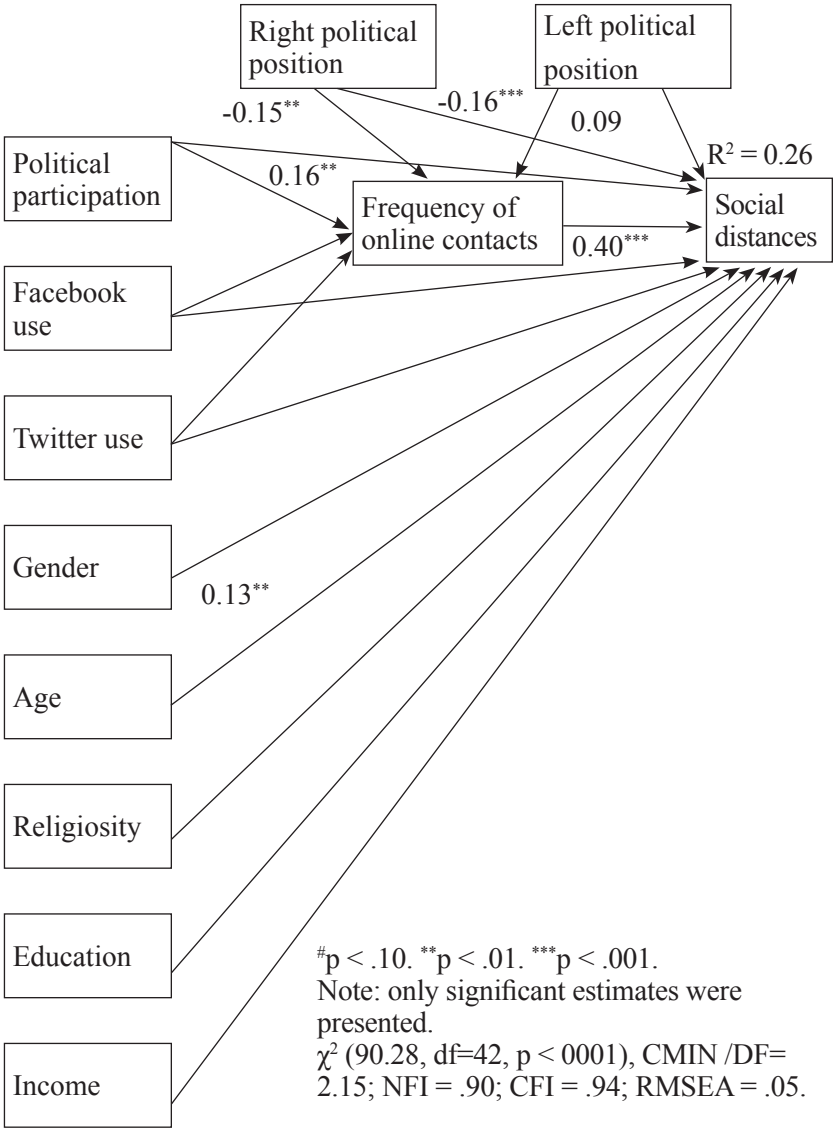


Figure 4. Default model of relationships between frequency of online contacts and social distances

Table 2. Predicting Social Distances towards Arabs, using Standardized Coefficients of Theorized Structural Equation Models (SEM) after the PLS bootstrap resampling procedure

	Direct effects					Indirect effects				
Parameter	Estimate	Lower	Upper	P	SE	Estimate	Lower	Upper	P	SE
Predicting Frequency of Online contacts										
Left political position	.089	-.025	.191	.208	066.	--	--	--	--	--
Political participation	.156	.064	.244	.006	054.	--	--	--	--	--
Frequency of Facebook use	.026	-.053	.094	.600	044.	--	--	--	--	--
Frequency of Twitter use	.000	-.072	.080	.978	047.	--	--	--	--	--
Right political position	-.149	-.244	-.061	.008	057.	--	--	--	--	--
Predicting Social Distances										
Frequency of Online contacts	.404	.302	.492	.001	057.	--	--	--	--	--
Gender (Male=1)	.026	-.045	.096	.542	043.	--	--	--	--	--
Age	.130	.031	.232	.029	060.	--	--	--	--	--
Religiosity	.014	-.068	.100	.740	050.	--	--	--	--	--
Education	-.027	-.100	.041	.517	043.	--	--	--	--	--
Income	-.009	-.094	.083	.880	053.	--	--	--	--	--
Left political position	.073	-.019	.174	.175	058.	101.	022.-	233.	174.	077.
Frequency of Facebook use	-.041	-.138	.054	.510	060.	007.	011.-	027.	543.	012.
Frequency of Twitter use	.002	-.070	.074	.929	044.	000.	023.-	024.	978.	015.
Right political position	-.159	-.238	-.070	.004	051.	116.-	213.-	047.-	006.	050.
Political participation	---	---	---	---	---	074.	033.	124.	004.	027.

findings: the effect of political participation on social distance was fully mediated by frequency of online contacts with Arabs. The impact of socio-demographic variables on social distance was insignificant (excluding the positive impact of age).

6. Discussion and Conclusions

This study analyzes the correlation between the frequency of online contact Israeli Jews maintain with Arabs, and the perceived social distance of Israeli Jews towards Arabs. As far as we know, our study is the first to investigate the role of online contacts as a mediator of the impact of other variables on social distance.

The findings indicate a significant self-perceived social distance of Israeli Jews towards Arabs, which can probably be explained by social and cultural differences between the groups; social, economic and political conflicts of interests; and segregation between the groups in many spheres. Younger Israeli Jews perceive an even wider distance from Arabs than do older Israeli Jews. Based on these findings, it seems that without investing proper efforts and resources to manage the conflict – online as well as offline – the cleavage between Israeli Jews and Arabs may grow wider in the future.

Another significant finding is that most internet users sampled report that they do not interact with Arabs at all through online social media. Only a quarter of the Jewish population seems to maintain some level of online contact with Arabs (in line with similar findings found among Arab youth by Ganaem, Asaad and Tibi, [2011]).

Our main finding is a positive correlation between frequency of online contacts and closeness to Arabs. It is quite likely that the perceived social distance of Israeli Jews towards Arabs was reduced

as a result of online contact because online contacts (for example on social networks or web-based forums) are frequently based on common interests. In such scenarios, at least some of the conditions set by Allport (1954) may exist, such as equal status of participants, common goals, intimate contact, absence of anxiety and more. Potentially, meeting in such online communities of interest minimizes the perceived social distance more than does offline contact between Jews and Arabs, in which conversation partners often cannot be selected and the overall situation is less conducive to reducing social distance in terms of Allport's (1954) conditions. Hence, it is likely that online contact can be more effective for improving mutual relations between Jews and Arabs than offline contact (see Walther 2009). This hypothesis however, requires further empirical support.

However our findings indicate different patterns for different groups: right-wing Jews were less likely to interact online with Arabs. Moreover such interaction leads to negative consequences: the more right-wings Jews interacted online with Arabs, the more distant they felt toward this out-group. We can assume that these interactions may include propaganda clashes, hate speech and verbal abuse (see Karatzogianni 2008). A deeper understanding of the processes that occur during interaction between right-wings Jews and Arabs is crucial for preventing an escalation of the conflict and may be an important subject for future research.

Our findings show that the correlation between political participation and social distance from Arabs is fully mediated by frequency of online contacts. This finding is important in light of the fact that politically active people may serve as opinion leaders and influence others. Positive interaction between politically active Jews and Arabs in social media may create broader waves among the population at large.

The findings seem significant in light of the fact that the cleavage between Israeli Arabs and Jews is perceived as the deepest division in Israeli society (Hermann et al. 2012, Kimmerling 2001, Peres and Ben-Rafael 2006). At present, the social media seem far from fulfilling their potential for reducing the cleavage between Israeli Jews and Arabs. Findings suggest that to the extent that social media generate more opportunities for mutual exposure between Jews and Arabs, the result will be a reduction in perceived social distances. Since Israeli Jews of all ages use social media frequently and extensively, this channel can open opportunities especially for the younger generations for mutual acquaintances and interactions with Arabs and contribute to reducing the perceived social distance. The small percentage of online interaction between Israeli Jews and Arabs today, however, suggests that introducing people from both sides of this cleavage through social media, although easier than introducing them offline, may still require facilitation and the assistance of other agents or organizations.

Study limitations and recommendations for further research

The current study is cross-sectional and cannot serve to prove causality and to refute participant choice (more tolerant Jews seek more contact with Arabs, while prejudiced people avoid this contact). In order to investigate causal relationships between online contact and intergroup relationships the research literature recommends a full cross-lagged panel approach which allows a direct comparison of contact effects on prejudice and prejudice effects on contact in the same analysis. This requires a longitudinal research design (Dhont et al. 2012). We recommend using this design when conducting future research.

It should be noted the current research examined only contact between Jews and Arabs in Hebrew, a fact that served as a source for

filtering about the Arabs who were in touch with Jews. Only those who have proficiency in Hebrew and connected to Jewish media were the possible partners for conversation. It is reasonable to assume that this is a very selective group that both proficient in Hebrew at a high level and have a willingness to communicate with Jews.

In addition, our study generally investigated the frequency of Facebook and Twitter use and did not focus on frequency of interaction with Arabs using each of these social networking sites. Future research can further distinguish between various social media platforms and assess the impact of cross-cleavage contact in each of them on perceived social distance between members of the different groups.

To conclude, we offer some more suggestions for future research. The subjects in the current study comprised only one side of the cleavage (Israeli Jews). Future studies should examine whether Israeli Arabs demonstrate similar patterns of correlations between online contact and self-perceived social distance. Also, future studies can investigate other cleavages in Israeli society, for example the religious cleavage (between ultra-Orthodox, religious, traditional and secular Jews) and analyze the correlations between self-perceived social distance and online contacts in reference to these cleavages.

References

Allport, Gordon W., 1954. «7he Nature of Prejudice.» *New York: Addison*.

Amichai-Hamburger, Yair, Katelyn Y.A. McKenna, and Samuel-Azran Tal., 2008. «E-empowerment: Empowerment by the Internet.» *Computers in Human Behavior* 24 (5):1776–1789.

Amichai-Hamburger, Yair, and Katelyn YA McKenna, 2006. «The contact hypothesis reconsidered: Interacting via the Internet.» *Journal of Computer-Mediated Communication* 11 (3):825–843.

Amir, Yehuda, 1969. «Contact hypothesis in ethnic relations.» *Psychological bulletin* 71 (5):319.

Ashuri, Tamar, 2010. *The Arab-Israeli conflict in the media: producing shared memory and national identity in the global television era*: IB Tauris.

Barkun, Michael, 2017. «President Trump and the «Fringe».» *Terrorism and Political Violence* 29 (3):437–443.

Batson, C. Daniel, David A. Lishner, Jennifer Cook, and Stacey Sawyer, 2005. «Similarity and nurturance: Two possible sources of empathy for strangers.» *Basic and applied social psychology* 27 (1):15–25.

Binder, Jens, Hanna Zagefka, Rupert Brown, Friedrich Funke, Thomas Kessler, Amelie Mummendey, Annemie Maquil, Stephanie Demoulin, and Jacques-Philippe Leyens, 2009. «Does contact reduce prejudice or does prejudice reduce contact? A longitudinal test of the contact hypothesis among majority and minority groups in three European countries.» *Journal of personality and social psychology* 96 (4):843.

Bogardus, Emory S., 1925. «Measuring social distance.» *Journal of applied sociology* 9 (2):299–308.

Bourdieu, Pierre, 1989. «Social space and symbolic power.» *Sociological theory* 7 (1):14–25.

Brown, Rupert, Anja Eller, Sarah Leeds, and Kim Stace, 2007. «Intergroup contact and intergroup attitudes: A longitudinal study.» *European Journal of Social Psychology* 37 (4):692–703.

Burns, Peter, and James G. Gimpel, 2000. «Economic insecurity, prejudicial stereotypes, and public opinion on immigration policy.» *Political science quarterly* 115 (2):201–225.

CBS (2011). Statistical Abstract of Israel 2011 No. 62. Retrieved from http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/shnatone_new.htm?CYear=2011&Vol=62&CSubject=30

Chadwick, Andrew, and Philip N. Howard, 2010. *Routledge handbook of Internet politics*: Taylor & Francis.

Conway, Mary Margaret, 2000. *Political participation in the United States*: Cq Pr.

Debatin, Bernhard, Jennette P. Lovejoy, Ann-Kathrin Horn, and Brittany N. Hughes, 2009. «Facebook and online privacy: Attitudes, behaviors, and unintended consequences.» *Journal of Computer-Mediated Communication* 15 (1):83–108.

Dhont, Kristof, Alain Van Hiel, Marleen De Bolle, and Arne Roets, 2012. «Longitudinal intergroup contact effects on prejudice using self-and observer-reports.» *British Journal of Social Psychology* 51 (2):221–238.

Duvanova, Dinissa, Alexander Semenov, and Alexander Nikolaev, 2015. «Do social networks bridge political divides? The analysis of VKontakte social network communication in Ukraine.» *Post-Soviet Affairs* 31 (3):224–249.

Efron, Bradley, and Robert J. Tibshirani, 1994. *An introduction to the bootstrap*: CRC press.

Eller, Anja, and Dominic Abrams, 2004. «Come together: longitudinal comparisons of Pettigrew's reformulated intergroup contact model and the common ingroup identity model in Anglo-French and Mexican-American contexts.» *European Journal of Social Psychology* 34 (3):229–256.

Fisher, Ronald J., 2012. *The social psychology of intergroup and international conflict resolution*: Springer Science & Business Media.

Fund, Abraham, 2013. Information Booklet on Arab Society in Israel.

Ganaem, A., H. Asaad, and Tibi. M., 2011. «Social Network Use among Arab Adolescents.» *Jamaa* 15:191–210.

Gil de Zúñiga, Homero, Nakwon Jung, and Sebastián Valenzuela, 2012. «Social media use for news and individuals' social capital, civic engagement and political participation.» *Journal of Computer-Mediated Communication* 17 (3):319–336.

Hampton, Keith, Lauren Sessions Goulet, Lee Rainie, and Kristen Purcell, 2011. «Social networking sites and our lives.» *Pew Internet & American Life Project* 16.

Hermann, T., N. Atmor, E. Heller, and Y. Lebel, 2012. In *The Israeli Democracy Index 2012*. Jerusalem: The Israel Democracy Institute.

Horowitz, Dan, and Moshe Lissak, 2012. *Trouble in utopia: The overburdened polity of Israel*: Suny Press.

Huberman, Bernardo A., Daniel M. Romero, and Fang Wu., 2008. «Social networks that matter: Twitter under the microscope.» *arXiv preprint arXiv:0812.1045*.

Hughes, David John, Moss Rowe, Mark Batey, and Andrew Lee, 2012. «A tale of two sites: Twitter vs. Facebook and the personality predictors of social media usage.» *Computers in Human Behavior* 28 (2):561–569.

Karakayali, Nedim, 2009. Social distance and affective orientations. https://www.researchgate.net/publication/229687887_Social_Distance_and_Affective_Orientations/link/5e88cb5e299bf130797c7539/download

Karatzogianni, Athina, 2008. *Cyber-conflict and global politics*: Routledge.

Kessler, Alan E., and Gary P. Freeman, 2005. «Public Opinion in the EU on Immigration from Outside the Community.» *JCMS: Journal of Common Market Studies* 43 (4):825–850.

Kimmerling, Baruch, 2001. «The end of Ashkenazi hegemony.» *Jerusalem: Keter*.

Kwon, Sang Jib, Eunil Park, and Ki Joon Kim, 2014. «What drives successful social networking services? A comparative analysis of user acceptance of Facebook and Twitter.» *The Social Science Journal* 51 (4):534–544.

Lee, Sangwon, and Moonhee Cho, 2011. «Social Media Use in a Mobile Broadband Environment. Examination of Determinants of Twitter and Facebook Use.» *International Journal of Mobile Marketing* 6 (2):71–87.

Lev-On, A., & Lissitsa, S., 2018. «Facilitating cross-cleavage communication online: Findings from interviews with ultra-Orthodox, religious, and secular participants.» *The Communication Review*, 21 (3):212–227.

Lissitsa, Sabina, 2016. «Can online contacts between immigrants and veterans facilitate immigrants' social integration?» *Ethnicities* 16 (3):393–417.

Lissitsa, S., 2017. «Online political participation, online contacts with out-groups members and social distances.» *Asian Journal of Communication* 27 (1):18–32.

McKenna, Katelyn Y.A., and John A. Bargh, 2000. «Plan 9 from cyberspace: The implications of the Internet for personality and social psychology.» *Personality and social psychology review* 4 (1):57–75.

Meertens, Roel W., and Thomas F. Pettigrew, 1997. «Is subtle prejudice really prejudice?» *The Public Opinion Quarterly* 61 (1):54–71.

Peres, Yohanan, and Eliezer Ben-Rafael, 2006. «Cleavages in Israeli society.» *Tel-Aviv: Am-Oved Publishers*.

Pettigrew, Thomas F., 1997. «Generalized intergroup contact effects on prejudice.» *Personality and social psychology bulletin* 23 (2):173–185.

Pettigrew, Thomas F., and Roel W. Meertens, 1995. «Subtle and blatant prejudice in Western Europe.» *European journal of social psychology* 25 (1):57–75.

Pettigrew, Thomas F., and Linda R. Tropp, 2000. «Does intergroup contact reduce prejudice? Recent meta-analytic findings.» *Reducing prejudice and discrimination* 93:114.

Pettigrew, Thomas F., and Linda R. Tropp, 2013. *When groups meet: The dynamics of intergroup contact*: Psychology Press.

Powers, Daniel A., and Christopher G. Ellison, 1995. «Interracial contact and black racial attitudes: The contact hypothesis and selectivity bias.» *Social Forces* 74 (1):205–226.

Prezza, Miretta, Emanuela Zampatti, Maria G. Pacilli, and Annalisa Paoliello, 2008. «Territorial sense of community, ethnic prejudice and political orientation.» *Journal of Community & Applied Social Psychology* 18 (4):315–332.

Rainie, Lee, Amanda Lenhart, and Aaron Smith, 2012. «The tone of life on social networking sites.» *Pew Internet Report*.

Schumann, Sandy, Nicolas Van der Linden, and Olivier Klein, 2012. «Bridging the gap on Facebook: Assessing intergroup contact and its effects for intergroup relations.» *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 15 (8):411–416.

Schwab, Anne K., and Tobias Greitemeyer., 2015. «The world's biggest salad bowl: Facebook connecting cultures.» *Journal of Applied Social Psychology* 45 (4):243–252.

Shafir, Gershon, and Yoav Peled, 2002. *Being Israeli: The dynamics of multiple citizenship*. 16: Cambridge University Press.

Shah, Dhavan V., Jaeho Cho, William P. Eveland Jr, and Nojin Kwak, 2005. «Information and expression in a digital age: Modeling Internet effects on civic participation.» *Communication research* 32 (5):531–565.

Smooha, Sammy, 1990. «Minority status in an ethnic democracy: The status of the Arab minority in Israel.» *Ethnic and racial studies* 13 (3):389–413.

Stephan, Walter G., and Cookie W. Stephan, 1984. «The role of ignorance in intergroup relations.» *Groups in contact: The psychology of desegregation*:229–255.

Tynes, Brendesha M., Michael T. Giang, David R. Williams, and Geneene N. Thompson, 2008. «Online racial discrimination and psychological adjustment among adolescents.» *Journal of Adolescent Health* 43 (6):565–569.

Van Dick, Rolf, Ulrich Wagner, Thomas F. Pettigrew, Oliver Christ, Carina Wolf, Thomas Petzel, Vanessa Smith Castro, and James S. Jackson, 2004. «Role of perceived importance in intergroup contact.» *Journal of personality and social psychology* 87 (2):211.

Verba, Sidney, Kay Lehman Schlozman, and Henry E. Brady, 1995. *Voice and equality: Civic voluntarism in American politics*: Harvard University Press.

Verkuyten, Maykel, 2005. «Ethnic group identification and group evaluation among minority and majority groups: testing the multiculturalism hypothesis.» *Journal of personality and social psychology* 88 (1):121.

Walther, Joseph B., 2009. «Computer-mediated communication and virtual groups: Applications to interethnic conflict.» *Journal of Applied Communication Research* 37 (3):225–238.

Walther, Joseph B., Elaine Hoter, Asmaa Ganayem, and Miri Shonfeld, 2015. «Computer-mediated communication and the reduction of prejudice: A controlled longitudinal field experiment among Jews and Arabs in Israel.» *Computers in Human Behavior* 52:550–558.

White, Fiona A, and Hisham M Abu-Rayya, 2012. «A dual identity-electronic contact (DIEC) experiment promoting short-and long-term intergroup harmony.» *Journal of Experimental Social Psychology* 48 (3):597–608.

White, Fiona A., Hisham M. Abu-Rayya, and Chela Weitzel, 2014. «Achieving twelve-months of intergroup bias reduction: The dual identity-electronic contact (DIEC) experiment.» *International Journal of Intercultural Relations* 38:158–163.

Wilson, Robert Edmund, and Sam Gosling, 2016. «A review of Facebook research in the social sciences.»

Wolfsfeld, Gadi, 1997. *Media and political conflict: News from the Middle East*: Cambridge University Press.

Fig. 1. The New Barbizon Archive, *Be'er Sheva Market*, 2013, photography. Courtesy of the artists.

Fig. 2. The New Barbizon Archive, *Rabin square*, 2013, photography. Courtesy of the artists.

Fig. 3. Anna Lukashevsky, *Sondes*, 2014, acrylic on paper, 42x60cm. Courtesy of the artist.

Fig. 4. Olga Kundina, *Levinsky Street*, 2014, oil on canvas, 100x110 cm, Courtesy of the artist.

Fig. 5. Asya Lukin, *Men's club*, *«Neve Sheanan»*, 2016, oil on canvas, 110x156cm. Courtesy of the artist.

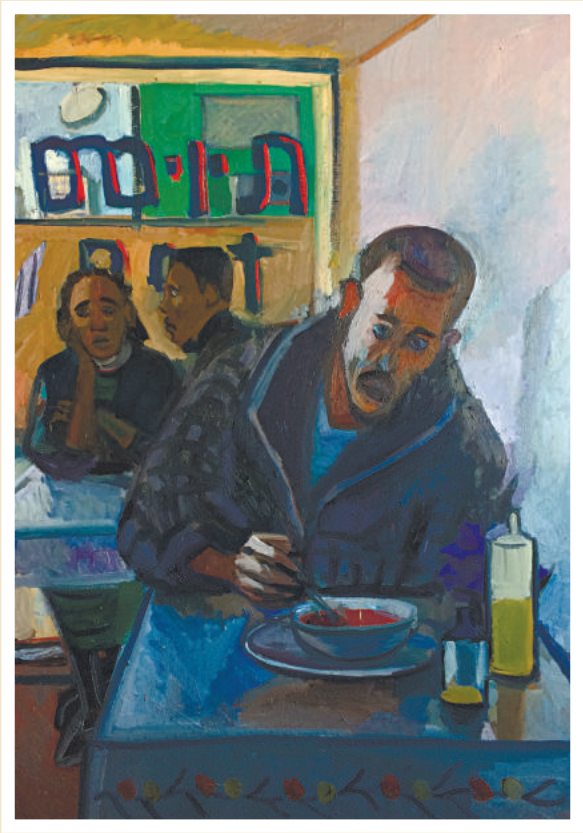


Fig. 6. Natalia Zourabova, *Curry soup at Eritrean café*, 2015–2018, oil on canvas, 170x120cm. Courtesy of the artist.

Fig.7. Zoya Cherkassky-Nnadi, *They Eat Russian Lard*, 2013, oil on canvas mounted on wood, 70x159 cm. Courtesy of the artist and Rosenfeld Gallery.

Словарь Ф.Л. Шапиро.

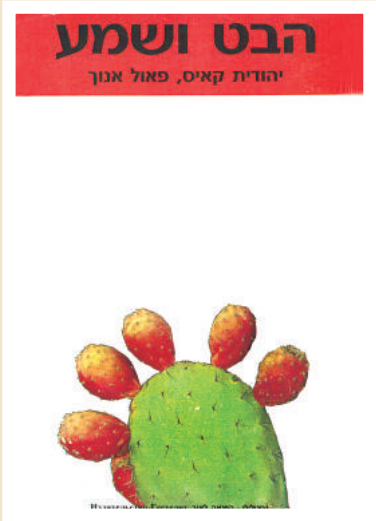
Учебник А. Розена и Й. Бен-Шефера «Элеф милим».

Учебник А. Розена
«Элеф милим ве-од альпаим».

Учебник Л. Рикелеса «Мори».

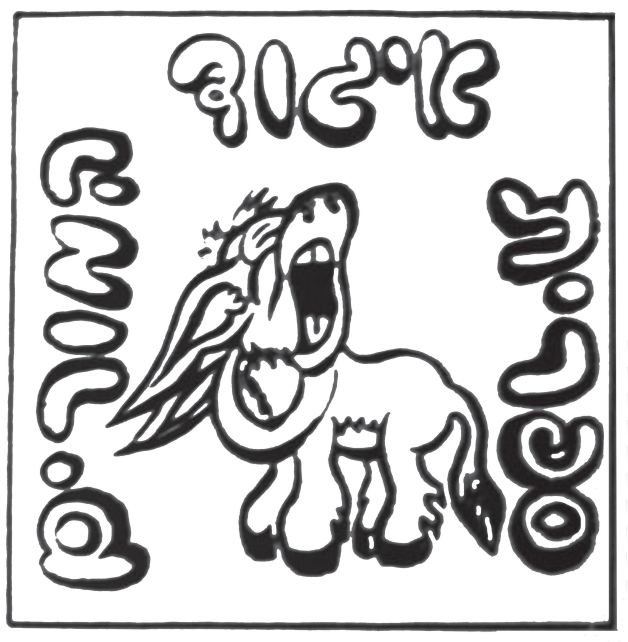
Учебник Л. Ювилер и Н. Бронзника «Ґа-йесод».

Учебник Ю. Кейс и П. Эноха «Кра у-хтов».



Аудиокурс Ю. Кейс и П. Эноха «Ґабэт у-шма».

Учебник Э. Лауден и Л. Вайнбах «Шеат иврит».



Эмблема организации «Игуд ґа-морим».

Часть 2. «Русский» Израиль сегодня и в исторической перспективе

Глава 6
Russian Israelis and Religion: What Has Changed after Twenty Years in Israel?*[1]
Русские израильтяне и религия: что изменилось за двадцать лет в Израиле?**

While for most people who call themselves Jewish the ethnic and religious aspects of their identity are closely intertwined, the Russian-Soviet reality has created a separation between the two, even using different words for them: *Yevrei* (Hebrew) as an ethnic label and *Yudei* (Jew) to refer to the Judaic faith. Starting from the beginning of the twentieth century, and especially after the 1917 Russian Revolution, the trend toward Jewish secularism and the switch to Russian- and Yiddish-based secular literature, press, and culture swept through the majority of Russian Jewry, especially in larger cities (Altshuler 1998, Shternshis 2006; Gitelman 2001). The generation born between 1900 and 1930 largely left *shtetl* life to take an active part in 'communist construction', to obtain higher education,

* *Larissa Remennick and Anna Prashizky*
** *Лариса Ременник, Анна Прашицкая*
[1] Предыдущая версия этой главы опубликована в журнале *Israel Studies Review.* 2012. Vol 27 (1): 55–77.

and to become part of the urban working class, political functionaries, or members of the intelligentsia. Some of these 'New Soviet Jews' maintained remnants of Yiddish lore, Jewish holidays, and domestic habits, but these were typically kept private and never revealed to outsiders in order to avoid any anti-Semitic backlash or accusations of 'backwardness'.

By the late 1940s, the old system of Jewish education and Jewish cultural institutions (theaters, books, and the Yiddish press) had been largely destroyed. Pursuing any Jewish activities, including the study of the Jewish languages (especially Hebrew), was defined by the state as subversive and punishable. Thus, the first Soviet-Jewish generation had lost their ties with religion and the traditions of their ancestors and manifested deep ignorance in these matters, for instance, saying *kaddish* for their dead husbands in an Orthodox Christian church rather than a synagogue, which was a foreign place for most of them (Shternshis 2007). The children and grandchildren of these elders were even more removed from Judaic education, cultural interests, and practices. Many of them married non-Jews and changed their patronymics and surnames to pass as Russians or Ukrainians (Brym and Ryvkina 1994; Nosenko 2004; Nosenko-Stein 2013). After seven decades of state socialism, most Soviet Jews raised in the major cities defined themselves as atheists or agnostics. They spoke Russian as their first and only language and were socialized by the Soviet system of education and its youth movements, the Young Pioneers and Komsomol (the Communist Union of Youth).

From the late 1960s onward, a small minority of Jewish dissidents, inspired by the political thaw in the USSR and Israel's victory in the Six- Day War, gathered together to study Hebrew and the basics of Judaism and to distribute Israeli materials.

However, most Jews were rank-and-file Soviet citizens, largely urban, educated (despite anti-Semitic policies preventing them from entering the best schools), and employed in white- collar occupations. Some of them had reached prominent positions in their professions – particularly in science, medicine, and the arts – but most could not advance their careers due to their incurable 'ethnic disability'. Their stifled professional ambitions, the poor prospects for their children, and the stagnant political atmosphere of late socialism impelled many Jews to emigrate, while others engaged in an intense search for spiritual outlets on the fringes of mainstream Soviet society (Deutsch Kornblatt 2003; Nosenko 2010).

Starting in the early 1980s, interest in religion emerged as a popular form of dissidence among urban intelligentsia, including some Jews. They often turned to Orthodox Christianity as a source of spiritual stimulation, following charismatic pastors such as Father Alexander Men (himself of Jewish origin). In an Orthodox country, churches, pastors, and familiar Christian cultural symbols in literature and the arts were reasonably accessible, offering an attractive escape from bleak socialist reality. Synagogues, on the other hand, were few and were closely surveyed by the KGB, the Soviet national security agency. Orthodox Jewish ritual was enigmatic and remote: it alienated women, who could not pray with men, and inquiries into visitors' Jewish 'purity' further deterred potential believers (Shternshis 2007). As a result, Jews who were inclined toward a spiritual search would more often drift toward Christianity, in its Russian Orthodox version, rather than Judaism. This was even truer for the many half- and quarter-Jews, whose ethnic and religious identity was split by definition; their Jewish component was typically weaker and often suppressed in the anti-Semitic milieu (Deutsch Kornblatt 2003; Nosenko-Stein 2010).

The evidence on Jewish life and identity during state socialism comes both from personal documents, such as memoirs and diaries, and from analysis of anti-Semitic state policies and the Soviet media. Large-scale social research on Jewish topics, particularly research involving Western scholars, became possible only in the post-Soviet years. The most credible source on the subject is still the survey by Chervyakov, Gitelman, and Shapiro (2003), which was conducted in the major cities of Russia and the Ukraine in two waves, in 1992 and 1997. These surveys provide the snapshot of the attitudes typical of most Russian-speaking Jews who left the USSR/FSU during the 1990s. Later surveys conducted with similar questionnaires in the major post-soviet cities (Shapiro et al., 2006, Ryvkina, 2005, Gitelman, 2012, Nosenko-Stein 2016) pointed to certain shifts in the post-soviet Jewish identity but did not reverse these older findings. A majority of respondents understood Jewish identity as «being proud of your nationality» (23 percent and 34 percent in the two survey waves), followed by «defending Jewish honor and dignity» (17 percent and 27 percent) – clearly the legacy of living in an anti-Semitic milieu. Other tangible components were «remembering the Holocaust» (7 percent and 22 percent), «helping other Jews» (4 percent and 7 percent), and «feeling a tie to Israel» (3 percent and 6 percent). Only 0.8 percent and 1.8 percent felt that it was important to marry a Jew.

Ethnic identities generally are known to be malleable and shaped by changing circumstances, and Soviet-Jewish identity was a product of the Soviet environment. State anti-Semitism largely vanished after socialism, while social attitudes toward Jews became more varied and flexible, especially given their apparent success in the post-communist economy and in politics. Being Jewish became useful again, as a ticket

for emigration for those wishing to relocate abroad or as a path to the new business world for those inclined to stay. Jewish ancestry and elements of Jewish tradition were now construed as enticing and exotic by some younger offspring of mixed couples and half- or quarter-Jews (Remennick 2009; Nosenko-Stein 2016; Khanin, Pisarevskaya, Epstein 2013).

Notably, in the post-Soviet era, very few Russian and Ukrainian citizens, including Jews, are willing to call themselves atheists or fully secular. Atheism is closely associated with the forced destruction of religious institutions by the Soviet authorities, with crude materialism, and with the lack of a spiritual meaning in life. Yet only a small minority joins established faiths (so-called explicit religions). The more recent surveys among Russian and Ukrainian Jews conducted over the last decade (Remennick 2009; Ryvkina 2005; Shapiro et al. 2006; Gitelman 2012; Nosenko-Stein 2013) suggest that only about 10–20 percent are interested in Judaism (not necessarily resulting in any regular observance), while about one-third are inclined towards Orthodox Christianity (again, with varying degrees of observance).

The drift toward Judaism, especially among the younger generation, was more pronounced in the mid- to late 1990s, the period of peak activity of American and Israeli Jewish organizations (Joint, the Jewish Agency, Hillel, and especially Chabad) that were trying to revive Jewish education and community life in the post-Soviet space (Gitelman 2009; Khanin, Pisarevskaya and Epstein 2013). Yet the social and cultural programs offered by these organizations, as well as their leisure and sports facilities, have been much more popular among Russian Jews than the religious services, and synagogue attendance has remained very low. Among those interested in Judaism and attending Jewish organizations (an estimated 15–20 percent of Jews in Moscow,

St. Petersburg, Kiev, and Minsk), the most commonly reported activities included participation in organized celebrations of High Holidays (Rosh Hashanah and Passover), attendance at concerts and film festivals, and free trips to Israel taken by the youth. Fewer respondents in these surveys celebrated Jewish holidays at home or contributed their time and money to charitable projects, such as aid to Jewish elders or orphans. Those younger Jews who became immersed in Israel-related programs and/or religious life (including *ba'alei tshuva,* i.e., secular Jews who turned to Orthodoxy) have typically left Russia and Ukraine, making *aliyah* or emigrating to the West where Jewish life is more established. All of the activities along the Jewish spectrum seem to have dwindled over the last decade. Western funding has diminished, while local funding and grassroots Jewish activism have remained relatively weak (Remennick 2009).

While historically Jewish converts to Christianity *(vykresty* in Russian) have been surrounded by the contempt and hatred of other Jews (Gitelman 2001), attitudes toward them have become much more lenient and accepting over the last three decades. This reflects the mental separation between the ethnic and religious components of Jewishness that is so prevalent among Russian-Soviet Jews. They do not experience any conflict between Jewish ethnicity and Christian faith: being Jewish is a matter of birth, while becoming Christian is more of a mature spiritual decision. Thus, so-called Russian Orthodox Jews *(provoslavnye evrei*) do not stop seeing themselves as Jewish after baptism. Some even assert that their Jewish self-consciousness has grown stronger upon conversion (Nosenko-Stein 2010). Many emphasize the historic and theological continuity between Judaism and Christianity, seeing one as a version or an extension of the other, often referring to theJewish origins of Christ and his disciples. However, most chose Orthodox Christianity because

they perceived it as a more spiritual faith, less centered on the mundane regulation of everyday life and ritual observance. Given the close historic ties between the two religions, some Jews have become interested in joint sacral groups, such as Messianic Jews or Jews for Christ (Deutsch Kornblatt 2003; Gitelman 2009).

So-called civil (or civic) religions, usually sponsored by state ideologies and institutions, offer a common moral framework – or grand narrative – for their member-citizens, in lieu of the vanishing traditional religiosity. Typically framed by invented rituals (such as ceremonies, street rallies and parades, as well as memorials and museums), they present an alternative venue of spiritual mobilization. Although they are becoming much less popular in the current post-ideological era, some forms of civil religion are still commonly found in many nation-states. For many Russians and Jews in the first half of the twentieth century, communism or its milder versions ('socialism with a human face', social democracy) played the role of civil religion, with its multiple rituals and symbols of faith. Israeli political scientists Charles Liebman and Eliezer Don-Yehiya (1983: ix) have defined civil religion as «the ceremonials, myths, and creeds which legitimate the social order, unite the population, and mobilize the society's members in pursuit of its dominant political goals. Civil religion is that which is most holy and sacred in the political culture. It forges its adherents into a moral community.» As will be shown later, the civil religion of the Zionist state became rather popular among many secular Russian Jews who moved to Israel during the 1990s.

Russian-Jewish Immigrants and Organized Religion

During and after the demise of state socialism, mass Jewish emigration became possible again, resulting in 1.6 million Jews and their non-Jewish family members leaving the former Soviet Union (FSU) to resettle in Israel or in the West (Remennick 2007; Tolts 2016). This great exodus, along with the ongoing demographic decline, has greatly depleted the ranks of Russian and Ukrainian Jewry, while at the same time fortifying the Jewish communities in the receiving countries.

The organic conflict between Russian-Jewish immigrants of the last 20 years and the receiving communities (both in Israel and in the West) drew on very different understandings of what it means to be Jewish. As shown above, Judaism and its traditional practices were not part of the socialization and lifestyle of the post-war generations of Soviet Jews, whose main basis for Jewish self-identity was negative due to institutional and social anti-Semitism in their homelands. Invisible social boundaries definitely existed between Jews and non-Jews, but the content of Soviet Jewishness was 'thin' and 'diffuse', having lost both religious and secular Yiddish- based culture (Gitelman 2009). Rather, the sense of ethnic pride among Russian-Soviet Jews was based on their high professional and intellectual achievements, both historically and during the Soviet period. Their personal pantheon had little to do with rabbis and Jewish sages; instead, it included images of Jewish Nobel Prize winners and cultural icons – Russian poets, artists, and scientists of Jewish origin (Remennick 2007).

Let us turn now to the Israeli context, given that over 60 percent of former Soviet-Jewish immigrants have resettled there. By and large, disappointment in the tenuous Jewish identity of the Russian-

speaking crowds that flooded Israel in the early 1990s was common among veteran Israelis. Most public opinion-makers (mass media professionals, educators, immigrant aid institutions) found Russian and Ukrainian Jews wanting in terms of both Zionist sentiment and traditional observance. Russian immigrants, in turn, were often disappointed in their lukewarm reception by the old-timers and the lack of tangible ethnic solidarity, making it difficult for them to experience this immigration as an actual 'homecoming' (Remennick 2007).

About one-third of the immigrants from the FSU (around 300,000) are non-Jewish by *Halakha* – that is, they were not born of a Jewish mother or converted by Orthodox rules – yet many regard themselves as Jews, since they have Jewish fathers or grandparents, or at least see themselves as part of Jewish families. Based on this demographic reality, the rabbinical establishment and the conservative Ministry of the Interior have insinuated on multiple occasions that most Russian Jews are in fact Gentiles and that many of them came to Israel under false pretenses (Cohen and Susser 2009). Given that all bearers of a Russian accent are suspect by default, rabbinical courts have introduced stringent verification procedures that apply when these immigrants want to get married or register their newborn children as Jews. At the present time, a Jew and non-Jew can get married only abroad, while two non-Jews can register their union in an Israeli civil court. The burial of non-Jews remains a difficult trial for family members, due to both the scarcity of non-Jewish cemeteries and the additional costs involved.

These allegations and barriers have poisoned the air for many newcomers, especially those with Russian-sounding names and a more Slavic appearance. At the same time, the overwhelming majority

of ‘Russians’ have undergone ‘social conversion’ into Israeli civil religion by the mere fact of being law-abiding, tax-paying citizens, speaking Hebrew, serving in the military, and contributing to every aspect of the economy and social life of the country (Cohen and Susser 2009; Leshem 2009). Thus, the gap between the strict religious definition of ‘kosher Jewishness’ and a broader view of proper ‘Israeliness’ has remained a high-profile social issue for Russian *olim* (immigrants), one not to be resolved in the near future, given the ongoing legislative impasse regarding the introduction of civil marriage and less rigid conversion procedures.

Despite high social tension regarding the issues of religion and social inclusion and exclusion in the discourse on the ‘great *aliyah*’ of the 1990s, little is known about the evolution of religious beliefs and practices among this large chunk of Israel’s Jewish population (20 percent nationally and over 30 percent in many localities). The single comprehensive study of the religious identity and attitudes toward religion-state relations among FSU immigrants dates back to the end of 1993, in the wake of their initial mass influx (see Leshem 2001). This survey compared the religion-related characteristics of Russian *olim* with those of the general Jewish population, as reported by Levy, Levinson, and Katz (1993). The findings have confirmed earlier sources of data (Brym and Ryvkina 1994; Gitelman 2001, 2003), showing that former Soviets manifested very low Jewish ‘performance’ in their daily lives. About 76 percent placed themselves in a secular, nonobservant category (compared to just 21 percent of all Israeli Jews), 16 percent identified as ‘traditional or somewhat observant’, and 8 percent as ‘religious or fully observant’.

Here are some comparisons between ‘Russians’ and other Israeli Jews in the early 1990s, as reported by Leshem (2001): fast on Yom

Kippur: 32 percent versus 71 percent; keep strictly kosher: 9 percent versus 64 percent; never drive on Shabbat: 8 percent versus 26 percent; regularly pray in a synagogue: 2 percent versus 8 percent. Russians have also expressed more 'radical' positions on state-religion relations: 64 percent disagreed with the need «to preserve the religious Jewish nature of the state,» and 78 percent agreed that «religious laws in Israel should be revoked or significantly limited.» Over 95 percent of Russian *olim* agreed that «civil marriage and divorce should be introduced in Israel,» 87 percent supported the opening of commercial and entertainment outlets on Shabbat, and 62 percent did not object to the free sale of pork. Across these survey items, there was no significant difference of opinion between Halakhic Jews and others, and no variance by education, age, and gender.

Leshem (2001) concluded that secular and anti-clerical Russian immigrants would significantly redress the balance between the existing religious and political camps in Israel. This proved to be true, at least in terms of demographic composition and the fortification of the political secular right, represented by parties such as *Shinui, Likud,* and *Yisrael Beiteinu*. The common pillars of Jewish identity have also been affected by the influx of Russians, with the ethno-historical grounds (such as anti-Semitism and the Holocaust) being more prominent for them than for native Israelis and the religious-ritualistic aspects less prominent (Levy 2009).

Since the early to mid-1990s, the main thrust of social inquiry has been directed toward the issue of conversion *(giyur*) for non-Jewish *olim,* with the overall discouraging finding that, in 20 years, about 5 percent of this group has successfully passed Orthodox conversion, the only procedure legally accepted in Israel. Among a total of about 4,000 converts per year (the average for 20002003), just under 1,000

are Russian-speaking *olim,* mainly women (80 percent). There is little doubt that the rigorous demands of Orthodox *giyur,* with its implicit obligation to lead a highly observant life in the future, are unacceptable for most former Soviet Jews. What they seek is social inclusion and to become regular Israeli citizens, not Orthodox Jews (Machon Tsomet 2003). The recent controversy over the Chief Rabbinical Authority's possible revocation of some 7,000 conversions by *olim* soldiers in the Israel Defense Forces may halt the whole project.

Non-Jews aside, little is also known about the Jewish majority among the last wave of *olim* in terms of their attitudes and lifestyles vis-a-vis Judaism and the everyday routine of the Jewish state, including its civil religion. In line with the above-cited earlier survey by Leshem (2001), a few local studies and everyday experiences suggest that, with the exception of Bukharian, Georgian, and Caucasus Jews (who had kept Jewish traditions in the USSR/FSU and often became more observant in Israel), most *olim* remained uninvolved in synagogues and religious life in their new communities. Yet, on a deeper level, having spent about 20 years in the Holy Land with its peculiar historical, political, and religious ambience, have Soviet Jews since become more religious? Have they embraced Judaism in its Orthodox version, prevalent in Israel, or drifted toward the few Reform or conservative communities and rabbis? Or have they largely remained secular and uninterested in organized religion, as they used to be in the FSU? How do they relate to Israeli official ceremonies and civil holidays? The current study set out to explore these issues, combining a survey and in-depth personal interviews (not reported here).

The Study: Beliefs and Practices in the Religious-Ritual Field

The first phase of the study was a survey based on a national sample of 507 *olim*. Constructing representative samples among Russian Israelis is a well-known challenge for researchers and pollsters due to high residential mobility and low response rates. Our sampling scheme drew on the towns with a large representation of Russians. Eligibility criteria included arrival after 1990 and having lived in Israel for three years or more. We tried to recruit equal numbers of men and women and to focus on working-age adults (ages 25–60). We also wanted to reach out to less typical groups and identities, such as Orthodox Jews and practicing Christians. The resulting cluster-based sample was rather typical for the total Russian-speaking population in terms of social and demographic characteristics, but it overrepresented some small groups *(ba'alei tshuva,* practicing Christians). The questionnaire in Russian was developed by the authors, drawing on their previous research and personal experiences as immigrants in Israel. It was administered by sociology graduate students, mostly face to face (75 percent) or by e-mail (25 percent). About 80 percent of eligible candidates agreed to participate and completed the survey.

Socio-demographic Characteristics

As often happens in social surveys, women outnumbered men among the respondents (56.6 percent versus 43.4 percent). The mean age of the sample was 44.1 years, and the average tenure in Israel was 14.4 years, which meant that the majority had arrived in the early and mid-1990s – the high point of mass post-Soviet migration.

In line with its source population, one-third had arrived from Russia, one-third from the Ukraine, and one-third from other republics in the FSU. Most respondents had lived in the major Soviet cities, including 19 percent in Moscow or St. Petersburg. In Israel, they settled in the towns of Gush Dan (33 percent); Beersheva and other Negev towns (33 percent); Haifa and the north (17 percent); Jerusalem, Maale-Adumim, and Modi'in (15 percent); and West Bank settlements (2 percent). Over 90 percent were of Ashkenazi origin, with the rest belonging to Bukharian or Caucasian minorities.

The socio-economic integration of immigrants is largely a function of their occupational mobility, that is, their ability to find jobs in line with their education and experience. In this sample, levels of education were very high, with 75 percent having a full college degree (12 percent also having a postgraduate degree). The remaining 25 percent reported having a technical or vocational diploma. The largest occupational categories in the sample, both before and after immigration, were science, engineering, and technology workers (35 percent and 32 percent, respectively), followed by civil servants and managers (31 percent and 16 percent), teachers (12 percent and 8 percent), and doctors (4 percent and 3 percent). Every fifth respondent was unemployed or had a part-time or temporary job. Personal income was defined by 47 percent as below Israel's average, 40 percent as average, and 13 percent as higher than average. Over 61 percent owned their homes, while 39 percent rented.

Over three-quarters (77 percent) of respondents were married, and only 8 percent were divorced; the average number of children was 2.2. Thus, the family composition in the sample was dominated by normative nuclear families with a relatively high number of children. The majority were Jewish by various criteria: 80 percent

had Jewish mothers, 71 percent had been registered as Jews in their Soviet documents, and 73 percent self-identified as Jewish. Among those born of non-Jewish mothers, 17 percent had a Jewish father and most identified as Jews. Thus, the share of non-Jewish *olim* in our sample was lower than the oft-cited 30 percent. About 60 percent of respondents were married to a Jewish spouse and 27 percent to non-Jews; the rest had no partner. Drawing on this background, we set out to explore Jewish connections and practices among our respondents.

Religious Beliefs and Identities

The initial set of questions addressed religious and traditional practices in respondents' families (parental and marital) before emigration. Only 8 percent of respondents said that in their family of origin they «regularly observed most Jewish traditions,» while 42 percent said that «selected Jewish traditions were sometimes observed.» Of all male respondents, 6 percent had been circumcised in the USSR, and 5 percent of the participants had had bar or bat mitzvot (both events being concentrated among the oldest or the youngest respondents). A quarter of respondents had been involved in the activities of Israeli and Jewish organizations in their former home cities, most commonly in various Sochnut events (sponsored by the Jewish Agency for Israel) (53 percent), and Hebrew classes (37 percent).

The next question, later used as an independent variable, referred to respondents' self-definition in relation to faith and religion (treated separately by most former Soviets). Although this item was not offered directly, most respondents would probably identify as *khiloni* (secular) when facing the familiar Israeli scale used by Leshem (2001) and

most pollsters (i.e., *Haredi-Orthodox-masorati-khiloni).* This largely means that they are not affiliated with any religious institutions and do not strictly follow religious rituals and prescriptions in their daily life. This says little, however, about their faith, that is, their individual perceptions of deity and the sacral. As we can see in Table 1, only around one-third define themselves spiritually as atheists or agnostics. The scale of answers was designed to account for both defined and more diffuse types of religiosity. Thus, the share of religiously inclined persons (with different degrees of ritual observance) was probably higher in this sample than in the general *olim* population, reflecting a higher proportion of Halakhic Jews and intentional sampling from areas where religious Jews tend to settle.

Table 1 Respondents' self-definition in relation to faith and religion (percentages)

	Respondents	Spouses
Orthodox Jew observing most or all *mitzvot*	9	9
Jewish believer not observing *mitzvot* or only some (most often Shabbat and/or *kashrut)*	36	33
Observant Christian (church-going)	3	4
Christian believer but not church-going	3	3
Believer in God but not belonging to any specific confession or church	20	18
Not a believer (atheist, agnostic)	29	33
Total	100	100

We set out next to explore the ties between socio-demographics and religious identities among our respondents, and an interesting picture emerged. Among those who identified as strictly observant Orthodox Jews, only 73 percent had two Jewish parents. Fifteen percent had only a Jewish mother, and 5 percent only a Jewish father, while 7 percent were non-Jewish by birth (i.e., converts). The highest share of respondents with two Jewish parents (85 percent) was found among

those who identify as 'Jewish believers' with partial observance of *mitzvot* or those who identified as non-observant but «ideologically Orthodox» (32–35 percent). These respondents typically try to keep kosher, observe some Shabbat rules, and fast on Yom Kippur, but they do not pray or attend synagogue services. The size of this category in the sample supports the argument that the secular-religious dichotomy does not really capture the social context of Israel, with most citizens (even among Russians) observing Jewish customs to some extent (Yonah and Goodman 2004).

The share of Christians was in line with the existing estimates (5–6 percent), but only half of them were church members. Among the Christians, about 8 percent had two Jewish parents, 46 percent had a Jewish father, 15 percent had a Jewish mother, and 31 percent were non-Jews. At the same time, the share of respondents with an implicit and diffuse approach to the sacral, disconnected from specific religions and ritual observance, was also high (around 20 percent). As in the FSU today, only a minority (29 percent) admit to having no faith at all (i.e., being atheists or agnostics). The ethnic lineage of the last two groups was quite different: atheists/agnostics more often had two Jewish parents (66 percent) compared to the 'implicitly religious' (43 percent), while the share of non-Jews among them was lower – 4 percent versus 18 percent. Thus, it seems that persons of mixed parentage are more prone to diffuse or implicit patterns of religiosity than those who are ethnically Jewish (Orthodox, Jewish believers, or atheists). The religious attitudes of the spouses (as reported by respondents) followed a similar pattern, suggesting that couples often share a similar outlook and lifestyle.

Multivariate analysis did not show any significant differences between these religious identity groups in terms of education and income, the only exception being Christians, who less often had

academic degrees and more often reported below-average personal income. Analysis by gender showed that the two groups with a male majority were Orthodox Jews and atheists (57 percent male versus 43 percent female in both groups). In the groups with more diffuse ideas about faith and religion and among Christians, women were predominant (59–72 percent). These distributions could reflect either some traits of female and male religiosity or accidental features of this particular sample.

Religious Practices: Holidays and Mitzvot

The following set of questions addressed the observance of the main Jewish traditions over the latest period (5 years) of the respondents' life in Israel. Over half of them reported that they «usually celebrate all the major holidays,» while 36 percent «celebrated some holidays sometimes,» and 12 percent did so «seldom or never.» Passover was the most commonly celebrated holiday: 93 percent participated in some kind of a holiday gathering (Seder), either at home or at a friend's or relative's residence. Among them, 23 percent participated in a Seder with a full Haggadah reading and no *khametz* in the house; 27 percent observed the holiday with partial adherence, such as a shorter version of Haggadah, not cleaning the house of *khametz*, and possibly having bread on the table; and 43 percent celebrated it freestyle, as a merry party with all kinds of Russian and Israeli food plus *matzot.* Pesach Seder in some form was celebrated by Russian Israelis of all persuasions, including 47 percent of atheists and 26 percent of Christians. Rosh Hashanah was celebrated by 54 percent of respondents and Sukkot by 20 percent, mainly those more closely identifying with Judaism. Chanukah was another popular holiday,

especially among parents of young children: 70 percent of respondents lit the candles and participated in seasonal festivals. Simchat Tora, the only holiday on which Jewish youth had gathered near synagogues in the major Soviet cities, has fallen into obscurity (only Orthodox respondents celebrated it in Israel).

Dietary laws *(kashrut)* were observed strictly by 12 percent of respondents and partly by 13 percent; *Kabbalat Shabbat* was performed always by 17 percent and sometimes by 13 percent; 9 percent refrained from driving and doing other prohibited work on Shabbat; and only 15 percent attended synagogue for the major holidays. A higher percentage (41 percent) reported fasting on *Yom Kippur,* and 27 percent attended a synagogue service – both practices more common among Jewish believers than the rest. About half (47 percent) said that they do not observe any prescriptions of Judaism in their everyday life (see table 2).

Table 2. Participation in Jewish traditional practices before and after migration (%)

	In the USSR/FSU	In Israel
Major Jewish holidays	8–18	57–88
Rosh Hashanah	8	45–73
Passover	9	60–93
Shabbat rules	7	15–30
Strict	1	13
Partial	6	17
Keeping kosher	11	25
Strict	2	12
Partial	9	13
Circumcision		
Respondent	6	10
Sons	10	48–70
Bar/bat mitzvah		

Respondent	5	–
Children	10	45
Synagogue member	2	8
Attend synagogue on High Holidays		
holidays	8	15

Note: Figures represent the range of positive answers to different questions and for different sub-groups of respondents, in percentages.

To learn more about Judaic traditions, 27 percent reported taking various classes and courses, almost half in religious settings sponsored by Chabad or *Bnei Akiva*, and the rest in community centers *(matnasim),* college-based classes, or *giyur* (conversion) classes (14 percent). Thus, most respondents do participate in some form in Jewish holiday celebrations, and a tangible minority also adheres to *mitzvot* such as *Kabbalat Shabbat* and keeping *kosher*. The majority of younger parents (70 percent of those defined as Halakhic Jews) have circumcised their sons, and over half of those eligible had some kind of bar mitzvah celebration for their sons.[1] Only a minority of 15–20 percent were completely untouched by any Jewish religious traditions and/or life-course rituals. At the same time, participation in communal activities, such as synagogue attendance, remained very low.

We turned next to civil holidays and traditions of Israeli society, a kind of framework that former Soviets are familiar with – in fact, there are numerous similarities between Soviet and Israeli military and civic ceremonies. The civil holiday celebrated by most respondents (85 percent) was Independence Day, followed by Holocaust Remembrance Day (56 percent) and Fallen Soldiers Day (52 percent). The last two memorial days do not imply any special activities for most citizens, except for those who visit military cemeteries or participate in official

ceremonies. As opposed to these 'mental attention and respect' days, Independence Day is work- free and filled with festive activities – outings, picnics, watching the air parade – that Russian Israelis gladly join in, along with native Israelis. The distribution of answers by religious identity shows that Independence Day is the common ground for all, celebrated by 76 percent of Orthodox Jews, 70 percent of Christians, and between 78 and 93 percent of the less religious or non-religious respondents.

Given that all respondents had been socialized in the FSU, we asked next if they continue to celebrate familiar Russian-Soviet civil holidays in Israel. About 85 percent still greeted the New Year on 31 December, the only non-political, family-based holiday in the USSR. Under Soviet rule, it had been symbolically detached from Christmas and over time had lost any religious connotation, the only trace of the pre-revolutionary tradition being the New Year fir tree. Our findings show that most Russian Israelis still celebrate the civil New Year, regardless of their length of residence in Israel, level of education, or income. Moreover, 45 percent of Russians celebrate New Year with a decorated fir tree, either a synthetic one or an evergreen potted bush. Among Christians, 72 percent put up a tree; among atheists and those of «faith in a universal God,» over 50 percent do so; and even 35 percent among those leaning toward Jewish Orthodoxy still put their holiday gifts under the tree. The minority of respondents who do not celebrate the Gregorian New Year in any way are all religious Jews, often *ba'alei tshuva.*

As for other Soviet holidays, 57 percent still celebrate 8 March, International Women's Day, when men bring gifts and flowers to their mothers, wives, and lovers and, for one day a year, symbolically spare them from domestic chores. About 39 percent celebrate Victory

Day on 9 May (in line with Soviet tradition, and not on 8 May, as in Europe), as most families have elder members who fought in the Great Patriotic War against the Nazis. These two holidays were more often mentioned by the less religious respondents, although over 20 percent of observant Jews and 75 percent of Christians also celebrated them from time to time. The rest of the FSU holidays fell into obscurity among all Russian Israelis.

Attitudes toward Religion, Ethnicity, and Civil Rights

The final section of the survey offered a number of statements on ethno- national and religious issues that reflect common topics in the public and media discourse, as well as personal beliefs regarding Jewish identity, relations between religion and state, the status of various minorities, and more. Due to space limitations, we present only a brief summary of these findings – the mean reflecting the extent of respondents' consent with the statements on a 5-point scale (1= totally disagree, 5=fully agree) and standard deviations – followed by some comments on intergroup variance. The means below 2.5 (midpoint) signify the tendency to disagree with the statement, while the means above 2.5 show various levels of support. Most intergroup differences are statistically significant (data not shown).[2]

1. It is important for me that my children and grandchildren know Russian. Mean = 4.45 (+/ – 0.87)

If there is one matter on which most Russian Israelis agree, it is the wish for Russian linguistic and cultural continuity in the next generation. As we see, the general mean is close to 5, thus expressing full agreement, with little variance by socio-demographic

characteristics. The religious identity group with a somewhat lower interest in all things Russian are the Orthodox Jews (3.95), while the highest interest is expressed by the Christians (5.0).

2. Jewishness is an ethnic category unrelated directly to religion (Judaism). Mean = 2.98 (+/ – 1.41)

As was mentioned above, most secular Russian and Ukrainian Jews understood their Jewishness as an ethnic category defined by the fact of birth. We see that this view is no longer universal among Russian Israelis: the average (2.98) is close to the midpoint of the scale. Those still leaning toward this typical Soviet view include older respondents (3.18) and atheists (3.54). As expected, the only group that has largely departed from the ethnic view of Jewish identity is the *ba'alei tshuva* (1.48).

3. Only believers observing the *mitzvot* truly belong to the Jewish people. Mean = 1.45 (+/ – 0.89)

In line with the same ideological stance, most respondents disagreed with the statement, showing little intergroup variance. Even Orthodox Jews and Jewish believers chose answers below 2.0. Thus, most respondents share a broader view of Jewish peoplehood – one that is not based solely on religion.

4. Israel must remain an 'ethnic democracy' with a Jewish majority, even at the expense of limiting civil rights of the local minorities (Arabs, Druze, etc.).

Mean = 3.34 (+/ – 1.42)

This statement reflects a constant feature of Israeli political discourse – the price to be paid for keeping the Jewish character of the state. In general, most respondents tend to agree with this thesis (3.34), more so if they themselves belong to the Jewish majority (3.6 versus 2.9 for non-Jews) and have spent more years in Israel

(3.6 versus 2.8 for recent arrivals). Religiosity adds to the strength of the ethno-national stance: observant Orthodox respondents averaged 4.2, while Christians averaged 2.1, with diffuse believers and atheists in the middle (3.7 and 3.3). Apparently, being a religious minority, Christians have their reasons for questioning the rule of the Jewish majority.

5. Since Israel is the Jewish state, some limitations of civil rights of non-Jewish residents (Russians, Ukrainians, etc.) are legitimate.

Mean = 1.99 (+/ – 1.29)

The response to this assertion reflected the personal status and lived experience of our respondents. The mean was close to 2, showing disapproval of discrimination against non-Jewish *olim* (while accepting the same policy toward Arabs in item 4). Most opposition to discrimination is found among non-Jews themselves (1.4 versus 2.2 for the Jews), as well as among low-income immigrants (1.8 versus 2.2 for those with higher incomes). Having lived longer in Israel somewhat inclined respondents toward accepting discrimination as inevitable (2.9 in the longest-tenure group versus 1.7 in the shortest one). Orthodox Jews (3.2) agreed with this stance more often than atheists (1.9), while Christians typically disagreed (1.4).

6. The political influence of religious parties and the role of rabbinical courts in personal law should be limited.

Mean = 4.08 (+/ – 1.21)

Most respondents share the anti-clerical stance typical of former Soviet Jews, the average being much above the midpoint (4.08), with little sociodemographic variance. Only Orthodox respondents objected to this stance (2.8), while the rest mostly accepted it (4.2 for Christians, 4.4 for diffuse believers, and 4.5 for atheists). Another group showing higher anti-clerical tendencies is the non-Jewish *olim* (4.3),

who experience problems with rabbinical authorities in marriage and other matters of personal status.

7. In state schools, less time should be devoted to Jewish subjects and more to math, science, and languages.

Mean = 3.57 (+/–1.4)

Fairly high support (3.57) was expressed by all respondents regarding the need to reform the Israeli school system in favor of a universal curriculum at the expense of Jewish subjects. Many parents are concerned about the quality of the secondary education that their children are getting with regard to their future educational prospects, particularly the weakness of the scientific and humanistic curricula, which were traditionally strong in the FSU. As expected, the only group protesting against this stance is the observant Orthodox (1.8), manifesting a wide gap with the rest (including 4.0 for diffuse believers and 3.9 for atheists).

8. The ultra-Orthodox population lives at the expense of Israeli taxpayers and pulls our society backward.

Mean = 3.85 (+/–1.31)

A similar pattern typified responses to this statement, defining Haredim as Israel's social problem. Higher support for this view was expressed by the atheists and diffuse believers (4.2), as well as Christians (3.9), while observant Orthodox respondents were typically against it (2.2).

9. I would like to learn more about Judaism by means of independent study.

Mean = 3.49 (+/–1.37)

Quite a few former Soviets sought Jewish knowledge, both independently and as part of an organized curriculum. A relatively high agreement with the above statement was expressed across

the socio-demographic spectrum, but particularly among the better-educated respondents (3.7 versus 2.4). Observant Orthodox (4.7) expressed the highest interest in Jewish self-education (despite being already more knowledgeable), followed by Jewish believers (3.7), diffuse believers (3.6), Christians (3.3), and atheists (3.0). The two last groups are particularly remarkable, being presumably most distant from the Jewish traditions. Their expressed interest in Jewish knowledge may to some extent reflect social motivations, but also living in Israel's Jewish milieu may spark intellectual curiosity and/or a desire to belong.

The following three statements were offered only to the respondents who are not Jewish by Orthodox rules (i.e., not born of a Jewish mother). They tested attitudes toward different *giyur* options and feelings of estrangement from the Israeli mainstream.

10. I would like to convert to Judaism according to the regular Orthodox procedure.

Mean = 1.43 (+/ – 0.93)

11. I would consider a Reform conversion if it was officially recognized in Israel.

Mean = 1.97 (+/–1.37)

Apparently, neither the Orthodox nor the Reform *giyur* presents an attractive option for non-Jewish or partly Jewish respondents, although the Reform option seems somewhat more attractive. There is little variance of responses by socio-demographic group, with the single exception of gender. For both types of *giyur,* women are seemingly more interested than men, since they have higher stakes in becoming legally Jewish and passing on their status to their children. It is known, indeed, that women form a majority in most *giyur* classes, whether offered in a regular or military framework

(Machon Tsomet 2003). Still, even the top level of expressed interest (2.23 for Reform *giyur* among women) is rather low, especially under the assumption that Reform *giyur* would be officially recognized. This may also indicate that many respondents are not aware of the substantial differences between Orthodox and Reform conversion procedures and the amount of effort and commitment required to pass.

12. I often feel like a second-class citizen in the Jewish state, especially in encounters with police and state officials.

Mean = 2.69 (+/–1.6)

Apparently, not many non-Jewish *olim* harbor feelings of discrimination and estrangement in the ethno-national context of the Jewish state. The average response was somewhat above the midpoint, but still rather low. Contributing to the sense of displacement may be downward occupational mobility and low income (3.2 for the lowest income versus 2.2 for the highest one), but having one Jewish parent versus none does not seem to affect the responses (2.7). Thus, despite their limited citizenship rights in several important domains, non-Jewish *olim* do not feel very different from other former Soviet immigrants in their daily lives and encounters with authorities.

Conclusion

This study has explored some key practices and attitudes in the area of religion and ethnicity among FSU immigrants in Israel. Our sample is fairly representative in terms of socio-demographics (age, gender, family composition, places of origin, tenure in Israel), but it somewhat overrepresents Halakhic Jews (80 percent versus some 70 percent in the general *olim* population). It is significant for the topic of this research that the sample includes larger than average numbers

of highly educated and often economically successful immigrants who are observant Orthodox or leaning in that direction. While in the general population of former Soviets in Israel the share of observant Orthodox Jews probably does not exceed 5–6 percent (Leshem 2001; Levy 2009; Remennick 2007), in this sample 9 percent identified as Orthodox *shomrei mitzvot* and another 35 percent as Jewish believers who respect and partially observe *mitzvot.* This bias in the sample composition reflects our efforts to sample Judaic-oriented immigrants in the main locales of their residence (e.g., Maale Adumim) or congregation (e.g., the Makhana'im society, some of whose members are in the process of *tshuva,* i.e., becoming Orthodox). Although this may somewhat distort the general picture, we appreciated a unique opportunity to take a closer look at this segment of the Russian-speaking population.

One of our goals was to compare pre- and post-migration practices in the Jewish field (as reflected in Table 2). Most respondents grew up in secular families, had scant knowledge of Judaism, and did very little in terms of Jewish 'performance' before emigration. During the course of their residence in Israel, most have learned to comply with the Jewish calendar and lifestyle norms of mainstream Israeli society and celebrate in some form the main religious holidays. Those who are Halakhic Jews also observe the local traditions regarding children and life-course rituals (circumcision, bar mitzvah). However, for most immigrants these observances are probably manifestations of general acculturation and social conformism rather than expressions of their newly discovered Judaic piety.

Just as their brethren remaining in Russia (mostly half- or quarter-Jewish) lean toward Russian Orthodoxy, thus reflecting the predominant religious milieu (Nosenko-Stein 2010), Russian Jews

in Israel drift toward mainstream Israeli norms shaped by the Jewish calendar, holidays, and customs. This assumption is supported by the fact that, outside the self-proclaimed Orthodox minority, relatively few respondents observed the key behavioral rules, that is, dietary laws and Sabbath regulations, and even fewer had any regular link to a synagogue (visited by a small minority even on High Holidays). Judging by these indicators, the situation has not evolved much since Leshem's survey conducted in 1993, soon after the arrival of the 'great *aliyah.'* For those few who had developed Jewish religious interests in the USSR/FSU, living in Israel has led to the fortification of those interests and, for some, the transition to full Orthodox observance.[3]

A large segment of respondents whom we refer to as Jewish believers expressed respect and moral affinity with the norms of Judaism. This category probably includes a spectrum of individuals – from secular supporters of Jewish nationalism to those partly observant – who have added a religious facet to their ethnic Jewish identity. This distribution underscores the continuous and overlapping nature of the common social labels of religiosity (Levy 2009; Shenhav 2008), with some former Soviets (initially indifferent to Judaism) drifting toward greater respect of spiritual and behavioral aspects of religion in Israel. At the same time, most retain the negative view of ultra-Orthodoxy, its political power, and its exclusive control of personal and family laws.

Contrary to our expectations, there was no clear association between levels of religiosity and socio-economic indicators, such as education, income, and social mobility upon migration – at least, not among the Jews. However, a small group who identified as Christians exhibited a clear tendency toward lower education and income. It remains to be seen if they had migrated with poorer personal resources or experienced downward mobility in Israel, perhaps

reflecting discrimination against them as religious 'others'. Most of them construed Israel as the Holy Land and became more religious over time. Others, particularly non-Jews, may have sought a spiritual home in Christianity as a result of their failed integration in Israel.[4]

Not surprisingly, well over half of all respondents preserved their secular lifestyle while paying symbolic dues to local traditions, such as a family gathering on Passover or candle lighting with children on Chanukah. Although most respondents did not fast on Yom Kippur, and only a minority went to a synagogue, they marked it as a special day of reflection and repentance *(heshbon nefesh)*. The emphasis on the spiritual (rather than ritual) content of any religion is typical for many former Soviets, reflecting Russian Orthodox cultural legacies (Nosenko-Stein 2010). Thus, most respondents made a clear distinction between their material lifestyle (with little or no ritual performance) and their spiritual inclinations, which often amounted to diffuse or implicit religiosity. Just under one-third identified as non-believers (atheists or agnostics), but many respondents in this group still took part in Jewish religious celebrations to show respect for the local customs.

Many respondents expressed interest in the study of Jewish history, culture, and traditions as another indication of this spiritual quest. In fact, the distribution of Russians along the religious spectrum is starting to resemble the mainstream Israeli pattern typical of the post-secular era (Shenhav 2008), with only a minority (about 20 percent) identifying as consistent secularists and the rest partaking in various forms of Jewish traditions, studying Kabbala or searching for spirituality in various Hindu ashrams and New Age movements (Yonah and Goodman 2004).

As for Israel's civic traditions, most respondents gladly celebrated Independence Day and also identified with other civic holidays as an

expression of their national affiliation. At the same time, an absolute majority continued celebrating the Gregorian New Year (almost half with a decorated tree), International Women's Day on 8 March, and Victory Day on 9 May. By and large, their attitude toward holidays was pragmatic rather than ideological: if we are given a day off and everybody around us celebrates, why decline a chance for rest, good food, and some fun?

The second half of the questionnaire explored respondents' views about political aspects of religion and ethnicity in Israel, both in the abstract and as applied to themselves. Although we did not directly address political orientation, the responses to the opinion statements gave a clear indication of the center-right position of most respondents, in line with their source community of former Soviets (Philippov and Knafelman 2011). If the typology proposed by Leshem (2001) were to be applied to this study, most of them would probably fall in the category of 'secular nationalists'. At the same time, the political outlook of these immigrants is far from coherent and contains many mutually exclusive components. Thus, most believed that the Jewish majority of the state should be maintained at any cost, including discrimination against Muslims and other religious minorities. In the same breath, however, most respondents rejected discrimination against non-Jewish *olim* who were construed as «part of the Jewish mainstream,» in line with the perception of most liberally oriented Israelis (Cohen and Susser 2009). Most wanted their children and grandchildren to speak fluent Russian and resented the secondary place of languages (as well as math and sciences) in the public schools' curriculum. Reflecting a significant proportion of religious and 'ideological' Jews in the sample, statements rejecting the excessive power of Haredi forces

and state-religion merger received somewhat less support than they would have in a random sample of Russian Israelis.

As was the case in a previous study by *Machon Tsomet* (2003), the non-Jews in our sample expressed rather low interest in *giyur,* even in a more liberal Reform framework, let alone a fully Orthodox one. Most *olim* do not expect to glean much personal benefit from this great investment of time and effort and find it redundant. Since most of them do not intend to become *shomrei mitzvot,* they may reason that Orthodox *giyur* is an impractical solution to their compromised social status. Many even find it immoral to convert under a 'false pretense' of observance. Moreover, most of them did not manifest a high level of perceived discrimination on a daily basis, except for points of contact with rabbinical authorities whom they typically avoid.

Those who have Jewish fathers may consider themselves Jewish enough and find it insulting to start formal procedures to certify their Jewishness (a sentiment often voiced in the interviews). In any case, the demand for *giyur* services among this group of *olim* seems to be rather low. Since it is hardly possible to convert all resident non-Jews under Orthodox procedures, they and their children will remain second-class citizens in the Jewish state, unless politicians and rabbis eventually agree on a compromise in the spirit of social conversion (Cohen and Susser 2009).

Acknowledgments

This article is based on a recently completed study funded by Bar-Ilan University and conducted by the Sociological Institute for Community Studies. The authors are grateful to Alex Zibenberg,

a PhD candidate at Haifa University, for his assistance with data collection and processing. The full research report can be found in the 2010 issue of *Sociological Papers* and on the Institute's Web site (www.socpapers.org).

Notes

1. Due to the Orthodox dominance, a bat mitzvah for a girl is less popular in Israel than in the United States.

2. For the full version of the findings, see «From State Socialism to State Judaism: 'Russian' Immigrants in Israel and Their Attitudes towards Religion,» *Sociological Papers* 15 (2010), http://www.socpapers.org

3. For an in-depth look at this process, see ibid.

4. Ibid.

References

Altshuler, Mordechai, 1998. *Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust: A Social and Demographic Profile*. Jerusalem: The Hebrew University and Yad Va-Shem Museum of the Holocaust.

Brym, Robert J., with Rosalina V. Ryvkina, 1994. *The Jews of Moscow, Kiev, and Minsk: Identity, Antisemitism, Emigration.* New York: New York University Press.

Chervyakov, Valeryi, Zvi Gitelman, and Vladimir Shapiro, 2003. «E *Pluribus Unum?* Post-Soviet Jewish Identities and Their Implications for Communal Reconstruction.» Pp. 61–75. in *Jewish Life after the USSR*/Ed. by Z. Gitelman, M/Glants, and M. Goldman. Bloomington: Indiana University Press.

Cohen, Asher, and Bernard Susser, 2009. «Jews and Others: Non-Jewish Jews in Israel.» *Israel Affairs* 15 (1): 52–65.

Deutsch Kornblatt, Judith, 2003. «Jewish Converts to Orthodoxy in Russia in Recent Decades.» Pp. 209–223 in *Jewish Life after the USSR.*/Ed. by Z. Gitelman, M. Glants and M. Goldman. Bloomington: Indiana University Press.

Gitelman, Zvi, *2001. A Century of Ambivalence: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present. 2nd ed.* Bloomington: Indiana University Press.

Gitelman, Zvi, 2003. «Thinking about Being Jewish in Russia and Ukraine.» Pp. 49–60. in *Jewish Life after the USSR.*/Ed. by Z. Gitelman, M. Glants, and M. Goldman. Bloomington: Indiana University Press.

Gitelman, Zvi, 2009. «Jewish Identity and Secularism in Post-Soviet Russia and Ukraine.» Pp. 241–266 in *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution,* ed by Zvi Gitelman. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Gitelman, 2012-https://www.researchgate.net/publication/276868160_Jewish_Identities_in_Postcommunist_Russia_and_Ukraine_An_Uncertain_Ethnicity_By_Zvi_Gitelman_Cambridge_Eng_Cambridge_University_Press_2012_x_379_pp_Appendix_Notes_Index_Figures_Tables_2999_paper.

Gitelman, Zvi, Musya Glants, and Marshall I. Goldman, eds. 2003. *Jewish Life after the USSR*. Bloomington: Indiana University Press.

Khanin Z., Pisarevskaya D. and Epstein A., 2013. Evreyskaya molodezh v postsovetskikh stranakh: natsionalnoye somosoznaniye, obschinnaya zhizn' I svyazi s Izrailem [Jewish youth in post-Soviet countries: national self-consciousness, communal life and interrelations with Israel]. Moscow: Institute of Oriental Studies Press (Russian).

Leshem, Elazar, 2001. «Aliya from the Former Soviet Union and the Rift between the Religious and the Secular in Israel.» (Hebrew). Pp. 124–147 in *From Russia to Israel: Identity and Culture in Transition,* ed. Moshe Lissak and Elazar Leshem. Tel Aviv: Kav Adom and Hakibbutz Hameuchad.

Leshem, Elazar, 2009. *Integration of Former Soviet Immigrants between 1990 and 2005: A Comprehensive Study.* Jerusalem: Joint and the Ministry of Absorption (Hebrew).

Levy, Shlomit, 2009. «Trends in Jewish Identity in Israeli Society: Effects of Former Soviet Union Immigration.» *Contemporary Jewry* 29 (2): 153–168.

Levy, Shlomit, Hanna Levinson, and Elihu Katz, 1993. *Beliefs, Observances and Social Interaction among Israeli Jews.* Jerusalem: Louis Guttman Institute of Applied Social Research (Hebrew).

Liebman, Charles S., and Eliezer Don-Yehiya, 1983. *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State.* Berkeley: University of California Press.

Machon Tsomet, 2003. *The Survey of Attitudes and Knowledge about Giyur among Former Soviet Immigrants*. A study commissioned by Rabbinical Courts Authority of Israel, Alon Shvut (Hebrew).

Nosenko-Stein, Elena, 2010. «Aliens in an Alien World: Paradoxes of Jewish-Christian Identity in Contemporary Russia.» *East European Jewish Affairs* 40 (1): 19–41.

Nosenko-Stein Elena,, 2013. *Peredaite ob etom detyam vashim…: kulturnaya pamyat u rossiyskikh evreyev v nashi dni* [«Tell About This to Your Children…»: Cultural Memory of Russian Jews at the Present Days]. Moscow: MBA Publishers (Russian).

Nosenko-Stein E., 2016. «Inventing a 'New Jew': The Transformation of Jewish Identity in Post-Soviet Russia». Pp. 196–211.

In: The New Jewish Diaspora: Russian-speaking immigrants in the United States, Israel and Germany / Ed. by Z. Gitelman. New Brunswick, NJ, and London. Rutgers University Press.

Philippov, Michael, and Anna Knafelman. 2011. «Old Values in the New Homeland: Political Attitudes of FSU Immigrants in Israel.» Israel Affairs 17 (1): 38–54.

Remennick, Larissa, 2007. *Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration, and Conflict.* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Remennick, Larissa, 2009. *Young Jewish Adults in Moscow and St. Petersburg: Jewish Identity and Attitudes toward Israel.* Unpublished research report for the Prime Minister's Office and the Liaison Bureau (Nativ) (Hebrew).

Ryvkina, Rosalina, 2005. *Kak zhivut evrei v Rossii: sotsiologicheski analiz peremen* [*Jews of Russia Today: A Sociological Analysis of Changes*]. Moscow: Dom Yevreiskoi Knigi (Russian).

Shapiro et al., 2006. «Evrei Sankt-Peterburga I uchastie v obschinnoi zhizni: [Jews of Saint-Petersburg and Their Participation in Communal Life.»*Diaspory/Diasporas*, 3: 95–149 (Russian).

Shenhav, Yehouda, 2008. «An Invitation to a 'Post-Secular' Sociology.» *Israeli Sociology* 10 (1): 161–188 (Hebrew).

Shternshis Anna, 2006. Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington: Indiana University Press.

Shternshis, Anna, 2007. «Kaddish in a Church: Perceptions of Orthodox Christianity among Moscow Elderly Jews in the Early Twenty-First Century.» *Russian Review* 66 (2): 273–294.

Yonah, Yossi, and Yehuda Goodman, eds. 2004. *Maelstrom of Identities: A Critical Look at Religion and Secularity in Israel.*

Tel-Aviv: Hakibbutz Hameuchad and the Van Leer Jerusalem Institute (Hebrew).

Tolts, Mark, 2016. *Demography of the Contemporary Russian-Jewish Diaspora*. In: The New Jewish Diaspora: Russian-Speaking Immigrants in the United States, Israel and Germany / Ed. by Z. Gitelman. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. Pp.23–40.

Глава 7
Стать своими: интеграция русскоязычных «неевреев» в еврейское общество Израиля*
Beconing Israelis: integration of russian-speaking «non-jews» in Jewish society of Israel**

Предисловие

Глава посвящена интеграции в Израиле около 400 тыс. иммигрантов из стран бывшего СССР, которых израильское МВД определило как неевреев. За 30 лет, прошедших с начала массовой иммиграции из стран бывшего СССР, было проведено немало исследований, посвященных интеграции таких иммигрантов в израильское общество, сравнению между их интеграцией и интеграцией иммигрантов-евреев. Эти исследования основывались на предположении, что определение национальности иммигрантов влияет на их интеграцию в израильском обществе. Израиль – демократическое государство, в котором все его граждане – евреи и неевреи имеют равные права. Но Израиль является в то же время и еврейским (этническим и конфессиональным) государством со своими особенностями, из-за которых может возникнуть предположение о влиянии определения национальности человека на его интеграцию в новой стране.

Израильская культура имеет много общего с культурой еврейской, так как многие элементы еврейской культуры, религии

* *Арье-Лев Хаскин*
** *Arie-Lev Haskin*

и традиции являются элементами израильской культуры, например, язык иврит, символы государства. Еврейская тематика широко представлена в литературе, театре, музыке. В израильских школах есть уроки ТаНаХа (Еврейской Библии), изучается история еврейского народа, отмечаются религиозные и национальные праздники. В израильской государственной системе религиозные институты имеют значительные полномочия. В широких кругах израильского общества также присутствуют элементы культурной сегрегации по отношению к гражданам-неевреям.

Учитывая все это, в средствах массовой информации, в политических и академических кругах с начала массовой иммиграции шли и продолжаются дискуссии по вопросу об успешности интеграции неевреев в еврейское общество и влиянии столь значительного числа неевреев на это общество.

В данной главе сделана попытка ответить на этот вопрос через 30 лет после начала массовой иммиграции из бывшего СССР, опираясь на результаты научных исследований, проводившихся в течение этого времени преимущественно израильскими учеными, по вопросам формирования идентичности неевреев в израильском обществе, в том числе и после прохождения *гиюра* (обряда обращения в иудаизм) частью данной группы населения.

История проблемы

В результате массовой иммиграции из стран бывшего СССР в Израиле проживают приблизительно 400 тыс. русскоязычных граждан, которые составляют около 5 процентов населения Израиля и которые определены израильским МВД как неевреи. Такая массовая иммиграция стала возможной, так как Израиль – нацио-

нальное еврейское государство было создано на основе сионистской идеологии, согласно которой эта страна должна принимать всех евреев, живущих в странах рассеяния – диаспоре. Согласно первоначальному варианту Закона о возвращении право на репатриацию в Израиль и получение израильского гражданства имели евреи. Впоследствии, исходя из реалий, в закон были внесены поправки, предоставляющие право на репатриацию ближайшим нееврейским родственникам евреев: ребенку и внуку еврея, супругу/супруге еврея и супругу/супруге детей и внуков еврея; за исключением тех, кто, будучи евреем, добровольно обратился в другую религию (Коэн, 2002).

Под «неевреями» в данном случае подразумеваются граждане Израиля из бывшего СССР и их потомки, родившиеся в стране, национальность которых не определена как еврейская, несмотря на то, что часть их по субъективным критериям считает себя евреями или они считались евреями в странах проживания до приезда в Израиль.

Высокий процент неевреев среди иммигрантов из бывшего СССР является результатом этнически смешанных браков ассимилированных советских евреев. В 1988 г., по оценкам крупнейшего израильского демографа М. Тольца (Тольц, 1993), в смешанных браках состояли более половины (58%) от общей численности женатых евреев и почти половина (48%) замужних евреек. В силу этого в 1989 г., в начале массовой русско-еврейской иммиграции, правом на репатриацию в Израиль обладали 3,4 млн жителей СССР, из них около 1,4 млн – «галахические евреи» (галаха – нормативное право в иудаизме) (Куповецкий, 2001). По Закону о возвращении человек считается евреем, если его мать еврейка или если он прошел *гиюр* – обряд обращения в иудаизм.

В начале 1990-х гг. процент неевреев среди иммигрантов казался незначительным – частично из-за того, что регистрация национальности в широких масштабах производилась на основании заявлений самих иммигрантов (многие из тех, кто воспринимал себя евреем, не будучи таковыми по галахе, объявляли себя евреями). Отчасти это происходило вследствие того, что в первую очередь в Израиль приезжали менее ассимилированные иммигранты, обладавшие еврейской самоидентификацией, и их доля в общем числе иммигрантов была высокой. Но по мере увеличения числа желающих иммигрировать в Израиль, включая более ассимилированных евреев бывшего СССР, процент неевреев среди иммигрантов резко вырос (Ханин, 2018). Осознание израильскими официальными кругами значимости доли неевреев привело и к ужесточению правил проверки при регистрации национальности иммигрантов в МВД, и к появлению требования обосновывать декларируемую национальную принадлежность иммигранта определенными документами.

Интеграция в израильское общество

Один из первых вопросов, поднятых в СМИ, политических и общественных кругах, состоял в том, в какой мере смогут иммигранты-неевреи адаптироваться в еврейском обществе и интегрироваться в нем. Стоит подчеркнуть, что структура израильского общества основана на дуальной системе: это общество состоит из двух категорий граждан, находящихся в противостоянии в той или иной степени – евреев и арабов. Израильская политическая система основана на сохранении численного доминирования евреев в государстве. С самого начала иммиграция в Израиль,

состоявшая почти исключительно из евреев, поддерживала это доминирование. Однако поток иммигрантов из бывшего СССР конца 1980–1990-х гг. включал большой процент неевреев, и это вызывало беспокойство в средствах массовой информации и в различных политических кругах из-за опасений негативного влияния на сохранение еврейского большинства в государстве. Поэтому проблема идентичности иммигрантов-неевреев из бывшего СССР иногда ставилась политическим истэблишментом более остро: станут ли иммигранты-неевреи идентифицировать себя с еврейским или с нееврейским населением страны? Выражались также опасения, что они будут идентифицировать себя как отдельную группу населения и вступят в союз с арабским обществом.

А. Коэн утверждал, что в контексте перманентного арабо-еврейского конфликта русскоязычные иммигранты-неевреи, несомненно, являются частью еврейского национального лагеря. Они отличаются от других национальных меньшинств Израиля, так как являются членами еврейских семей, получили статус репатриантов и израильское гражданство на основе Закона о возвращении, живут среди евреев, в ивритоязычной среде, и их дети учатся в еврейских школах, что в целом предполагает их дальнейшую ассимиляцию и интеграцию в еврейское большинство (Коэн, 2006).

Результаты различных исследований подтверждают прогноз об интеграции иммигрантов-неевреев из бывшего СССР в еврейское общество Израиля (например: Al-Haj, 2004; Хаскин, 2009; Полонский, 2007). Ряд исследований, посвященных интеграции иммигрантов из бывшего СССР, включает сравнительные методики изучения идентичности евреев и неевреев. В некоторых сравниваются «галахические» и «негалахические» евреи, но в большинстве проводится сравнение групп иммигрантов

в зависимости от национальности родителей: например, оба родителя евреи; отец-нееврей и мать-еврейка (т. е. их потомки – галахические евреи); мать-нееврейка и отец-еврей (т. е. их дети, согласно галахе, неевреи); оба родителя неевреи. Национальная и этническая принадлежность могут стать фактором, влияющим на их интеграцию в израильском обществе потому, что компоненты еврейской культуры и традиции доминантны в израильской культуре и системе образования, и потому, что религия не отделена от государства в израильской законодательной системе (о чем будет сказано ниже).

Однако большинство исследований показывает, что процессы интеграции новых репатриантов – как евреев, так и неевреев в израильское общество отличаются незначительно и были сходными именно в социокультурной сфере (например: чувство принадлежности к государству, стремление войти в различные сферы израильской культуры, желание служить в армии и т. д.). Уровень удовлетворенности жизнью в Израиле у этих двух групп оказался похожим. В то же время неевреи считали свой социальный статус на работе ниже, чем у евреев (Кривош, 2003; Хаскин, 2009; Полонский, 2007; Кенигштейн, 2007; Заславски, Хоровиц, 2006).

Маджид Эль Хадж обнаружил те же различия в экономическом положении иммигрантов-евреев и иммигрантов-неевреев: рабочий статус зарегистрированных неевреями был менее устойчивым, они чаще ассоциировали себя с более низким социальным статусом, чем евреи, а доля владельцев квартир среди них была ниже. Но эти различия можно объяснить на основе анализа результатов исследования Маджида Эль Хаджа, проведенного Рони Полонским. Он показал, что в силу вышеупомянутого возрастания доли неевреев среди иммигрантов из бывшего СССР

на более поздних этапах иммиграции средний срок проживания в Израиле был выше у евреев, чем у неевреев (Al-Haj, 2001; Полонский, 2007)[1].

В связи с этим следует подчеркнуть одно отличие. Мое исследование 1990-х гг. показало, что неевреи в большей степени, чем евреи, допускали для себя возможность проживания за рубежом или возвращения в страну исхода (Хаскин, 2009). Другое исследование продемонстрировало, что число поездок в страну исхода было больше у неевреев, чем у евреев; это можно объяснить большим количеством оставшихся родственников у неевреев в этих странах (Полонский, 2007). Спустя пятнадцать лет новые исследования показали, что русскоязычные неевреи эмигрировали из Израиля в два раза чаще, чем русскоязычные евреи (Ханин, 2018).

Идентичность русскоязычных неевреев в Израиле

Казалось бы, различия в этнической принадлежности евреев и неевреев должны привести к различиям в идентичности. Однако интересно, что исследования идентичности иммигрантов из бывшего СССР выявили меньше различий между евреями и неевреями, чем ожидалось. Идентичность иммигрантов, по мнению ученых, зачастую состоит из двух компонентов: идентификация со страной иммиграции и идентификация со страной исхода (Berry, 1997). В случае с Израилем идентификация со страной иммиграции часто распадается на две составляющие: израильская и еврейская идентичность. Несмотря на то, что между эти-

[1] По вышеупомянутому исследованию Рони Полонского, исполненному на основе данных исследования Эль Хаджа.

ми идентичностями существует много общего, так как Израиль изначально декларировался в качестве еврейского государства, наличествуют и немалые различия; израильская идентичность определяется принадлежностью к государству и стране, к культуре Израиля и его языку – ивриту, тогда как еврейская идентичность определяется принадлежностью к еврейскому народу, проживающему не только в Израиле, но и в диаспоре, к еврейской истории, культуре и традиции. Таким образом, результаты большинства исследований, проводившихся в Израиле, дают основание утверждать, что идентичность иммигрантов из бывшего СССР, живущих в Израиле, является совокупностью трех идентичностей: израильской, еврейской и русской.

Большинство исследователей приходят к выводу, что у русскоязычных иммигрантов из бывшего СССР израильская идентичность евреев и неевреев существенно не отличается, и это несмотря на то, что Израиль большинством его населения воспринимается как еврейское государство (Заславский и Хоровиц, 2006; Хаскин, 2009; Ханин, 2014) [2].

Результаты изучения еврейской идентичности в Израиле еще более интересны: как и ожидалось, у евреев из бывшего СССР еврейская идентичность более доминантна, чем у неевреев, однако и у неевреев исследователями выявлена значительная степень еврейской идентификации (Хаскин, 2012, 2009). Несмотря на то, что эти граждане не признаны в Израиле евреями и что у этого непризнания имеются определенные последствия, о которых будет рассказано ниже, иммигранты-неевреи в известной степени

[2] В исследовании, проведенном Хаскиным, и исследовании, проведенном Заславским и Хоровицем, не были выявлены различия между евреями и неевреями в израильской идентичности. В исследовании Ханина были обнаружены лишь незначительные различия.

идентифицируют себя с еврейским народом, ощущая свою связь с его судьбой, а также чувство солидарности с ним.

Несложно объяснить, почему у евреев степень еврейской идентификации выше, чем у неевреев. Однако отсутствие серьезных различий в степени израильской идентичности между неевреями и евреями не является само собой разумеющимся и требует объяснения.

Результаты сравнения израильской и еврейской идентичности у евреев и неевреев из бывшего СССР указывают на наличие чувства принадлежности неевреев из бывшего СССР к еврейско-израильскому обществу. Как было сказано выше, Государство Израиль воспринимается жителями еврейского «сектора» как еврейское государство, и, таким образом, у израильской и еврейской идентичности имеется общий «знаменатель». Это приводит к тому, что принадлежность к еврейско-израильскому обществу может одновременно быть фактором и израильской, и еврейской идентичности. Но так как иммигранты-неевреи фактически принадлежат к еврейскому «сектору» Израиля и в то же время не считаются евреями в Израиле, они склонны определять свою принадлежность к еврейско-израильскому обществу, идентифицируя себя в качестве израильтян, а не евреев. Это, в свою очередь, приводит к преобладанию израильской идентичности над идентичностью еврейской.

Некоторые исследователи делят русскоязычных неевреев на две группы: неевреи, у которых отец еврей и мать нееврейка[3] и которые по израильским и иудейским законам, определяющим

[3] Как было указано выше, по еврейскому религиозному закону, принятому государством Израиль, еврейство определяется по матери, и поэтому граждане, у которых отец еврей, а мать нееврейка, определяются как неевреи.

еврейство по матери, считаются неевреями; и неевреи, у которых оба родителя неевреи: в основном это супруги евреев или сыновей и дочерей евреев, внуки и внучки евреев и их супруги. Результаты исследований показывают, что не существует значительных отличий между еврейской идентичностью евреев и неевреев, у которых отец еврей и мать нееврейка. Такие отличия обнаруживаются только между евреями и неевреями, у которых оба родителя неевреи (в том числе «негалахические» евреи). Между евреями и неевреями, у которых отец еврей и мать нееврейка, основные параметры идентичности различались незначительно (Хаскин, 2012, 2009; Ханин, 2014).

Таким образом, получается, что формирование идентичности сильно зависит от семьи, в которой человек растет. Если один из родителей еврей, то существует вероятность передачи в семье еврейской самоидентификации. Более того, представители молодого поколения, выросшие в Израиле в семьях отцов-евреев, часто были окружены еврейскими родственниками отца. С другой стороны, в отношении иммигрантов старшего поколения, выросших в СССР у отца-еврея и матери-нееврейки, наблюдался известный парадокс: в СССР и нередко в постсоветских странах евреи (особенно «негалахические») имели отцовскую, т. е. еврейскую фамилию. И именно дети отца-еврея и матери-нееврейки, которые в Израиле определяются как неевреи, обычно носили еврейскую фамилию и страдали от проявлений антисемитизма в той же мере, как и «галахические» евреи. В то же время дети матери-еврейки и отца-нееврея, носящие нееврейскую фамилию, признаны евреями по религиозному и государственному законам, определяющим принадлежность к еврейству по материнской линии, хотя из-за не-

еврейской фамилии окружающие не всегда идентифицировали их как евреев.

К этому описанию идентичности русскоязычных граждан Израиля следует добавить описание их русской идентичности. Под термином «русская идентичность» имеется в виду не идентификация с национальной или этнической общностью, а принадлежность к русской культуре и русскому языку, чувство сопричастности к другим русскоязычным гражданам Израиля. Такая форма идентичности существует и у русскоязычных граждан Израиля – евреев и неевреев. Идентификация русскоязычных неевреев с русской культурой сильнее, чем русскоязычных евреев. Однако, если следовать постулату известного кросс-культурного психолога Дж. Берри о существовании интегративной идентичности, включающей одновременно идентификацию с принимающим обществом и с обществом страны исхода, то наличие двух таких идентичностей у многих иммигрантов не воспринимается как противоречие. Более того, часто интегративная идентичность позитивно влияет на их адаптацию в новой стране (Berry, 1997). Поэтому наличие русской идентичности не обязательно вступает в противоречие с еврейской и израильской идентичностью. Многие исследования показывают, что у большинства иммигрантов − евреев и неевреев имеет место сочетание и русской, и израильской идентичности (Хаскин, 2012; Хоренчик и Бен-Шалом, 2000).

Русскоязычные неевреи Израиля и иудейская традиция

Принадлежность многих русскоязычных неевреев в Израиле к еврейско-израильскому обществу не ограничивается еврейской идентичностью. Их жизнь в еврейской культурной среде с еврейскими родственниками и друзьями приводит к тому, что многие из них соблюдают еврейские традиции. 24 % молодых неевреев из русскоязычных семей ответили, что уровень соблюдения религиозных еврейских традиций в их семьях высокий, 23 % – средний и 53 % – низкий (Horenczyck and Haskin). Такой уровень соблюдения религиозных традиций не очень отличается (Ханин, 2014; Коэн, 2006) от данного показателя у светских евреев Израиля (Arian and Keissar-Sugerman, 2009). Многие неевреи отмечают еврейские праздники, участвуют в еврейских традиционных церемониях и обрядах жизненного цикла (свадьба, обрезание, бар-мицва и др.) и даже посещают синагогу (Коэн, 2006).

Проявление отчужденности от израильского общества

Однако мне хотелось бы подчеркнуть, что не всегда интеграция русскоязычных неевреев в Израиле происходит так гладко и безболезненно. У многих из них Израиль и израильское общество вызывают чувство отчужденности. О случаях проявления антисемитизма в Израиле время от времени сообщалось в прессе; в некоторых слоях израильского общества они вызывали беспокойство и сомнение в лояльности иммигрантов-не-

евреев Государству Израиль. Спустя 30 лет, прошедших после начала большой волны иммиграции, можно утверждать, что русскоязычные неевреи, у которых Израиль вызывает чувство отчужденности, составляют лишь малую часть русскоязычных неевреев страны. Согласно недавнему исследованию, только 15% русскоязычных неевреев идентифицируют себя в первую очередь как русские или как русские израильтяне (Ханин, 2014; Ханин, 2018).

Исследования маргинальных групп русскоязычной молодежи, которые участвуют в антисоциальных и даже в криминальных инцидентах, выявляют высокий процент неевреев в этих группах (Turjeman, Mesch and Fishman, 2008; Шемеш, 1999). Другое исследование описывает группы русскоязычных неевреев, исповедующих христианство; они, как уже было сказано, составляют малую часть русскоязычных неевреев Израиля. Большинство опрошенных в этом исследовании чувствуют себя ближе к израильским арабам-христианам, чем к израильским евреям. Часть из них молится в арабских, а не в русских церквах (Пинский – Хасин, 2006).

Опираясь на эти и другие данные, Н. Элиас и А. Кемп определяют русскоязычное нееврейское население Израиля как часть недавно образовавшейся этнической периферии, отчужденной от израильского государства и его еврейских символов, периферии, включающей в себя также иммигрантов из Эфиопии и иностранных рабочих. На мой взгляд, это неверно. Как уже было показано, отчужденное маргинальное население составляет меньшинство русскоязычных неевреев, хотя следует признать, что маргинальные группы израильского общества включают в себя много русскоязычных неевреев (Elias, Nelly and Kemp, Adriana, 2010).

Суммируя сказанное, отмечу, что спустя 30 лет после начала большой волны иммиграции из бывшего СССР большинство иммигрантов-неевреев интегрировалось в еврейско-израильское общество и идентифицирует себя с ним.

Русскоязычные неевреи и взаимосвязь религии и государства в Израиле

Многочисленные иммигранты-неевреи привлекли внимание некоторых израильских политических деятелей и журналистов из-за их возможного влияния не только на структуру этнических и национальных групп страны, но и на один из самых больных для Израиля вопросов: взаимоотношения религии и государства, а также статус и функции религиозных институтов (Коэн, 2002).

В израильской государственной системе религиозные институты обладают широкими полномочиями. Под юрисдикцию этих институтов подпадают в том числе и вопросы, связанные с бракосочетанием, разводами, определением семейного статуса граждан и захоронением, при этом дела евреев разбираются еврейскими религиозными судами, дела мусульман – шариатскими судами, а христиан – соответствующими судами христианских конгрегаций. Поэтому функционирование такой системы основано на проводимой МВД регистрации религиозной принадлежности всех граждан.

По приезде в Израиль иммигранты-евреи автоматически регистрируются в графе «религия» иудеями, так как по израильским законам и галахе (еврейскому религиозному законодательству) существует непосредственная связь между принадлежностью к иудаизму и к еврейскому народу. Для иммигрантов,

официально не признанных евреями, не существует возможности зарегистрироваться в МВД иудеями в графе «религиозная принадлежность». Им оставлена возможность записи «не зарегистрировано» в графе «религия» или выбора иного вероисповедания, например, христианства. Около 90% иммигрантов-неевреев из бывшего СССР выбрали запись «не зарегистрировано» в графе о религиозной принадлежности. По мнению некоторых исследователей, отсутствие аффилиации с христианством у подавляющего большинства русскоязычных иммигрантов-неевреев способствует их ассимиляции в еврейско-израильском обществе (Шелег, 2004).

В связи с появлением большого числа иммигрантов-неевреев высказывались предположения, что это нарушит существующий статус религиозных институтов и приведет к изменению круга их полномочий, касающихся вопросов личного статуса израильских граждан, что изменит и общегражданскую систему, так как иммиграция неевреев из бывшего СССР привела к образованию большой группы населения (около 400 тыс. человек), не имеющей официального определения религиозной принадлежности. Эти люди нуждаются в общегражданской системе урегулирования вопросов бракосочетания, разводов и захоронения. Столь серьезная потребность в изменениях, как считали некоторые политики, журналисты и ученые, может не только стать катализатором развития общегражданской системы урегулирования вопросов личного статуса, но и привести к отделению религии от государства.

Этот прогноз не стал реальностью. Правда, некоторые маргинальные изменения в балансе взаимоотношений между религией и государством имели место. В качестве примера приведу частичное расширение возможностей захоронения в общеграж-

данских рамках для русскоязычных неевреев. Но в целом политическое влияние групп населения, поддерживающих связь религии и государства, ведет к тому, что религиозные институты по-прежнему воздействуют на широкие сферы общественной жизни, включая вопросы заключения браков, разводов и захоронений.

Гиюр – присоединение к еврейскому народу

Русскоязычные неевреи находятся в непростом положении. Несмотря на то, что большинство из них интегрировались в еврейско-израильское общество, они не имеют возможности заключить брак в Израиле официально и вынуждены делать это обходным путем[4]. Проблема состоит не только в наличии дополнительных бюрократических проблем. Поскольку свадебная церемония обладает символической значимостью, многие русскоязычные неевреи чувствуют себя оскорбленными из-за невозможности официального бракосочетания (Хании, 2018). Более того, в израильско-еврейском обществе соблюдение еврейских религиозных традиций широко распространено не только в религиозных кругах (Arian and Keissar-Sugerman, 2009). Многие жители Израиля не готовы не только вступить в брак с человеком, не признанным бюрократическими структурами евреем, но и совершить брачную церемонию не по религиозным канонам (Келим шлувим, 2008).

[4] По израильскому закону существует возможность вступить в брак за рубежом и получить признание бракосочетания по приезде обратно в Израиль. Другая возможность – составить юридическое соглашение – не признано как бракосочетание, но признано как доказательство де-факто совместной жизни.

Гиюр, т. е. обряд обращения в иудаизм, является по религиозному закону единственным путем для того, чтобы стать признанным евреем не только (и в первую очередь) религиозными институтами, которые единственно уполномочены заключать браки, но и государственными структурами (Шелег, 2004). *Гиюр* не только дает возможность решить формальные проблемы, связанные с заключением брака, но в ряде случаев воспринимается прозелитами как разрушение преграды, отделяющей человека от его друзей и родственников-евреев.

Несмотря на препятствия, стоящие перед неевреями, желающими вступить в брак, лишь 5% участников опроса, проведенного среди лиц, готовящихся к процедуре *гиюра* в Центральном институте прохождения гиюра, в качестве главной причины назвали желание пройти *гиюр* для того, чтобы «получить возможность вступить в брак и создать семью в Израиле». Среди самых распространенных причин оказались стремление «стать частью израильского общества и еврейского народа» (23%) и «быть евреями» (20%) (Фори, 2008). Эти и другие исследования показывают, что главная мотивация к прохождению *гиюра* лежит не в решении практических вопросов, а в ощущении, что официальная и широко признанная принадлежность к еврейскому народу имеет значение для достижения равноценного статуса в израильско-еврейском обществе. Иногда этот статус имеет символическое и психологическое значение и часто воспринимается как основа для отношения к нееврею со стороны окружающего общества как к равноправному его члену (Ханин, 2018; Хаскин и Хоренчик, 2018).

Важно подчеркнуть, что переход в иудаизм почти автоматически (за исключением небольших этноконфессиональных групп) означает принадлежность к еврейскому народу, так как в иудаизме по-

нятия принадлежности к иудейской религии и к еврейскому народу неотделимы друг от друга. Эта особенность иудаизма не только лежит в основе израильских законов, регулирующих регистрацию еврейства, но и принимается широкими кругами еврейской части общества (Кориналди, 2002). Многие респонденты проводившегося мной опроса (Хаскин, 2012) говорили, что процедура *гиюра* вызывала у них субъективное ощущение полноценности их еврейской идентичности. Это чувство возникает во время прохождения *гиюра* в результате приведения их еврейской самоидентификации в соответствие с формальными правилами определения еврейства, которые также приняты в широких кругах общества (Ханин, 2018). Исследование, проведенное среди военнослужащих, проходящих подготовку к *гиюру*, показало, что распространенной причиной прохождения *гиюра* было стремление полностью влиться в израильское общество и почувствовать себя его равноправным членом (Хаскин, 2012).

Процедура *гиюра* – это не только ритуал. Одним из главных требований к прозелитам является полное соблюдение иудейских религиозных законов и образа жизни. Прозелиты должны принять на себя такое обязательство перед религиозным судом (Зоар и Саги, 1994). Умение вести иудейский образ жизни требует изучения основ иудаизма. Таким образом, процесс прохождения *гиюра* состоит из обучения на курсах основ иудаизма, связи с религиозной семьей, являющейся моделью ведения религиозного образа жизни, слушания дела претендента раввинским судом и – при положительном решении – погружения в «*микву*»[5], а для мужчин также совершения обрезания.

[5] Водный резервуар для омовения (твила) с целью очищения от ритуальной нечистоты.

Соглашаясь с требованием вести религиозный образ жизни, прозелиты вынуждены мириться с очевидным парадоксом: подавляющее большинство иммигрантов из стран бывшего СССР, включая евреев, в СССР были оторваны от религии, они продолжают и в Израиле вести светский образ жизни в окружении светского в своем большинстве израильского общества. Русскоязычные нееврей нередко стремятся быть интегральной частью своего еврейского светского окружения, но для этого они вынуждены пройти *гиюр* и принять религиозный образ жизни. В то же время евреи в светском окружении не обязаны соблюдать религиозные законы, чтобы считаться евреями, поскольку они и так считаются таковыми по праву рождения (Коэн, 2006).

Итак, не имея ни возможности, ни желания вести религиозный образ жизни, лишь малая часть русскоязычных неевреев, стремящихся считаться евреями, проходит *гиюр*, объясняя свой отказ в первую очередь нежеланием резко менять светский образ жизни на ортодоксально религиозный. Также большинство опрошенных сообщили, что не думают, что *гиюр* может повысить их статус и уровень жизни; кроме того, они считают процедуру *гиюра* бюрократически сложной (Наоми Мей-Ами, 2008; Цомет, 2003; Хаскин, 2012). Эта позиция обусловлена, как было сказано выше, отсутствием значительных различий между интеграцией русскоязычных евреев и неевреев в Израиле. Многие русскоязычные нееврей довольны своим положением и не видят необходимости прилагать значительные усилия для прохождения *гиюра* (Ханин, 2018).

Многие чувствуют, что они могут стать интегральной частью еврейского общества Израиля и без *гиюра*. Этому способствует аккультурация русскоязычных неевреев в еврейской и израильской культуре, их приобщение к основам иудаизма и к еврейским

традициям, а также возрастающее восприятие русскоязычных иммигрантов-неевреев окружающим обществом в качестве интегральной части еврейского населения Израиля. Такой процесс А. Коэн назвал «социологическим *гиюром*». Некоторые чувствуют, что, пройдя такой «социологический *гиюр»*, они не нуждаются в формальном *гиюре* (Хаскин, 2012), однако у некоторых русскоязычных неевреев именно формирование еврейской самоидентификации приводит к стремлению оформить свое ощущение принадлежности к еврейскому народу, пройдя официальный *гиюр*. Возникает вопрос: почему у них чувство принадлежности к еврейско-израильскому обществу приводит к желанию пройти *гиюр*, тогда как другие удовлетворяются своим восприятием принадлежности к еврейству, не чувствуя потребности в *гиюре*? В дальнейшем я попытаюсь дать ответ на этот вопрос на основе исследования факторов, влияющих на принятие решения о прохождении *гиюра*.

Развитие системы прохождения *гиюра* в Израиле

Вышеописанное беспокойство в определенных политических кругах и в средствах массовой информации по поводу возможного нарушения демографического баланса в связи с резким ростом удельного веса неевреев среди репатриантов из бывшего СССР подвигло руководителей Израиля к принятию решения расширить систему государственно-религиозных и общественных институтов, связанных с подготовкой и проведением *гиюра*. Параллельно с развитием системы обучения нормам иудаизма для подготовки к *гиюру* были разработаны бюрократически упрощенные процедуры *гиюра*. Были также приложены значи-

тельные усилия для создания специальных религиозных судов для прохождения *гиюра*, членами которых назначались раввины, выдвигающие упрощенные требования к прозелитам. Однако эти усилия оказались очень ограниченными, так как действовать приходилось в строгих рамках ортодоксального *гиюра*.

Более либеральный подход к правилам прохождения *гиюра,* принятый в реформистском и даже в консервативном иудаизме (широко распространенных в ряде стран рассеяния), в Израиле не признан Главным раввинатом. Поэтому неортодоксальный гиюр не решает некоторые проблемы, в том числе связанные с браком. Более того, даже усилия облегчить процедуру *гиюра*, которые предпринимались в ортодоксальных раввинских судах, вызвали резко отрицательную реакцию у ультраортодоксальных раввинов. Раввинские суды пытались добиться общего признания гиюра прозелитов всеми религиозными кругами, и эта попытка ограничила возможности специальных судов облегчить условия прохождения *гиюра*, что могло бы привести к росту числа лиц, прошедших *гиюр* (Фишер, 2018).

Итак, в 1990-е гг. ежегодно *гиюр* проходило в среднем менее 1000 русскоязычных граждан. Начиная с 2000-х гг. в результате вышеупомянутых реформ число русскоязычных граждан, проходящих *гиюр*, увеличилось. Оно продолжало расти до 2010 г., достигнув показателя в 2130 человек в год. Далее наблюдается незначительное уменьшение количества проходящих *гиюр*. В 2016 г. русскоязычных прозелитов было 1641. В общем, с 1998 по 2016 гг. численность русскоязычных граждан, прошедших *гиюр*, составила 27861 человек (Фишер, 2018)[6].

[6] Из общей цифры 27861, прошедших *гиюр*, по моим расчетам, надо вычесть около 2000 человек, так как эта цифра включает также нерусскоязычных солдат, прошедших *гиюр* в армии. Армия обороны Израиля не дает данных о происхождения семей солдат, прошедших *гиюр*.

Одной из причин уменьшения числа прозелитов стал рост негативного отношения к такой системе прохождения *гиюра* среди ультраортодоксальных кругов населения. Последние аргументировали подобное отношение тем, что стремление государства добиться увеличения числа прозелитов приводит к поверхностной проверке соответствия прозелитов требованиям религии. Ультраортодоксы утверждают, что у подавляющего большинства прозелитов не было искреннего стремления пройти *гиюр* и намерения вести в дальнейшем религиозный образ жизни (Ханин, 2018; Фишер, 2018). Обсуждение признания прозелитов выходило за рамки средств массовой информации. Имели место попытки раввинов отказаться признать уже совершенный *гиюр* в отношении лиц, перешедших в иудаизм в рамках этой расширенной государственной программы. Отмечались также случаи непризнания принадлежности некоторых прозелитов к еврейству со стороны отдельных религиозных учреждений. Такая атмосфера повлияла на мотивацию потенциальных прозелитов, вызывая у них сомнения в том, что значительные усилия, которые они приложат для прохождения *гиюра*, будут оправданы в случае, если их *гиюр* не будет признан.

Росту числа прозелитов способствовало создание программы прохождения *гиюра* в рамках службы в израильской армии, которая приложила значительные усилия для того, чтобы солдаты-неевреи из русскоязычных семей могли пройти гиюр (Фишер, 2014). Армейская программа стала одним из распространенных путей прохождения *гиюра* в Израиле.

С 2002 по 2016 гг. в израильской армии прошли гиюр 9535 солдат. Около 80% из них были из русскоязычных семей. Армия создает оптимальные условия для принятия решения о прохож-

дении *гиюра*, что подвигает многих солдат записываться на курсы *гиюра*. Однако поверхностное отношение многих солдат к такому решению приводит к тому, что лишь немногие из них завершают процесс обучения. Только треть военнослужащих, начавших подготовку на курсах гиюра, проходят *его* (Фишер, 2014). Несмотря на рост числа прозелитов, численность их остается незначительной по сравнению с общей численностью русскоязычных неевреев в стране.

Несмотря на вышесказанное, *гиюр* в израильской армии является одной из наиболее важных и интересных программ прохождения *гиюра*. Эта система представляет собой уникальную естественную «лабораторию», в которой происходит трансформация этноконфессиональной принадлежности русскоязычных нееврейских граждан Израиля. Поэтому, изучая мотивы, установки и ценностные ориентации потенциальных прозелитов в армии, можно ответить на многие из поставленных вопросов как о факторах, позитивно влияющих на принятие решения о прохождении *гиюра*, так и о препятствиях, стоящих перед претендентами. Ниже представлены результаты исследования процедуры *гиюра* в армии, выявляющие психологические факторы, влияющие на прохождение этого ритуала.

Примерно 80% лиц, прошедших *гиюр* в армии, составляют женщины (Каплан и Сери-Леви, на сайте *Итим*). Это обстоятельство часто объясняется тем, что, согласно законам иудаизма, принадлежность к еврейству передается по материнской линии. Одной из причин прохождения *гиюра* становится стремление к тому, чтобы дети считались евреями. У мужчины-нееврея дети от брака с еврейкой будут считаться евреями без необходимости для отца пройти *гиюр*, тогда как женщине для этого же не-

обходимо пройти *гиюр*. Это желание часто исходит не от самих женщин, а, как правило, от их женихов, в основном израильтян (Мор, 2018). В добавление к этому распространенному мнению исследования показывают, что среди тех, кто проходит *гиюр*, у женщин еврейская и израильская идентичность выражена более ярко, нежели у мужчин (Хаскин, 2012). Так как существует корреляция между еврейской и израильской идентичностью и прохождением *гиюра*, наличие более мотивированной идентичности может являться фактором, оказывающим влияние на число женщин, завершивших процедуру *гиюра*.

Гиюр и идентичность

Приведенные результаты показывают, что прозелиты проходят *гиюр,* руководствуясь не только личными интересами; они подчеркивают значение фактора идентичности в принятии решения сделать этот шаг. Как и ожидалось, исследование, проводившееся среди прошедших *гиюр* в армии, показало, что еврейская и израильская идентичность являются важным и позитивным фактором в принятии такого решения, как и решения начать заниматься на подготовительных курсах. Однако исследование выявило и то обстоятельство, что не менее серьезное влияние на решение поступить на такие курсы оказывает фактор, не имеющий прямого отношения к самоидентификации, – желание соответствовать ожиданиям окружающей среды и (в том числе) военной системы, которую солдаты высоко оценивают во время службы. Однако влияние этого фактора снижается перед непосредственным моментом принятия решения подать заявление на суд *гиюра*, а значимость еврейской и израильской самоиден-

тификации возрастает. Результаты исследования показывают, что когда наступает время окончательного решения официально принять статус еврея, участники программы *гиюра* принимают его не в соответствии с требованиями и нормами окружающей среды, а исходя в первую очередь из самоощущений и тех ценностей, на которые опирается их самоидентификация (Хаскин, 2012).

Исследование также показало, что значимость фактора «русской» идентичности тоже позитивно влияет на решение поступить на курсы подготовки к *гиюру*. Этот неожиданный результат объясняется «русской» атмосферой, создаваемой на таких курсах, где подавляющее большинство составляют солдаты из русскоязычных семей. Однако в конечном счете влияние русской самоидентификации на решение представить свою кандидатуру на суд *гиюра* и завершить эту процедуру резко снижается. Такой результат подтверждает сделанный вывод о том, что решение поступить на подготовительные курсы *гиюра* принимается солдатами в результате довольно поверхностных размышлений, а также из-за удобных условий, создаваемых на курсах, по сравнению с обычными условиями прохождения военной службы; курсы расположены далеко от опасных и физически тяжелых мест, где могут проходить боевые действия, во время учебы на них не требуется выполнять обязательные в напряженной военной обстановке задания. Однако решение завершить процедуру *гиюра* солдаты принимают после серьезного размышления, на которое большее влияние оказывают сущностные факторы формирования еврейской и израильской идентичности, нежели факторы, зависящие от окружающей среды; на это решение также положительно влияет общая приятная атмосфера, царящая на подобных курсах.

Как было сказано выше, предъявляемое к прозелитам требование вести религиозный образ жизни является одним из главных препятствий при прохождении *гиюра*. Однако многие участники процедуры *гиюра*, опираясь на свою израильскую и еврейскую самоидентификацию, начинают эту процедуру из-за стремления принадлежать именно к еврейскому народу, а не быть последователями иудаизма (Хаскин, 2012). В процессе обучения для них все более и более выясняется религиозный характер *гиюра* и объем требований, предъявляемых к человеку, обязующемуся вести религиозный образ жизни. Каким же образом военнослужащие, далекие от еврейской религиозной традиции, успешно завершают прохождение *гиюра*? Большая их часть прекращает процедуру по этой или какой-либо другой причине; лишь малая часть завершает процесс (Хаскин, 2012)[7]. Некоторые притворяются религиозными во время прохождения *гиюра* и перед религиозным судом, сознавая при этом свой обман, другие же искренне погружаются в религию. Но у значительного числа участников в процессе обучения основам иудаизма, а также под влиянием общей религиозной атмосферы, создаваемой во время прохождения *гиюра*, возникает намерение частично соблюдать еврейские религиозные традиции. Многие так и делают, сочетая соблюдение традиций со светским образом жизни, что характерно и для многих израильтян (Arian and Keissar-Sugerman, 2009; Фори, 2004).

[7] Из 378 русскоязычных солдат-неевреев – участников исследования 61% поступили на курсы подготовки *гиюра* и лишь 11,2% завершили прохождение *гиюра* на протяжении полутора лет после проведения опроса.

Заключение

Иммигранты-неевреи из бывшего СССР интегрированы в израильское общество, отличающееся дуальной структурой: оно состоит из еврейской и арабоязычной частей. В этих рамках русскоязычные неевреи стали интегральной частью еврейского «сектора», частично сохраняя культуру страны исхода, что характерно как для русскоязычных евреев в Израиле, так и для евреев из других стран, сохраняющих компоненты культуры страны происхождения. Имеются также небольшие группы, выражающие свою русскую этническую идентичность разными способами, в том числе посредством приверженности христианству. Существуют группы, испытывающие отчуждение по отношению к израильскому обществу вследствие признания их неевреями. Но даже с учетом этих явлений можно прийти к однозначному выводу: подавляющее большинство русскоязычных неевреев не обладает какими-либо специфическими чертами, позволяющими идентифицировать себя в качестве отдельной подгруппы в рамках русскоязычного населения страны. Многие из них приобщились к основам иудаизма и к еврейским традициям. Однако в Израиле определение еврейства соответствует требованиям ортодоксального иудаизма. Многие русскоязычные неевреи чувствуют противоречие между своей реальной интеграцией в еврейскую часть израильского общества и формально сохраняющимся статусом неевреев, что порождает определенные проблемы в различных сферах жизни.

Единственным признанным в иудаизме способом приобщения нееврея к еврейству является *гиюр*. В рамках политики сохранения доминирующего еврейского большинства государство

расширило программу прохождения *гиюра* для русскоязычных неевреев. Однако сложившаяся в настоящее время в Израиле система прохождения *гиюра* обеспечивает легитимную возможность присоединения к еврейскому народу только для тех, кто готов усвоить и принять религиозный образ жизни. Соглашаясь с этим требованием, они вынуждены отказываться от привычного для них светского образа жизни. В подобных обстоятельствах лишь меньшинство готово проходить *гиюр*.

Вместе с тем исследования проблем *гиюра* показывают, что многие люди, переходя к частичному соблюдению иудейских традиций, в целом не отказываются от светского образа жизни. Несмотря на это, нельзя расценивать решение о прохождении *гиюра* как исключительно неискреннее. Большинство лиц, успешно прошедших *гиюр*, не только изначально обладали устойчивой еврейской идентичностью – она усилилась во время прохождения *гиюра*. В этот период их светская еврейская идентичность «вобрала» в себя элементы еврейской религиозной традиции.

Библиография

Заславски, Татьяна и Тамар Хоровиц, 2006. «Олей Брит-Хамоацот лешеавар ашер ейнам решумим кейехудим, гибуш зехут вехишталвут бахевра хаисраелит» [Репатрианты из бывшего СССР, которые не записаны евреями: формирование идентичности и интеграция в израильское общество]. Pp. 27–51. В: *Ноар беисраель* [Молодежь в Израиле] / ред.: Г. Рахав, Й. Васнер и Ф. Азиза. Тель-Авив: Тель-Авивский университет (иврит).

Зоар, Цви и Ави Саги, 1994. *Гиюр везехут йехудит* [Гиюр и еврейская идентичность]. Иерусалим: Институт Хартмана (Иврит).

Каплан, Элад и Наама Сери-Леви. *Море Невохим: Сугийот махутийот бегиюр беИсраель* [Проводник для заблудившихся: значительные темы о гиюре в Израиле]. Сайт организации «Итим».

http://www.itim.org.il/wp-content/uploads/2013/06/%D7%9E%D7%95%D7%A8%D7%94-%D7%A0%D7%91%D7%95%D7%9B%D7%99%D7%9D-%D7%9C%D7%92%D7%99%D7%95%D7%A8-%D7%91%D7%99%D7%A9%D7%A8%D7%90%D7%9C.pdf

Келим шлувим, 2008. *Сикум мимцаей мехкар беносе гиюр бамигзар хахилони вехадати-мамлахти* (Итоги результатов исследования по теме гиюра в светском и в национально-религиозном секторе). Неопубликованное исследование, поданное Министерству абсорбции (иврит).

Кенигштейн, Моше, 2007. «Чужие среди своих? Иммигранты-неевреи в Израиле». С. 218–250. *В кн.: Русское лицо Израиля: черты социального портрета*/Р. М. Кенигштейн. Иерусалим: Гешарим.

Кориналди, Михаэль, 2002. «Хок хашвут: Хитнагшут бейн дат велеом?» [Закон о возвращении: столкновение религии и нации?]. С. 56–87. *В кн.: Шней эврей хагешер: Дат умедина берешит дарка шель Исраэль* [*С двух сторон моста*: *религия и государство на первоначальном этапе становления Израиля*]. / Ред. Ц. Цамерет и М. Бар-Он. Иерусалим: Яд Бен-Цви. (иврит).

Коэн, Ашер, 2002. *Хитболелут Исраэлит: Тмиатам шел ло йехудим бахевра хаисраэлит вехашлахотея ал хазехут хаколективит* [*Израильская ассимиляция: ассимиляция неевреев в израильском обществе и ее влияние на коллективную идентичность*]. Рамат-Ган: Центр Раппопорта, Университет Бар-Илана (иврит).

Коэн, Ашер, 2006. *Йехудим ло йехудим: Зехут йехудит веетгар хархават халеом хайехуди* [Нееврейские евреи: *еврейская*

идентичность и задача расширения еврейского народа]. Рамат Ган: Университет Бар Илана (иврит).

Кравэль-Тови, Михаль, 2009. *Халифат зехуйот: Бейн хамедина ласобйект бепроект хагиюр хамамлахти беИсраэль* [Обмен идентичностей: между государством и субъектом в проекте государственного гиюра в Израиле]. Иерусалим: Докторская диссертация, Еврейский университет (иврит).

Кривош, Людмила, 2003. *Хистаглут хамаарехет хазугит бейн олей Брит-Хамоацот лешеавар ел хамаавар хабейн тарбути, каашер эхад мибней хазуг ло йехуди* [*Отношения между супругами в этнически смешанных семьях из бывшего СССР после эмиграции в Израиль*]. Дипломная работа. Хайфа: Хайфский университет (иврит).

Куповецкий, Марк, 2001. «Йехудей Брит-Хамоацот лешеавар, миспарам вехитяшвутам баолам» [Евреи из бывшего СССР, их количество и расселение в мире]. Pp. 128–137. В кн.: *Йехудей Брит-Хамоацот бемаавар* [*Евреи из СССР на перепутье*]/Ред. Л. Дымерская-Цигельман. 19 (иврит).

Мей-Ами, Наоми, 2008. *Кшаим бетахалих хагиюр беИсраель ведархей хитмодедут муцаот* [*Трудности в процессе гиюра в Израиле и предложении решения*]. Иерусалим: Центр исследования и информации Кнесета, http://www.knesset.gov.il/mmm/data/pdf/m02004.pd (иврит).

Мор, Веред, 2018. «Мегилат герут: Маса шель митгайрот умениейхен легиюр» [Свиток *гиюра*: путь прозелиток и мотивы *гиюра*]. С. 355–395. *В кн.: Гиюр Исраели: Хазон, хесегим, кишлонот* [*Израильский гиюр; Видение, достижения и неудачи*]./Ред. И. Штерн и Н. Фишер. Иерусалим: Израильский институт демократии (иврит).

Пинский – Хасин, Янина, 2006. *Мехагрим ноцрим бемедина йехудит: Зехутам шель олим ло йехудим шель шнот ха тишим меБрит-Хамоацот лешеавар* [*Иммигранты-крестьяне в еврейском государстве: идентичность иммигрантов-неевреев 90-х годов из бывшего СССР*]. Дипломная работа. Хайфа: Хайфский университет (иврит).

Полонский, Рони, 2007. *Зехут вехистаглут хевратит бекерев хамехагрим хало-йехудим меБрит Хамоацот лешеавар беисраель* [*Идентичность и адаптация к обществу в Израиле у иммигрантов-неевреев из бывшего СССР*]. Дипломная работа. Хайфа: Хайфский университет (иврит).

Тольц, Марк, 1993. «Шинуим бехеркев хаухлусия хаехудит беБрит-Хамоацот, хиздакнут шук ханисуим» [Изменения в составе еврейского населения СССР, старение брачного рынка]. *Яхадут Зманену* [*Еврейство нашего времени*] 9: 243–58 (иврит).

Фишер, Нетанель, 2014. «Маво летолдот хагиюр беЦахаль» [Введение к истории *гиюра* в армии]. С. 413–453. *В кн.: Сафра весейфа: сефер хайовель ларав Мордехай Пирон* [*Книга и мечеть: юбилейная книга в честь раввина Мордехая Пирона*]/Ред. Ц. Таль, А. Акоэн и Х. Мак. Иерусалим: Центр Сапира (иврит).

Фишер, Нетанель, 2018. «Хагиюр беИсраель мехакамат хамедина веад шнот хаалпаим» [Гиюр в Израиле с создания государства и до 2000-х годов]. С. 120–153. *В кн.: Гиюр Исраели: Хазон, хесегим, кишлонот* [*Израильский гиюр: видение, достижения и неудачи*]/Ред. И. Штерн и Н. Фишер. Иерусалим: Израильский институт демократии (иврит).

Фори, институт по исследованию общественного мнения, 2004. *Тахалих хагиюр шель олим беИсраель: Омданим легабей хейкеф хамитгайрим беИсраель вехасамим ханицавим бифней*

хатахалих вехашламато [*Процесс гиюра иммигрантов из бывшего СССР в Израиле: определение количества прозелитов и препятствия перед окончанием процесса*]. Неопубликованное исследование, поданное Министерству абсорбции (иврит).

Фори, институт по исследованию общественного мнения, 2008. *Гибуш эстратегия лехагбарат хамотивация лехитгаер бекерев олим ло йехудим меБрит-Хамоацот лешеавар щехитхилу лимудехем бамахон лелимудей яхадут* [*Разработка стратегии повышения мотивации пройти гиюр у иммигрантов-неевреев из бывшего СССР, начавших обучение в Институте изучения иудаизма*]. Неопубликованное исследование, поданное Министерству абсорбции (иврит).

Ханин, Владимир, 2014. *Лаво бекахаль Исраель: Зехутам шель хаолим доврей харусит баидан хабтар комунисти* [*Войти в израильское общество: идентичность русскоговорящих иммигрантов посткоммунистической эпохи*]. Иерусалим: Бейт Мораша (иврит).

Ханин, Владимир, 2018. «Гиюр вехевра: Мадуа маарах хагиюр ейно мамри?» [*Гиюр* и общество: почему система *гиюра* не пользуется успехом?] С. 37–59. *В кн.: Гиюр Исраели: Хазон, хесегим, кишлонот* [*Израильский гиюр: видение, достижения и неудачи*]/Ред. И. Штерн и Н. Фишер. Иерусалим: Израильский институт демократии (иврит).

Хаскин, Арье, 2009. «Иммигранты-неевреи в Израиле: Формирование еврейской и израильской идентичности». С. 101–127. В кн.: *Золото Галута: духовная и культурная интеграция русских евреев в Израиле*/Ред. М. Кенигштейн. Иерусалим: Гешарим.

Хаскин, Арье, 2012. *Гормим хаменабим хиткадмут бетахалих гиюр бекерев хаялим миБрит Хамоацот лешеавар: Зехут*

вемениим [*Факторы, прогнозирующие прогресс в процессе гиюра среди солдат из бывшего СССР: идентичность и мотивы*]. Иерусалим: Докторская диссертация. Еврейский университет (иврит).

Хаскин, Арье и Габриель Хоренчик, 2018. «Хаялим бемаса эль мехозот халеом хайехуди; Зехуйот умениим бетахалих хагиюр» [Солдаты в походе в края еврейской национальности: идентичности и мотивы в процессе *гиюра*]. С. 396–416. В кн.: *Гиюр Исраели: Хазон, хесегим, кишлонот* [*Израильский гиюр: видение, достижения и неудачи*] / Ред. И. Штерн и Н. Фишер. Иерусалим: Израильский институт демократии (иврит).

Хоренчик, Габриель и Узи Бен-Шалом, 2000. «Зехут тарбутит вехистаглут бекерев неарим олим бепроект “Наале 16”» [Идентичность и адаптация иммигрантов-подростков в программе «Наале 16»]. *Мегамот* 40 (2): 199–217 [иврит].

Цомет: Научно-исследовательский институт, 2003. *Секер эмдот умейда беносе хагиюр бекерев олей Хама* [*Опрос, посвященный знаниям о гиюре и позициям иммигрантов из стран СНГ*]. Алон Швут, Гуш Эцион (иврит).

ЦСБ Израиля, 2019. Население по группам населения.

https://www.cbs.gov.il/he/publications/doclib/2018/2.%20shnatonpopulation/st02_01.pdf (иврит).

Шелег, Яир, 2004. *Йехудим шело кахалаха: Аль сугиям хаолим хало йехудим беИсраель* [*Евреи не по Галахе: об иммигрантах-неевреях в Израиле*]. Иерусалим: Израильский Институт демократии (иврит).

Шемеш, Илан, 1999. *Алия Хадаша: Шинуим бемеафйеней хидардерут везехут йехудит шель ноар оле бесикун* [*Новая иммиграция*: *изменения в характере девиантного поведения и еврей-*

ской идентичности у подростков-иммигрантов]. Иерусалим: Министерство просвещения (иврит).

Al-Haj, Majid, 2004. *Immigration and ethnic formation in a deeply divided society: The case of the 1990s immigrants from the FSU in Israel.* Boston: Leiden, Brill.

Arian, Asher and Ayala Keissar-Sugerman, 2009. *A portrait of Israeli Jews: Beliefs, Observance, and Values of Israeli Jews*. Jerusalem: Guttman center for surveys of the Israel Democracy Institute.

Berry, John, 1997. Lead article: Immigration, acculturation and adaptation. *Psychology: an International Review* 46 (1): 5–34.

Elias, Nelly and Adriana Kemp, 2010. «The new second generation: Non-Jewish *olim*, black Jews and children of migrant workers in Israel.» *Israel Studies* 15 (1): 73–94.

Глава 8
Общинные структуры выходцев из стран Балтии в Израиле: формирование и особенности выстраивания отношений с государствами исхода*
Community organizations of Baltic States' natives in Israel: formation and peculiarities of relations with the countries of origin**

Введение

Существуют различные теории, отражающие процесс развития отношений между Израилем и евреями, проживающими за его пределами. Согласно одной из версий, можно выделить три модели их взаимодействия: исчезновение диаспоры при переселении евреев в «национальный дом», нечто вроде воплощенной идеи «культурного сионизма» Ахад А-Ама, когда Израиль воспринимается как духовный центр всего народа, независимо от местожительства его представителей, а также сосуществование на «паритетных началах» без перспектив исчезновения диаспоры или наделения еврейского государства особыми духовными свойствами (Эпштейн, 2008). При этом в последнем случае особенно очевидно, что речь идет уже не о диаспоре, а об общине, которая не мыслит свое существование

* *Елизавета Якимова*
** *Elizaveta Iakimova*

как «рассеяние» с неизбежной необходимостью вернуться в Эрец-Исраэль.

Именно данный тип характерен для Израиля и еврейских общин трех государств Балтии (Якимова, 2018). Установление дипломатических отношений, развитие торговых и культурных контактов, во многом базировавшихся и на общинных связях, создали основу для диалога между евреями прибалтийских республик и Израилем. Однако для самих общин и их организаций еврейское государство неким незыблемым культурным или идеологическим центром так и не стало. Разумеется, евреи Латвии, Литвы и Эстонии поддерживают право Израиля на существование, но вот с курсом конкретных правительств согласны далеко не всегда, что сближает их представления о Государстве Израиль с оценкой, свойственной либеральной европейской интеллигенции и политикам подобного толка. Помимо этого, свидетельством неприменимости модели «культурного сионизма» к странам Балтии, к примеру, является то, что далеко не везде отмечаются памятные для израильской истории и государственности даты. Так, в Риге еврейская община не проводит мероприятий по случаю Дня независимости Израиля. По собственному усмотрению их может организовывать школа им. Ш. Дубнова. По-своему на примере еврейских общин стран Балтии и Израиля проявляется и проблема двойной лояльности, присущая модели взаимоотношений, построенных на сосуществовании (Эпштейн, 2008). Потребность в ней при данном типе взаимодействия должна возникать и проявляться в таких вопросах, как двойное гражданство. Вместе с тем на практике, как будет сказано ниже, данная опция волнует евреев в Латвии, Литве и Эстонии гораздо меньше, чем русских в тех же государствах.

С евреями, выехавшими из стран Балтии в Израиль, сложилась несколько иная ситуация. С одной стороны, катализаторами переселения на Ближний Восток для них стали такие факторы, как распространение идей сионизма в конце XIX – начале XX в., а также Холокост, после которого многие выжившие в Катастрофе попросту не считали возможным проживать в тех странах, где преступления против них совершали коллаборационисты из числа местного населения. Позднее происходила борьба советских евреев за право выезда, в которую включились прибалтийские республики. Более того, например, Эстония стала своего рода перевалочным пунктом для тех, кто хотел выехать из СССР (Jews in Estonia, 1997) не только в Израиль, но и в США.

Направления миграционных потоков претерпели заметные изменения после вступления Латвии, Литвы и Эстонии в Европейский союз в 2004 г. Открытие границ соседних государств способствовало тому, что они стали восприниматься как более предпочтительные варианты нового местожительства. Несмотря на то, что отдельной статистики по еврейскому населению среди эмигрантов из стран Балтии местными властями не ведется, можно предположить, что данные трансформации затронули и этот сегмент населения республик. Так, согласно сведениям Статистического бюро Латвии, Израиль не попадает в десятку государств, наиболее популярных для переезда (On current trends…, 2009). Вместе с тем миграционный потенциал в этих странах не был окончательно исчерпан. Мало того: выход из Евросоюза Великобритании, куда в предыдущие годы население Балтии довольно активно стремилось, создает перспективы для новых изменений, когда на основе существующих связей в бизнесе и взаимного интереса к контактам в высокотехнологичной индустрии

Израиль станет привлекателен для специалистов из IT-сферы, создавая условия для переезда, мотивированного экономическими причинами. Таким образом, современные общины выходцев из стран Балтии в Израиле включают в себя несколько волн репатриантов – от потомков представителей алии халуцим, которые стали уже коренными израильтянами, до участников т. н. «большой» алии и новых репатриантов, прибывших в государство менее десяти лет назад. Всего же с 1989 по 2016 гг. из стран Балтии в Израиль выехали порядка 22 600 человек (Якимова, 2016), что с учетом естественной динамики численности населения позволяет судить о численности евреев из региона в Государстве Израиль на современном этапе.

Для евреев из стран Балтии важной задачей стала необходимость сохранения культурного наследия тех общин, которые существовали до уничтожения подавляющего большинства местного еврейского населения во время Холокоста. Кроме того, выходцам из стран Балтии не хотелось бы утратить формальную связь с государствами исхода. В этой связи и от самих республик они требуют максимального выполнения своих обязательств, что на практике должно выражаться в социальном обеспечении репатриантов, учете их интересов в процессе реституции еврейской собственности, а также в наличии права на сохранение гражданства страны исхода при переезде в Израиль. В феномен *йериды* (*иврит – спуск; термин, применяемый в Израиле для обозначения реэмиграции*) такая привязанность перерождается крайне редко, хотя несколько подобных примеров за последние годы предположительно имели место. Впрочем, сами по себе цифры, которыми апеллирует статистика еврейского населения стран Балтии, таковы, что исследованием возвра-

щения двух-трех человек никто не считает нужным заниматься всерьез. Вместе с тем в поведении репатриантов из прибалтийских республик гораздо более заметна склонность к двойной лояльности, нежели у членов общин, проживающих на территории региона, численность которых в среднем составляет от 2 до 6,5 тыс. человек (Якимова, 2016).

Направление исследования и основные термины

Целью настоящего исследования является выявление специфики проживания выходцев из Латвии, Литвы и Эстонии в Израиле, а также их взаимодействия со странами исхода. Анализ проводится по двум направлениям: особенности формирования общинных структур в Израиле и основные вопросы, которые возникают у этих общин в процессе выстраивания контактов с властями государств Балтии. Основу источниковой базы составляют материалы общинных структур, включающие книги, брошюры, публикации на сайтах организаций репатриантов из стран Балтии в Израиле, а также медиатексты, размещенные в СМИ, в которых дается оценка государственной политики и деятельности еврейских общин Латвии, Литвы и Эстонии в области мемориализации Холокоста, решения проблемы реституции еврейской собственности, двойного гражданства и социального обеспечения репатриантов из этих стран.

Также необходимо обратить внимание на некоторые ключевые понятия. Прежде всего это касается соотношения терминов «община» и «диаспора». Последний, по мнению большинства исследователей, с научной точки зрения не применяется по отношению

к современным евреям, проживающим за пределами Израиля, поскольку утратила свою актуальность прежняя модель взаимоотношений *Земля Сиона – галут* (Носенко-Штейн, 2018). Вместе с тем термин «диаспора» встречается в заявлениях политиков, израильском законодательстве, включая закон о национальном характере Государства Израиль, принятый в 2018 г., а также работах некоторых ученых. По этой причине в настоящей главе понятие «диаспора» фигурирует, но только в том случае, если его упоминание необходимо для более точной характеристики взглядов тех или иных исследователей и политиков. В отношении евреев, проживающих на территории Латвии, Литвы и Эстонии, как уже говорилось выше, применяется термин «община».

Понятие «двойная лояльность» зачастую используется СМИ в негативном контексте, однако оно встречается и в научных публикациях, чаще всего в США. Начало данной практике было положено еще американским юристом, сторонником сионистского движения Л. Брандайсом, который полагал, что двойная лояльность не несет в себе угрозы в том случае, если ее проявления не вступают в противоречие друг с другом (Sarna, 1992). Сегодня чаще всего термин используется в работах, затрагивающих отношения американских евреев и Израиля. Как отмечает профессор университета Тель-Авива Й. Шайн, действительная или символическая взаимосвязь евреев США с Израилем, поддерживаемая путем участия в жизни общины или политике, под чем подразумевается, судя по всему, американское еврейское лобби, составляет одну из основ мультикультурализма (Shain, 2002). Кроме того, есть мнение, что важность наличия двойного гражданства также является проявлением двойной лояльности (Эпштейн, 2008). Именно актуальность последнего вопроса для выходцев из стран Балтии

в Израиле является главным основанием для применения к ним термина «двойная лояльность».

Наконец, несмотря на то, что для многих евреев из Латвии, Литвы и Эстонии возвращение на «историческую родину» не было, как минимум, основным фактором, повлиявшим на принятие решения о выезде в Израиль, их пребывание в стране регулируется Законом о возвращении. При этом на основании статьи 4 данного Закона его действие распространяется не только на евреев, прибывших в Израиль после его образования и выразивших желание проживать в государстве, но и уроженцев страны или тех, кто жил в Эрец Исраэль до провозглашения государства. 4-я статья Закона, озаглавленная «Жители и уроженцы», гласит: «Каждый еврей, который репатриировался в Страну до вступления в силу настоящего закона, и каждый еврей, который родился в Стране как до вступления в силу настоящего закона, так и после, рассматривается как репатриировавшийся на основании настоящего закона» (Закон о возвращении, 1950). Таким образом, в отношении выходцев из региона применим термин «репатрианты», в то время как понятием «иммигранты» характеризуются те, кто приехал в Израиль по экономическим причинам или в поисках убежища, не подпадая под Закон о возвращении. Кроме того, использование именно термина «репатрианты» в настоящей работе продиктовано также и тем, что несмотря на участие в большой алие евреев из стран Балтии, для них она все же не была основным этапом массового выезда в Израиль и создания там общинных структур, в то время как ряд исследователей склоняется к целесообразности применения к выходцам из бывшего СССР/СНГ термина «иммигранты», указывая на то, что для них был важен выезд из стран рождения, а не возвращение на историческую родину.

Общинные организации выходцев из Латвии и Эстонии в Израиле

В Израиле было сформировано несколько организаций, объединяющих выходцев с территории современной Латвии, Литвы и Эстонии. Начиная с 1930-х гг. первые переселенцы из Латвии в Палестине стали создавать организации взаимопомощи, способствующие адаптации в новых условиях. В 1940-е гг. было положено начало Объединению выходцев из Латвии и Эстонии в Израиле, оформление которого завершилось к 1981 г. регистрацией в качестве НКО. Глава организации Э. Валк объяснил идею создания общей ассоциации для репатриантов из двух республик тесными историческими связями и наличием смешанных браков. По его словам, «в Российской империи и в межвоенный период еврейские общины в Латвии и Эстонии были очень связаны. Теперь у нас есть семьи с мужем из Эстонии и женой из Латвии или женой из Эстонии и мужем из Латвии» (Amoliņš, 2018). В качестве своей основной цели Объединение провозгласило сохранение памяти об общинах двух стран, для чего были собраны архивы по истории евреев Латвии и Эстонии XIX–XX вв., затрагивающие процессы развития общинной жизни, политические партии и Катастрофу европейского еврейства. Помимо этого осуществляется содействие поиску информации о родственниках и составлению родословных.

Мемориализация общин, чье наследие было в значительной степени утрачено в годы Холокоста, побудило Объединение к активной издательской деятельности. Среди знаковых работ, появившихся благодаря ассоциации, необходимо отметить сборник эссе «Евреи Латвии» 1971 г. В предисловии к книге сказано, что

при ее составлении задачей было привлечь авторов, так или иначе имевших отношение к описанным в ней событиям. Объяснялось это необходимостью сохранить хотя бы письменные свидетельства об основных вехах общинной жизни Латвии (Bobe et al., 1971). В 2018 г. Объединение при поддержке посольства республики в Израиле подготовило сборник «From Latvia to the Mediterranean. Prominent Jews from Latvia – Contributors to the Creation and Development of the State of Israel» (E. Valk ed., 2018). В нем собрана информация о 29 выходцах из Латвии, внесших наиболее значительный вклад в становление Израиля. По данным организации, работу на этом направлении планируется продолжить, а завершиться она должна составлением отдельного справочника, посвященного историческим личностям (А. Валк, 2018).

Помимо символического значения для двустороннего сотрудничества между Латвией и Израилем, которые в 2017 г. отметили 25-летний юбилей дипломатических отношений, данный сборник интересен еще и с точки зрения сравнения с ситуацией внутри самой республики. В книге большинство публикаций о роли еврейской общины в политической жизни сосредоточены вокруг вопроса о том, на чьей стороне оказались евреи после прихода советской власти, а в более широком смысле – о еврейском патриотизме на фоне знаковых событий в истории республики. Таковы, к примеру, книги «Евреи Латвии и Советская власть, 1928–1953: научный очерк» (Дрибин, 2010) или «История Латвии. XX век» (Блейере, 2005). В короткой по сравнению с названными выше изданиями брошюре, изданной Объединением, заслуги в построении двух государств, а как следствие и проявление двойной лояльности имеют положительную оценку, признанную не только самими репатриантами, но и в некоторой

степени властями Латвии, о чем свидетельствует поддержка работы над сборником, оказанная посольством республики в Израиле. Стоит обратить внимание и на подборку биографий, включенных в сборник. Значительную часть отобранных исторических личностей составляют активные участники сионистского движения. Среди фигур, отличившихся в развитии двух государств, названы, к примеру, рожденный в Пскове израильский историк Х. Бейнарт и экс-глава Шабак И. Харэль, появившийся на свет в Витебске. В биографии последнего важно, что семья его серьезно пострадала от коммунистов, что стало поводом для переезда из Советской России в Даугавпилс. Х. Бейнарт, оказавшись в Риге в возрасте 6 лет, ходил там в еврейскую гимназию, а также служил в армии. Таким образом, заметно совпадение в оценках роли евреев в истории Латвии, которые дают выходцы из республики в Израиле и местные историки, связанные с общиной.

Помимо этого Объединение занимается публикацией периодических изданий. В архивах организации сохранился выпуск журнала «Яд вэ-Яад» (А. Валк, 2018), который датируется 1977 г. С 2003 г. организация печатает бюллетень «Эцлейну», состоящий из статей на русском и иврите. Вторые, как правило, представляют собой сокращенный пересказ русскоязычной версии. В некоторых случаях приведены цитаты на латышском языке. Основной массив размещенных там материалов посвящен предстоящим или завершившимся мероприятиям по случаю еврейских праздников или памятных исторических дат, также опубликованы статьи о выдающихся членах организации и их родственниках, отличившихся в борьбе за свободу выезда из СССР или организации общинной жизни в Латвии и Эстонии.

Бюллетень содержит информацию об открытии еврейских музеев в Таллинне, Лиепае, музея гетто и музея Ж. Липке в Риге, синагоги в эстонской столице. Помимо этого авторами издания рассматриваются основные итоги взаимных визитов первых лиц Латвии, Эстонии и Израиля. Часть публикаций посвящена политической ситуации в прибалтийских республиках, а также особенностям общинной жизни там.

В рамках Объединения выходцы из Эстонии имеют свою секцию, иногда устраивающую отдельные мероприятия. Как уже упоминалось выше, участие евреев из региона в нескольких волнах алии привело к тому, что в Израиле у представителей семей первых репатриантов сохранились порой уникальные предметы и свидетельства, характеризующие довоенный быт общины. В случае с Эстонией данный факт помог создать музей эстонского еврейства, основой для экспозиции которого стал упоминавшийся выше архив. Работу над созданием музея вел М. Рыбак, который сам репатриировался в начале 1970-х гг. История созданного им музея началась с Интернет-сайта, заработавшего в марте 2006 г., с помощью которого была предпринята попытка собрать воспоминания эстонских евреев. По словам самого М. Рыбака, отклик на этот призыв превзошел все ожидания. Помимо собственно воспоминаний выходцев из республики, приехавших в Палестину в 1930-е – 1940-е гг., удалось найти и редкие предметы, часть которых пришлось «выпрашивать» у наследников (Рыбак, 2016). При этом для кого-то вещь, к примеру, шапочка студенческой корпорации, относилась к категории «старого хлама», в то время как другие, как говорил М. Рыбак в интервью, «неохотно расставались с вещами» (Рыбак, 2016). Объединение активно поддерживало работу над архивом и музеем

эстонского еврейства, содействуя поиску новых свидетельств и распространению информации через бюллетень «Эцлейну». Музей находится в Таллинне на улице Кару, 16, соседствуя с Общинным центром и синагогой. Еще в 1924 г. по этому адресу была открыта еврейская школа, возобновившая свою работу в 1990 г. (Еврейский музей Эстонии, 2016).

Отдельная организация была создана спасенными во время Холокоста евреями из Лиепаи в Израиле. В середине 1980-х гг. Ассоциация издала два информационных буклета, первый из которых включал лишь имена и адреса выживших в Катастрофе, второй был дополнен воспоминаниями, написанными на идише, немецком и английском. Активность данного общества тесно связана с деятельностью общинных структур латвийских евреев в США. Кроме того, регулярно проводятся слеты лиепайчан, один из которых в 2007 г. был организован в Израиле (Слеты евреев Лиепаи…). Вместе с тем по своему влиянию Ассоциация существенно уступает Объединению выходцев из Латвии и Эстонии.

Общинные структуры евреев из Литвы в Израиле

Во многом схожий путь в процессе институционализации общинных связей прошли выходцы из Литвы в Израиле. Однако есть у них и своя отличительная особенность, заключающаяся в стремлении объединяться не только по принципу выезда из конкретной страны, но и в более широких рамках общности евреев-литваков (Якимова, 2019). В данном случае под последними понимается не религиозное течение, а совокупность

потомков евреев Великого княжества Литовского, имеющих историческую, лингвистическую и географическую связь (Litvak…).

Ассоциация литовских евреев в Израиле была основана еще в период ишува – в 1932 г., затем в нее вливались представители новых волн алии. Первоначальной своей задачей объединение ставило оказание помощи переселенцам в Палестине. В 1990-е гг. на фоне восстановления независимости республики, сопровождавшейся переосмыслением ее истории, организация сосредоточила свое внимание на борьбе с антисемитизмом и фальсификацией исторических фактов. Несмотря на то, что эта проблема в равной степени актуальна для всех трех прибалтийских республик, именно выходцы из Литвы, где погибло 94% довоенного еврейского населения (Katz, 2008), предпринимали наиболее активные действия для того, чтобы воспрепятствовать реабилитации пособников нацистов. На начальном этапе первостепенное значение сохранял вопрос о привлечении к ответственности литовцев, принимавших участие в убийствах евреев. Тогда же начал издаваться информационный бюллетень «Литва. Преступление и наказание». Наибольшую известность приобрел выпуск №6 за январь 1999 г. В нем помимо статей, рассказывающих об особенностях отношений между литовцами и евреями в годы Второй мировой войны, Холокосте на территории республики, а также еврейском вопросе во времена советской власти, содержится список из нескольких тысяч имен тех, кто причастен к уничтожению литовских евреев. Он составлен по городам с краткой характеристикой населенного пункта, включающей численность довоенной еврейской общины там, времени прихода в город нацистов и реакции литовского населения на это. Отдельно описываются сроки уничтожения евреев в каждом

из приведенных населенных пунктов (Melamed J.A. ed., 1999). Особый лист из 117 человек перечисляет лиц, совершивших наиболее страшные преступления. В конце 1990-х гг. литовские власти не инициировали арестов перечисленных в издании коллаборационистов. Более того, в 2011 г. офис редактора и автора многих материалов той публикации, руководителя Ассоциации Й. Меламеда сам подвергся обыску Интерпола по запросу прокуратуры Литвы на том основании, что в списках, напечатанных за 12 лет до этого, фигурировали имена национальных героев республики (Ben-Moshe, 2011). Несмотря на то, что о существовании издания в Литве, безусловно, знали давно, повышенное внимание к нему было связано с появлением имен из него на сайте Ассоциации.

Еще одним направлением деятельности организации стала борьба с уравниванием советского и нацистского влияния на Литву, в отношении которых применяется термин «оккупация». В 1998 г. Й. Меламед попытался обратиться к тогдашнему президенту республики В. Адамкусу с тем, чтобы предотвратить создание общей комиссии по оценке преступлений советского и нацистского режимов, однако не смог этому воспрепятствовать. Комиссия была создана, а в числе ее участников оказался экс-директор мемориала «Яд ва-Шем» И. Арад. Работа комиссии продолжалась в течение семи лет, а ее итогом стало утверждение, что Холокост на территории Литвы совершался преимущественно местными пособниками нацистов. Такой вывод стал основанием для преследования И. Арада, однако формальным поводом для расследования против него было то, что во время Второй мировой войны он состоял в партизанском отряде, боровшемся с нацистами в Литве. В результате генеральная проку-

ратура Литвы выдвинула против него обвинения в причастности к убийствам мирного литовского населения (Мирославов, 2017).

Стоит отметить, что ситуация получила неоднозначную оценку со стороны литовской еврейской общины. Так, выпуск № 3–4 ее периодического издания «Jerusalem of Lithuania», вышедший летом 2009 г., весьма неопределенно охарактеризовал конфликтную ситуацию, связанную с опубликованием списка Й. Меламеда. С одной стороны, там утверждается, что, учитывая недоступность документов, нельзя с уверенностью «указать на убийц», хотя, по мнению авторов, «их было достаточно, чтобы уничтожить 200 тыс. евреев в Литве» (Chersonskij, 2009). Не сошлись во мнениях представители общины и выходцы из нее в Израиле и по поводу возможности сравнения двух режимов – нацистского и советского. Так, член литовского парламента Э. Зингерис, возглавлявший Общество культуры евреев Литвы после его учредительного съезда в марте 1989 г., придерживался мнения о справедливости такой аналогии. Однако не только Й. Меламед был не согласен с таким подходом, но и сама Еврейская община Литвы, сменившая руководство. В том же «Jerusalem of Lithuania» утверждается, что такие взгляды являются свидетельством попыток заставить историю служить интересам политики (Chersonskij, 2009).

С течением времени внимание к проблеме исторической памяти и Катастрофы со стороны Ассоциации не снизилось, но стало приобретать иные формы. Вступление в Евросоюз, а также интересы сотрудничества с Израилем потребовали от Вильнюса уделять больше внимания случаям проявления антисемитизма, сделав главной ареной для его разжигания Интернет. В результате и объединение выходцев из Литвы в Израиле выделяет в качестве

отдельной задачи борьбу с так называемым *криптоантисемитизмом* (Grodzensky). Помимо этого организация занимается сохранением наследия и традиций литовских евреев. Ассоциация знакомит своих участников с известными выходцами из республики, прославившимися в Израиле, рассказывает о течении литваков в иудаизме. Кроме того, к сотрудничеству приглашаются не только выходцы из этого государства Балтии, но и литваки, проживающие по всему миру. Отдельная вкладка на сайте объединения посвящена известным евреям-литвакам (Association of Lithuanian Jews…).

Очередная смена руководства, произошедшая в Ассоциации в 2014 г., привела к существенным изменениям в характере ее деятельности. С одной стороны, по данным сайта, увеличилось число ее участников, однако с другой – финансовые трудности, потребовавшие реформирования организации и пересмотра бюджета, привели к отказу от некоторых видов активности, включая издательскую деятельность (Grodzensky). Помимо этого, отношение объединения к властям республики стало несколько лояльнее. Так, если Й. Меламед настаивал на необходимости бойкотировать мероприятия с участием политиков из Литвы из-за их отношения к признанию ответственности за Холокост, то в последнее время наметились тенденции к реализации совместных инициатив. Например, в марте 2018 г. в посольстве Литвы в Израиле состоялось мероприятие с участием Ассоциации и объединения под названием «Бейт Вильна», на котором представители организаций репатриантов получили приглашение принять участие в совместной деятельности в республике (Representatives of Lithuanian…, 2018).

Названная выше «Бейт Вильна», основанная в 1946 г., стала еще одним объединением литовских евреев в Израиле, хотя его

активность направлена на несколько иные задачи. Целью организации является мемориализация наследия евреев Вильнюса (Вильна), который в прошлом был столицей Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, т. е. в широком смысле имеет целью сохранение наследия общины литваков. Деятельность «Бейт Вильна» в большей степени ориентирована на культуру и образование. Об этом свидетельствует проведение лекций, выступлений артистов и создание собственного хора. Стоит отметить, что Ассоциация бывших жителей Вильна столкнулась в процессе своего становления и развития с большими финансовыми сложностями, будучи вынужденной в течение продолжительного времени собирать средства на общинный дом. Кроме того, непросто прошел процесс смены поколений руководителей (The Association of Jews from Vilna…). В результате, несмотря на продолжительную историю своего существования, организация значительно уступает Ассоциации выходцев из Литвы в Израиле.

Проблема реституции еврейской собственности в странах Балтии глазами репатриантов

Среди вопросов, характеризующих отношения репатриантов с государствами исхода, особое место занимают такие проблемы, как реституция еврейской собственности, двойное гражданство и пенсионное обеспечение выходцев из региона, проживающих в Израиле. Наибольшее внимание Объединения евреев из Латвии и Эстонии сосредоточено на первой теме с привязкой к политике официальной Риги, поскольку в Эстонии ситуация вокруг возвращения или компенсации за имущество, утраченное

евреями в годы Второй мировой войны, была в целом урегулирована в 1990-е гг. Здания во многих случаях арендовались общиной (Property restitution…, 2007), а вопрос об имуществе частных лиц был решен на основе Закона об основных формах собственности 1991 г.

Иной была ситуация в Латвии, где Объединение весьма эмоционально отреагировало на отказ Сейма Латвии от рассмотрения законопроекта о реституции еврейской собственности в ноябре 2006 г., по условиям которого община должна была получить компенсации за недвижимость, принадлежащую организациям и частным лицам, погибшим в Холокосте и не оставившим наследников. В статье, написанной Э. Валком для бюллетеня «Эцлейну», отмечается, что частично ответственность за провал законодательной инициативы лежит на руководстве Еврейской общины Латвии (ЕОЛ), которое, по словам автора, «провело недостаточную подготовку именно среди депутатов Сейма, приняв на веру заверения некоторых политиков» (Э. Валк, 2007). Отдельно в материале подчеркивается, что проблема реституции имеет равное значение для евреев в Латвии и выходцев из республики в Израиле, поскольку они также являются наследниками этой собственности (Э. Валк, 2007).

В выпуске «Эцлейну» за ноябрь следующего года Э. Валк позитивно отзывается о подключении к процессу Всемирной еврейской организации по реституции, а также отмечает привлечение к нему зарубежных представителей и его собственные переговоры с МИД Латвии (Э. Валк, 2008). Надо сказать, что такая позиция расходится с пониманием проблемы, характерным для израильского внешнеполитического ведомства. Посол Израиля в Латвии Л. Бар-Садэ и ее экс-заместитель

Ц. Миркин в интервью местным СМИ неоднократно подчеркивали, что ситуация должна решаться исключительно на уровне взаимоотношений между властями и еврейской общиной (Paiders, 2016; Миркин, 2015). Председатель Совета еврейских общин Латвии в 2010 г. предпринимал попытку во время переговоров с тогдашним министром иностранных дел Израиля А. Либерманом побудить правительство государства открыто заявить о своей точке зрения, используя в качестве аргумента тот факт, что часть средств будет перечислена в пользу репатриантов, однако успехом эта инициатива не увенчалась.

В сентябре 2012 г. Э. Валк вновь обозначил свою позицию по проблеме реституции на страницах бюллетеня в связи с отказом министра юстиции Латвии Г. Берзиньша подготовить список объектов, принадлежавших общине, с целью получения последующей компенсации. Глава Объединения евреев Латвии и Эстонии в Израиле отметил безуспешность усилий, предпринятых для решения проблемы Всемирной еврейской организацией по реституции, чье вовлечение в процесс ранее рассматривал позитивно. Вместе с тем, на его взгляд, целесообразность опоры на американскую администрацию и общину выходцев из балтийских республик в США сохранялась (Э. Валк, 2012). Помимо этого, Объединение не согласилось с подходом к организации процесса реституции, предложенным латвийским обществом «Шамир» во главе с М. Баркаханом. С точки зрения последнего, средства должны направляться исключительно тем евреям, кто продолжает проживать в Латвии (Э. Валк, 2012). Затем критика в адрес организации со стороны Объединения продолжилась из-за выхода «Шамир» из СЕОЛ, что, по мнению репатриантов, поставило под сомнение право Совета выражать

всеобщие интересы латвийских общин в процессе получения компенсаций (Э. Валк, 2015).

В мае 2016 г. в бюллетене приветствовалось решение латвийского Сейма о передаче общине пяти объектов (здания еврейской школы, училища и больницы в Риге, а также двух синагог в Юрмале и Кандаве). По мнению авторов «Эцлейну», это лишь первый этап в процессе получения компенсаций, поскольку общий список объектов, подлежащих реституции, включает порядка 270 позиций (Первый этап возвращения…, 2016). В самой Латвии Фонд реституции также намерен продолжить работу, однако приоритетом, судя по всему, становится не возвращение самих объектов, а компенсация за них, что объясняется, помимо прочего, высокой стоимостью работ по восстановлению уже полученных зданий. Кроме того, не вселяет надежд на перспективность решения проблемы и ситуация в правительстве страны, где вопрос реституции пытаются снять с повестки дня, руководствуясь невозможностью проявлять особое отношение к представителям одной этнической группы в противовес остальным. Сложными остаются и взаимоотношения внутри общинных организаций, где «Шамир» по-прежнему выражает несогласие с ранее утвержденным процессом, настаивая на том, что компенсации за собственность, совокупную стоимость которой М. Баркахан оценивает в 200 млн евро, должны распределяться между еврейскими организациями (Bindere, 2019).

Выходцев из Литвы процесс реституции еврейской собственности также затронул, однако дискуссия между ними и официальным Вильнюсом в меньшей степени оказалась отражена в открытых источниках. Частичное решение проблемы компенсаций за имущество, принадлежавшее евреям, было

достигнуто в июне 2011 г., когда Сейм республики принял Закон о добровольном компенсировании за недвижимое имущество еврейских религиозных общин Литвы (Сейм принял закон о компенсациях…, 2011), по условиям которого было решено делать ежегодные выплаты в период с 2013 по 2023 гг., размер которых устанавливается парламентом в ходе утверждения бюджета, основываясь на финансовых возможностях республики. Местная еврейская община и привлеченные зарубежные еврейские структуры, среди которых Всемирная еврейская организация по реституции, в целом положительно отнеслись к данному решению Вильнюса. Вместе с тем у некоторых возражения вызвал тот факт, что к средствам, полученным в качестве компенсации, имеют доступ иностранные организации, что означает возможность их расходования в своих интересах, а не исходя из нужд исключительно еврейской общины республики. По мнению самих выходцев из Литвы в Израиле, существенно занижено было количество объектов, за которые полагается компенсация, поскольку вместо более 400 таких объектов список их включает лишь 110. Помимо этого, критике подверглась оценка недвижимости, заметно занизившая ее стоимость (Решение Литвы…, 2011).

Вопросы сохранения двойного гражданства

Для выходцев из стран Балтии, проживающих в Израиле, крайне чувствительным стал вопрос о возможности наличия второго гражданства, которое в их понимании означало и дополнительную возможность сохранения связи со странами исхода. При этом их позиция оказалась значительно более принципи-

альной, нежели у еврейского населения самих прибалтийских республик. В Латвии в соответствии с законом от 22 июля 1994 г. право на двойное гражданство имели исключительно лица, ранее вынужденные покинуть ее территорию вследствие оккупации, к которой приравнивалась и политика советской власти. Начиная с 2011 г., по инициативе тогдашнего президента республики В. Затлерса началась работа над поправками, необходимость которых объяснялась важностью трансформации законодательства с учетом вступления в Евросоюз. В октябре 2013 г. поправки к закону о гражданстве Латвии вступили в силу. По их условиям граждане республики могли сохранить гражданство в случае получения второго в стране, входящей в ЕС, НАТО, Европейскую ассоциацию свободной торговли, Австралийский союз. Также на это имели право те, кто имел гражданство Бразилии, Новой Зеландии или иного государства, заключившего с Латвией соответствующий двусторонний договор (Закон о гражданстве…, 2013).

Израиль и Россия остались вне данного списка, несмотря на то, что для них этот вопрос имел особое значение. Более того, курс названных стран в отношении Латвии существенно отличается. Так, израильское правительство стало с большим вниманием относиться к региону, видя в трех республиках проводников своих интересов в ЕС. Также можно отметить сходство национальных политик Латвии и Израиля. При этом представители русской общины в Латвии инициировали борьбу за свои права через объединение «Центр согласия» во главе с бывшим мэром Риги Н. Ушаковым. За редким исключением латвийские евреи заметной активности на этом направлении не проявляли. В Израиле же представители общины попыта-

лись различными способами добиться исправления документа, включая направление петиций в адрес Сейма и сбор подписей в интернете (Якимова, 2016).

Как сообщило Объединение выходцев из Латвии и Эстонии в Израиле, после получения комментариев от представителей Юридической комиссии латвийского парламента актуальной осталась возможность получения двойного гражданства в индивидуальном порядке на основе заявления самого лица или его потомков, в котором бы указывалось, что человек покинул республику до 17 июня 1940 г. в результате преследования нацистским или советским режимом и не вернулся до 4 мая 1990 г. (Э. Валк, 2013). При этом глава Объединения Э. Валк довольно скептически отозвался о готовности латвийских властей рассматривать заявления израильтян, а также счел нецелесообразным обращение в индивидуальном порядке, поскольку, по его собственным свидетельствам, довольно много выходцев из Латвии в Израиле были заинтересованы в наличии второго гражданства (Э. Валк, 2013).

В Литве имела место противоположная ситуация. В 2016 г. президент республики Д. Грибаускайте подписала поправки к закону о гражданстве, позволяющие евреям-литвакам, покинувшим территорию современной республики в межвоенный период, обратиться за предоставлением гражданства, хотя ранее в стране действовал тот же, что и в Латвии, принцип необходимости доказать факт преследований оккупационными властями. Более того, министерство внутренних дел республики даже выдвинуло инициативу о рассылке ранее обратившимся за гражданством и получившим отказ лицам уведомлений, в которых сообщалось бы об изменениях в законодательстве. По статистике Департамента

миграции Литвы, таковых только за 2015–2016 гг. было более 160 человек (Сейм принял поправки…, 2018). Местная еврейская община довольно спокойно встретила новость об изменениях – во многом по той причине, что одобренная инициатива никак не затронула вопрос о реституции еврейской собственности. Кроме того, сама по себе Еврейская община Литвы как организация не слишком заинтересованно относится к поддержанию отношений с бывшими соотечественниками, на что последние нередко жалуются при посещении республики (Якимова, 2019).

Наименее популярным вопрос о гражданстве является в среде выходцев из Эстонии в Израиле. Согласно эстонскому законодательству, лица, получившие гражданство по рождению, не подлежат его лишению, что гарантировано Конституцией. Однако если человек принял гражданство другого государства, которое требует отказа от иных, то из эстонского ему придется выйти. Если гражданство получено путем натурализации, то процедура вывода начинается автоматически при выявлении наличия гражданства иной страны (Kodakondsuse…). В последние годы политики активно обсуждают возможность закрепления на законодательном уровне двойного гражданства, что позволило бы сохранить эмигрантам связь с Эстонией после отъезда. На примере новоприбывших в Израиле данная практика не рассматривалась, а вопрос касается преимущественно тех, кто уехал в другие страны – члены ЕС. Также проблема актуальна для русскоязычной общины. Репатрианты из Эстонии в Израиле, судя по данным их Объединения, не обсуждали эту проблему так же активно, как, к примеру, выходцы из Латвии. Возможно, объясняется эта тенденция тем, что Израиль не требует отказа от второго гражданства, если человек приехал сюда в соответствии с Законом

о возвращении. В таком случае репатриант имеет право на эстонское гражданство по рождению, соответственно, не лишается его. По статистике, с 2000 по 2016 гг. известны только два случая приобретения эстонского гражданства израильтянами путем натурализации – в 2005 и 2006 гг. (Naturalisatsiooni kors Esti…).

Проблема заключения договоров о социальном обеспечении репатриантов из стран Балтии в Израиле

Также чувствительным для репатриантов из стран Балтии в Израиле является вопрос о социальном обеспечении граждан пенсионного возраста. Латвия признает израильские требования. В 2006 и 2008 гг. было проведено два раунда консультаций по данному вопросу, однако к активной фазе работы над соглашением стороны так и не приступили (Коган, 2010). На стадии переговоров Объединение выходцев из Латвии и Эстонии в Израиле поддержало эту инициативу, ожидая, что она будет одобрена в короткие сроки. Бюллетень «Эцлейну» в выпуске за ноябрь 2008 г., ссылаясь на мнение представителей Института национального страхования, участвовавших в обсуждении, назвал позицию Риги «наиболее прогрессивной» (Получим ли мы пенсию…, 2008). Вместе с тем организация выражала беспокойство в связи с тем, что затягивание процесса согласования договора неприемлемо для самих пенсионеров, т. к. многим из них, по данным объединения, уже на тот момент было больше 80 лет. В дальнейшем, в отличие от процесса реституции еврейской собственности, Объединение проявило меньший интерес к проблеме. Незначительный всплеск дискуссий имел место в 2016 г. во время подписания российско-

израильского соглашения о пенсионных выплатах. Тогда было подчеркнуто, что Латвия «сопротивляется» принятию документа, чем отличается от большинства стран Европы (Zieve, 2016).

Литва и Эстония отвергают наличие обязательств перед бывшими соотечественниками. При этом Таллинн предпочитает не реагировать на запросы израильского правительства, которые также поступают в его адрес с середины 2000-х гг. (Коган, 2010). Литва на уровне отдельных политических фигур демонстрирует враждебный настрой относительно перспектив заключения соглашения о пенсионных выплатах. Так, в 2013 г. депутат Сейма от Социал-демократической партии Б. Брадаускас предложил Израилю самому делать выплаты литовцам, спасавшим в годы Второй мировой войны евреев (Lithuanian lawmaker…, 2013). Однако большое значение в контексте пенсионного обеспечения выходцев из Литвы играет законодательство в сфере предоставления гражданства. По закону Литва делает пенсионные выплаты гражданам страны, постоянно проживающим за рубежом, а также лицам, вышедшим из ее гражданства, но уехавшим в государства, с которыми Вильнюс подписал соглашение о пенсионных выплатах. Последнее литовские власти отвергают, однако внесенные в закон о гражданстве поправки относительно евреев-литваков потенциально могут способствовать изменениям на этом направлении. В целом же, по данным Фонда государственного социального страхования Sodra, в Израиле проживает порядка 1800 человек, получающих социальные выплаты из Литвы, однако статистика оснований для перевода средств отсутствует (Žilionis, 2017).

***

Таким образом, можно говорить о том, что выходцы из Латвии, Литвы и Эстонии, проживающие в Израиле, склонны к сохранению связей со странами исхода, которые для них имеют не только культурно-историческое, но и гражданско-правовое значение – например, двойное гражданство и социальные выплаты. Более того, в отношениях с официальными властями Латвии, Литвы и Эстонии они нередко занимают более непримиримую позицию, нежели представители местных еврейских общин и организаций. Во многом это объясняется тем, что еврейское население прибалтийских республик, в подавляющем большинстве уже не рассматривающее для себя возможность репатриации в Израиль, рассуждает в духе европейской политики, в то время как выходцы из стран Балтии, проживающие в Израиле, по разным причинам все еще ощущают связь со странами исхода. Кроме того, несмотря на наличие претензий к властям прибалтийских государств, в правовом отношении репатрианты в гораздо большей степени связаны с Израилем, который отвечает за обеспечение их базовых потребностей. Мало того: призывая к скорейшему решению таких проблем, как социальные выплаты и реституция, они заботятся преимущественно об обеспечении лучших условий жизни в Израиле, одновременно предпринимая попытки побудить к более деятельной защите их интересов правительство. Так проявляется их двойная лояльность, которая почти не свойственна еврейским общинам, оставшимся в прибалтийских республиках. Более того, ее формы практически не создают конфликтных ситуаций, позволяя и дальше объединениям выходцев из Латвии, Литвы и Эстонии не изменять своим традициям, продолжая существовать и интегрироваться в израильские реалии.

Библиография

Блейере, Д., Бутулис, И., Зунда, А., Странга, А., Фелдманис, И., 2005. *История Латвии XX век.* Рига: Jumava.

Валк, Авива, 2018. «Краткий обзор публикаций Игуда – к выходу 50 номера «Эцлейну» («У нас»)». *Эцлейну* (январь): 1.

Валк, Авива, 2018. «Этот сборник ждали давно». *Эцлейну* (июнь): 4.

Валк, Э., 2007. «Сейм отказался обсуждать компенсацию за еврейское имущество». *Эцлейну* (март): 1–2.

Валк, Э., 2008. «Вернет ли Латвия еврейскую недвижимость?». *Эцлейну* (ноябрь): 2.

Валк, Э., 2012. «О возврате собственности еврейской общине». *Эцлейну* (сентябрь): 4, 8.

Валк, Э., 2013. «Получение латвийского гражданства». *Эцлейну* (июль): 4–5.

Валк, Э., 2015. «Еврейская собственность в Латвии». *Эцлейну* (май): 6.

Дрибин, С., Жвинклис, А., Странга, А., Жагарс, Э., Блейере, Д., Штейман, И., Шнейдере, И., 2010. *Евреи Латвии и советская власть, 1928–1953: научный очерк*. Рига: Ин-т философии и социологии Латвийского университета.

Еврейский музей Эстонии. Каталог Музея, 2016. https://muuseum.jewish.ee/Catalog_rus.pdf. С. 7, 8. (дата обращения: 14.05.2020).

Закон о возвращении, 1950. Кнессет. http://knesset.gov.il/laws/ruLawOfReturn_ru.htm (дата обращения: 14.05.2020).

Закон о гражданстве от 22 июля 1994 г. с поправками от 9 мая 2013 г., 2013. Министерство иностранных дел Латвийской Республики Online. http://mfa.gov.lv/ru/informacionnye-materialy-

i-dokumenty/voprosy-istorii-latvii/zakon-latviyskoy-respubliki-o-grazhdanstve (дата обращения: 14.05.2020).

Коган, А., 2010. *Проблема выплаты пенсий из бывшего СССР – обзор по странам. IzRus Online*. http://izrus.co.il/dvuhstoronka/article/2010–06–25/10594.html (дата обращения: 14.05.2020).

Миркин, Ц., 2015. Интервью программе «Разворот». https://www.youtube.com/watch?v=-aeW41ud60c (дата обращения: 14.05.2020).

Мирославов, О., 2017. *Зачем Литва героизирует пособников нацистов. Rubaltic Online. Июль, 23*. https://www.rubaltic.ru/article/politica-i-obschestvo/23072017-zachem-litva-geroiziruet-posobnikov-tatsistov-/(дата обращения: 14.05.2020).

Носенко-Штейн, Е. Э., 2018. «Доктрина «кибуц галуйот» и еврейская диаспора: что дальше?» С. 56–60. В кн.: *Становление еврейской государственности в XX веке: ключевые события*. Ч.1/ред. Волынчик Н. А. М.: Научно-политическая книга.

«Первый этап возвращения общинной собственности», 2016. *Эцлейну* (май): 1–2.

«Получим ли мы пенсию из Латвии?» 2008. *Эцлейну* (ноябрь): 6–7.

«Решение Литвы – компенсация или насмешка?» 2011. Эцлейну (сентябрь): 9.

Рыбак М., 2016. Интервью автора. Октябрь 6.

Сейм принял закон о компенсациях еврейским религиозным общинам, 2011. Посольство Литовской Республики в Республике Беларусь. Июнь 21. https://by.mfa.lt/by/ru/news/sejm-prinaal-zakon-o-kompensatsiaah-ebrejskim-religioznjym-ovshinam (дата обращения: 14.05.2020).

Сейм принял поправки, которые обеспечат литвакам гражданство Литвы, 2018. RU.DELFI. http://www.ru.delfi.it/news/live/

sejm-prinyal-popravki-kotorye-obespechat-litvakam-grazhdanstvo-litvy.d?id=71640340 (дата обращения: 14.05.2020).

Слеты евреев Лиепаи. Liepaja Jewish heritage foundation. Online. www.liepajajewishheritage.lv/ru/slety (дата обращения: 14.05.2020).

Эпштейн, А. Д., 2008. «Диаспора еврейская и диаспора израильская» Лехаим 1 (189) http://www.lechaim.ru/ARHIV/189/epstteyn.htm (дата обращения: 14.05.2020).

Якимова, Е. А., 2016. *Государство Израиль и страны Балтии: между прошлым и будущим*. М.: ИБВ.

Якимова, Е. А., 2018. «Современное восприятие сионизма: от соратника до врага.» С. 61–70. В кн.: *Становление еврейской государственности в XX веке: ключевые события*. Ч.1 / ред. Волынчик Н. А. М.: Научно-политическая книга.

Якимова, Е. А., 2019. «Еврейская община современной Литвы: проблемы возрождения и интеграции в европейскую среду.» С. 84–90. В кн.: *Труды по иудаике. История и этнография,* 15. Евреи России, Европы и Ближнего Востока: история, культура и словесность. Материалы Международной научной конференции / Ред. Вовина В.Г., Мельцин М.О. Санкт-Петербург: Издательский дом «Алеф-пресс».

Amoliņš, Gints, 2018. *Lepns čangalis – Latvijas un Igaunijas ebreju Izraēlā asociācijas vadītājs Eli Valks. LSM*.lv on-line, June 24. https://www.lsm.lv/raksts/dzive – stils/cilvekstasti/lepns-cangalis – latvijas-un-igaunijas-ebreju-izraela-asociacijas-vaditajs-eli-valks.a283036/(accessed 14.05.2020).

Association of Lithuanian Jews in Israel Online. http://www.lithuanianjews.org/assosiation-of-lithuanian-jews-in-israel/(accessed 14.05.2020).

Ben-Moshe, Danny, 2011. «Lithuania assaults Holocaust memory» *Jerusalem Post Online*. https://www.jpost.com/Jerusalem-Report/Israel/Lithuania-Assaults-Holocaust-Memory/(accessed 14.05.2020).

Bindere, Lasma, 2019. *Ebreju īpašumu jautājums: organizācijas sākušas rēķināt, cik liela atlīdzības tām pienāktos. Skaties.lv*. https://skaties.lv/zinas/latvija/ebreju-ipasumu-jautajums-organizacijas-sakusas-rekinat-cik-liela-atlidzibas-tam-pienaktos/(accessed 14.05.2020).

Bobe, M., Levenberg S., Maor I., Michaeli Z. (ed.), 1971. The Jews in Latvia, 1971. Tel Aviv: *Association of Latvian and Estonian Jews in Israel.*

Chersonskij, Milan, 2009. «Who will defend the Children?» *Jerusalem of Lithuania* 3–4 (147–148), (April-June): 4.

Grodzensky, Arie Ben-Ari. *About the Association of Lithuanian Jews in Israel.Association of Lithuanian Jews in Israel Online*. http://www.lithuanianjews.org/about-us/(accessed 14.05.2020).

Jews in Estonia, 1997. Estonian Institute. http://www.eja.pri.ee/history/Estonian_institute.html/(accessed 14.05.2020).

Katz, Dovid, 2008. «History of Lithuanian Jewish Culture.» P. 1045. In *Encyclopedia of Jewish Diaspora.Origins, Experiences and Culture*/Ed. by Ehrlich M.A. Santa-Barbara: ABC–CLIO.

Kodakondusеseadus, 1995. Riigi Teataja. https://www.riigiteataja.ee/akt/KodS? Leia Kehtiv (accessed 14.05.2020).

Lithuanian Lawmaker: Jews only want to take money, 2013. JewishPress.com Online. https://www.jewishpress.com/news/breaking-news/lithuanian-lawmaker-jews-only-want-to-take-money/2013/12/20/0/?print (accessed 14.05.2020).

Litvak. The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe Online. https://www. yivoencyclopedia.org/article.aspx/Litvak (accessed 14.05.2020).

Melamed, Josef A., (ed.), 1999. Lithuania crime and Punishment, № 6, 140 p.

Naturalisatsiooni koras Esti kodakondsuse saanud isikute arv eelmise kodakondsuse loikes 20002016 Politsei –ja Piirivalveamet. http://www^{2}.politsei.ee/dotAsset/61217.pdf (accessed 14.05.2020).

On *current trends of population migration*, 2009. Central Statistical Bureau of Latvia. Online. http://www.cbs.gov.lv/en/notikumi/current-trends-population-migration-2008–26850.html (accessed 14.05.2020).

Paiders, Juris, 2016. *Izraēlas vēstniece: Ebreju īpašumu restitūcija ir valdības ziņā. NRA*.lv Online. June, 16. https://nra.lv/latvija/175790-izraelas-vestniece-ebreju-ipasumu-restitucija-ir-valdibas-zina.htm (accessed 14.05.2020).

Property restitution in Central and Eastern Europe, 2007. Bureau of European and Eurasian Affairs. US Department of State. http://20012009.state.gov/p/eur/rls/or/93062.htm (accessed 14.05.2020).

Representatives of Lithuanian Jewish community, Association of Lithuanian Jews in Israel and Association of Jews from Vilnius and vicinity «Beit Vilna» met at the Embassy of Lithuania, 2018. Embassy of the Republic of Lithuania to the State of Israel. March 20. http://www.urm.lt/il/en/news/representatives-of-lithuanian-jewish-community-assosiation-of-lithuanian-jews-in-israel-and-assosiation-of-jews-from-vilnius-and-vicinity-beit-vilna-met-at-the-embassy-of-lithuania (accessed 14.05.2020).

Sarna, J. D., 1992. «Louis D. Brandeis: Zionist Leader.» *Brandeis Review* 11 (3): 22–27.

Shine, Y., 2002. «Jewish Kinship at a Crossroads: Lessons for Homelands and Diasporas.» *Political Science Quarterly* 117 (2) (Summer)): 279–309.

The Association of Jews from Vilna and vicinity in Israel Online. http://www.vilna.co.il/site/index.asp?depart_id=89223 (accessed 14.05.2020).

Valk, Eliahu, ed. 2018. From Latvia to the Mediterranean.Prominent Jews from Latvia – Contributors to the Creation and Development of the State of Israel. Tel Aviv: Association of Latvian and Estonian Jews in Israel.

Zieve, T., 2016. «Russia-Israel treaty will entitle olim to pension funds.» *Jerusalem Post Online*. https://www.jpost.com/Diaspora/Russia-Israel-treaty-will-entitle-olim-to-pension-funds-471337 (accessed 14.05.2020).

Žilionis, Martynas, 2017. *Neatspėsite, į kurias šalis emigravę darbuotojai gauna daugiausia pensijų iš Lietuvos. Delfi Online. https://www.delfi*.lt/news/daily/lithuania/neatspesite-i-kurias-salis-emigrave-darbuotojai-gauna-daugiausia-pensiju-is-lietuvos.d?id=75326759 (accessed 14.05.2020).

Глава 9
Жить и работать в Израиле: опыт бывших советских граждан с нарушениями зрения*
To live and to work in Israel: experiences of Ex-Soviets with visual impairments**

Введение

Цель этого исследования – показать основные проблемы, связанные с трудоустройством и занятостью одной из групп израильского общества, – русскоязычных иммигрантов с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ), приехавших в страну после 1989 г. Эти проблемы проанализированы на основании жизненных историй бывших советских граждан с нарушениями зрения, испытавших различные трудности адаптации к новой реальности.

Во всем мире люди с ОВЗ составляют примерно 1/10 часть населения (т. е. в настоящее время примерно 750 млн. человек) (Всемирный доклад об инвалидности 2011). Согласно докладу Всемирной Организации Здравоохранения (ВОЗ) об инвалидности, около 15% населения в мире имеет различные ограничения, связанные со здоровьем (Международная статистика инвалидности 2018). Эти данные явно неполны из-за плохого учета

* *Елена Носенко-Штейн*
** *Elena Nosenko-Stein*

в странах «глобального Юга» вследствие вооруженных конфликтов и т. п. Постарение части населения Земли, успехи медицины и здравоохранения в странах «глобального Севера» тоже способствуют росту числа людей, имеющих различные ограничения по здоровью (выхаживание детей с сильной недоношенностью; лечение заболеваний, прежде считавшихся неизлечимыми; успехи геронтологии и др.).

Очевидно, что люди с ОВЗ составляют огромный «сегмент» человеческого общества, имеющий специфические особенности поведения, потребности, уникальный опыт, жизненные стили и многое другое, что требует изучения и осмысления.

Помимо обычных причин, ведущих к инвалидности (различные травмы, заболевания, неправильное лечение), в Израиле этому способствуют военные действия и террористические акты. Поэтому реабилитации и адаптации людей с инвалидностью (особенно военных (чему способствует своеобразный культ армии) в этой стране уделяется большое внимание. Государство Израиль и Российская Федерация в 2012 г. ратифицировали Конвенцию ООН о правах инвалидов (Конвенция о правах инвалидов 2012). Израиль подписал ее в 2007 г., Россия – в 2008 г. Однако это не исключает наличия ряда серьезных проблем, о которых здесь будет рассказано.

Источники и методы

В основу этого исследования положены четыре из двенадцати историй, рассказанных мне в Израиле в 2013 г. Интервью были отобраны исходя из того, что люди пытались – успешно или нет – найти работу в новой стране. Это были интервью с людьми, имеющими нарушения зрения, ведущие к инвалидности.

Все информанты рассказывали о своей жизни и «инвалидном опыте» в СССР или постсоветских странах (если инвалидность у них уже была на момент эмиграции), в том числе о своей работе, а также об опыте жизни с инвалидностью в Израиле. Записанные на диктофон и расшифрованные интервью анализировались в перспективе все того же «инвалидного опыта» и его влияния на попытки найти работу. Таким образом, я использовала (авто) биографический метод (Life History), широко применяемый этнологами и социокультурными антропологами.

Это истории одного мужчины и трех женщин из России, Украины и Молдовы (непризнанной Приднестровской Молдавской республики) с разной степенью инвалидизации (от тотальной слепоты до различной степени того, что в СССР определялось как «слабовидящие»). Интервью проводились на севере Израиля: в Хайфе и ее окрестностях, дома у информантов (в трех случаях) и в организации для незрячих (одно интервью).

Эти жизненные истории рассматривались в контексте широкого спектра проблем, связанных с инвалидностью в бывшем СССР и Государстве Израиль. Поэтому важными дополнительными источниками мне послужили различные статистические материалы, опубликованные Центральным бюро статистики, Министерством здравоохранения и другими организациями, исследовательскими центрами и отдельными специалистами.

Концептуализация инвалидности

Общепринятое определение инвалидности как социокультурного феномена отсутствует и в научной литературе, и в международных документах. Например, ВОЗ выделяет *impairment* (потерю

какого-либо органа, нарушения физических или ментальных функций), *handicap* (трудности в осуществлении какой-либо деятельности человека) и *disability* (т. е. букв. *не-способность*, или ограничение возможностей, возникающее в результате разных врожденных или приобретенных нарушений (Всемирная организация здравоохранения).

Согласно Конвенции ООН о правах инвалидов, инвалидность (*disability*) является следствием физиологических или функциональных дефектов, возникших в результате заболевания, несчастного случая и др. (Всемирный доклад об инвалидности 2011). Отсюда и разница в статистических данных, приводимых разными организациями и в разных странах. С этими определениями связаны, в свою очередь, наличие или отсутствие социальных пособий, различных льгот или, напротив, ограничений в тех или иных сферах жизни.

В научной литературе в рамках изучения инвалидности (*disability studies*) существует несколько моделей инвалидности. Интерес к проблемам людей с ОВЗ резко возрос после Второй мировой войны и особенно в 1960-е гг., когда во всем мире развернулась борьба различных меньшинств, в том числе инвалидов, за свои права.

Одной из моделей, получившей в прошлом широкое распространение и сохраняющей свои позиции в ряде постсоветских стран, является медицинская. Согласно ей, инвалидность представляет собой медицинскую проблему (результат заболевания, функционального нарушения, личную психосоматическую травму и пр.), ее надо решать медицинскими же способами (лечение и медицинская реабилитация); если же устранить проблему не удается, то о человеке с инвалидностью следует проявлять

заботу (отсюда проистекает концепт *социальной заботы*). Инвалидность, согласно этой модели – это человеческая трагедия, тяжелая психологическая травма (последователи этой модели уделяют значительное внимание изучению различных видам травм), люди с инвалидностью – пассивный объект социальной работы и отстранены от принятия решений (в том числе в области защиты своих прав, образования, трудоустройства и пр.) (см., например: Siebers 2008; Jonston 2005; Watson et al. 2012; Bolt 2014).

В настоящее время за рубежом наиболее распространена социальная модель, согласно которой инвалиды – наиболее дискриминируемая часть общества, которое несет ответственность за такое положение дел. Сама же инвалидность, таким образом, представляет собой социальный конструкт, созданный условно здоровыми людьми в целях социального контроля и подчинения (Oliver 1996; Shakespeare and Watson 2001; Tregaskis 2002; Jonston 2005; Bolt 2014). Эта модель подвергается критике за невнимание к проблемам физиологии (включая боль, психологический и эмоциональный дискомфорт и т. п.), а также за недостаточное внимание к историческому контексту и культурным особенностям того или иного общества (Siebers 2008; Носенко-Штейн 2018).

Помимо этих наиболее распространенных моделей существуют другие: например, аффирмативная (позитивная), исходящая из уникальности опыта людей с инвалидностью, их достижений в разных областях (особенно в творчестве); юридическая модель, ставящая во главу угла равенство всех людей, включая инвалидов, ее сторонники видят свою задачу в отстаивании их прав; социокультурная, или историко-культурная модель, рассматривающая инвалидность как конструкт, существующий в конкретных исторических, социальных и культурных контекстах, и ряд дру-

гих (Jonston 2005; Goodley 2011; Носенко-Штейн 2018а; Ендальцева 2018; Курленкова 2018).

В своих исследованиях я придерживаюсь точки зрения, согласно которой инвалидность представляет собой биосоциальный феномен, существующий в конкретных исторических условиях и культурном контексте. В данном случае речь пойдет об инвалидности и ее проблемах в СССР и постсоветских странах, а также о новом опыте русскоязычных иммигрантов в Израиле.

Ограничение возможностей с учетом потребностей?

В Израиле, как и во многих странах «глобального Севера», различают ограниченные возможности и инвалидность (это в ряде случаев пытаются делать и в России, хотя и непоследовательно). Так, людей с ограниченными возможностями (*анашим им мугабалут*) в 2013 г. в Израиле насчитывалось 1 млн. 360 тыс. человек. В 2016 г. их число возросло до 1 млн 450 тыс. человек (Report 2016). Из них людей трудоспособного возраста (т. е. в возрасте от 18 до 67 лет) было, по разным оценкам, от 800 тыс. до 1 млн. человек.

Инвалидов же (*нахим*) в 2012 г. насчитывалось около 600 тыс. человек (People with Disabilities 2012; Persons registered 2013). В 2018 г. это число возросло: только людей в возрасте от 18 до 67 лет, имеющих различные ограничения, связанные со здоровьем, стало более 704 тыс. человек, а более 420 тыс. человек имеют инвалидность (Facts and Figures 2018). Это примерно 6% трудоспособного населения страны.

Ограничениями возможностей считаются «проблемы со здоровьем, влияющие на повседневную активность» людей. Инвалидность определяется как следствие проблем со здоровьем, серьезно влияющих на их повседневную жизнь. Пенсии по инвалидности в Израиле назначают людям, у которых способность работать сокращена до 50% (из-за ограниченных возможностей здоровья), а также домохозяйкам, у которых возможность функционирования в домохозяйстве сокращена до 50%. Уровень этой работоспособности или функционирования определяется в *Битуах Леуми* (Институт национального страхования Израиля) (People with Disability in Israel 2012: 6; Persons registered 2013). Эти критерии, хотя и кажущиеся довольно расплывчатыми, определяют статус инвалида в Израиле, что позволяет человеку получать пенсию, различные льготы.

Несколько иначе обстоит дело в России, в которой инвалидность (в том числе ее степени, так называемые группы), как и в СССР, более жестко, чем в западных странах и Израиле, связана с возможностью/невозможностью работать. Эти группы инвалидности определяет бюро медико-социальной экспертизы, которое устанавливает группу инвалидности (от 3-й – самой легкой, до 1-й – наиболее тяжелой), что влечет за собой право или запрет работы (тоже с рядом ограничений), а также размер пенсии и различных льгот.

Согласно данным, приводимым Центром изучения инвалидности в Институте Брукдейл (*Disability Research Center, Myers – JDC – Brookdale Institute*), в начале 2000-х гг. в Израиле среди людей с ОВЗ трудоспособного возраста (18–67 лет) 17,8% составляли люди с нарушением физиологических функций; почти 10% – люди с сенсорными нарушениями (4,2% – незрячие и

слабовидящие; 3,7% – глухие и слабослышащие); у 2,1% инвалидность наступила в результате хронических заболеваний. Около 16% инвалидов работоспособного возраста – это люди с психическими и умственными заболеваниями. У остальных (около 47%) имеются так называемые множественные нарушения, т. е. сочетание нескольких названных выше заболеваний или дефектов (Shemesh, Nacamulli-Levi 2009: 31).

В «еврейском секторе» доля людей с ОВЗ составляет 13% трудоспособного населения, в «арабском» – 22%» (Facts and Figures, 2018). Причем, за прошедшие 10 лет разрыв между «секторами» увеличился (десятилетие назад евреев и арабов с ОВЗ было 21 и 24% соответственно), хотя доля арабов с ОВЗ стала несколько меньше. Доля же инвалидов (*нахим*), т. е. людей, имеющих серьезные затруднения в повседневной активности (severe disabilities, interfered with daily life), в «арабском секторе» почти в два раза выше, чем в еврейском (8,8% и 4,5% соответственно) (Shemesh, Nacamulli-Levi 2009; Persons registered at Social Service 2014; Facts and Figures 2018). В последние годы в стране растет доля людей с психическими и ментальными расстройствами, особенно среди ультраортодоксальных евреев (*харедим*) и в «бедуинском секторе» (Persons registered at Social Service 2014). Возможно, это объясняется ранним и более полным выявлением подобных заболеваний; кроме того, именно в названных группах в силу их замкнутости браки между родственниками (хотя и дальними) ведут к передаче «нежелательных» генов.

В РФ нет точной статистики относительно численности инвалидов (различные ведомства представляют от 11 до 13 млн. человек, что в любом случае меньше 10% населения – обычной численности в странах «глобального Севера»). Росстат представил

численность инвалидов на начало 2020 г. как 11,87 млн человек, причем в последние годы число инвалидов сокращается на 150–300 тыс. человек в год, особенно за счет наиболее «тяжелых» 1-й и 2-й групп (Количество инвалидов в России 2020). Это объясняется ужесточением социальной политики в России, в том числе за счет формального «перевода» лиц с тяжелой инвалидностью в когорту более «легкой», что влечет за собой уменьшение размера пенсий, числа льгот и пр. Практически перестали присваивать инвалидность людям за 70 лет, которые в СССР почти автоматически «переходили» в разряд инвалидов. За последние годы среди российских инвалидов возросло число людей с онкологическими, а также ментальными и психическими нарушениями (Количество инвалидов в России 2020). Поэтому люди с ОВЗ из России и других постсоветских стран (во многих положение таких людей значительно хуже), попадая в Израиль, отмечают, что в целом их положение существенно улучшается (Носенко-Штей 2015).

Доля людей с ОВЗ в обеих странах растет с возрастом (что вполне естественно): в Израиле в возрастной группе 18–25 лет людей с ОВЗ 12%; в группе старше 64 лет их почти 50%. Кроме того, около 80% всех израильтян с ОВЗ получили статус инвалида в возрасте между 18 и 65 годами (Shemesh, Nacamulli-Levi 2009; Persons registered at Social Service 2014; Facts and Figures 2018). Это так называемая «внезапно наступившая инвалидность» (*sudden disability*), хотя она не всегда наступает мгновенно (в результате травмы), а также инвалидность, развивающаяся постепенно из-за прогрессирующего заболевания, последствий той же травмы и пр. Это несколько ниже среднемирового уровня: согласно данным ВОЗ, доля таких людей в мире

составляет около 85% всех людей с ОВЗ (в данном случае это может объясняться высоким уровнем израильской медицины и реабилитологии).

Законы и ответственность

Израиль считается одной из стран, благоприятных для жизни людей с ОВЗ. В этой стране, как и ряде государств Западной Европы и США, с конца 1960-х – 1970-х гг. началась борьба инвалидов за свои права. Так, в 1972 г. Кнессетом была внесена поправка в Закон о проектировании строительства, в которой специально предусматривалась необходимость удобного для людей с ОВЗ доступа в общественные учреждения (тогда под людьми с ОВЗ и инвалидами подразумевались в основном люди с заболеваниями опорно-двигательного аппарата – ОДА, преимущественно «колясочники»). Но основные изменения в положении таких людей начались с конце 1990-х и в 2000-е гг. Например, в 1998 г. был принят Закон о равенстве прав, в котором законодательно определены требования для достижения равенства прав людей с различными ограничениями здоровья (например, закон обязывает муниципалитеты оборудовать все общественные здания и пространства – суды, учебные и лечебные учреждения, кинотеатры, рестораны, парки, и др. таким образом, чтобы они были доступны всем людям с ОВЗ (а не только имеющим нарушения ОДА). Следовательно, городские власти не должны ограничиваться специальными лифтами и пандусами, но также учитывать потребности незрячих, глухих и ряда других категорий. Скажем, для незрячих во многих общественных местах (остановки транспорта, банкоматы, лифты и пр.) установлены табло

с надписями по системе Брайля (выпукло-точечный шрифт); для глухих и слабослышащих во многих учреждениях и общественном транспорте – правда, не везде – имеются световые табло или «бегущая» светящаяся строка. В 2000-е гг. было также принято множество законов и подзаконных актов относительно трудоустройства инвалидов (в том числе людей с умственными и психическими нарушениями), пособий для них, доступа к инклюзивному образованию; было принято также множество других законов и поправок к ним (Ben Moshe, Roffman and Haber 2011: 4; Commission on Equal Right 2012; перечень основных законов и поправок к ним содержится также в: People with Disability in Israel 2013: 5).

Из бывшего СССР в Израиль приехало немало людей с ОВЗ, из них зарегистрированных как инвалиды (*нахим*) в 2013 г. было 160 тыс. чел (т. е. более четверти всех инвалидов по стране) (Persons registered at Social Service 2013). Кроме того, некоторые стали инвалидами или людьми с ОВЗ уже на новом месте.

В Израиле уделяется значительное внимание всесторонней реабилитации людей с ОВЗ. Например, таких людей (вне зависимости от заболевания) в муниципальном жилом секторе поселяют на первом этаже, вход в здание нередко оборудован пандусом, специальными лифтами (правда, это относится к зданиям, построенным за последние 10 лет). Пандусами оборудованы учебные учреждения и их территории, где обучаются студенты с ОВЗ. Даже люди с некоторыми ментальными и психическими расстройствами имеют возможность получить высшее образование (Носенко-Штейн 2015).

Таким образом, законодательство Государства Израиль призвано не только защитить права людей с ОВЗ, но и улучшить

качество жизни таких людей, т.е. сделать ее полноценной. Этому способствует социокультурная, психологическая и бытовая реабилитация людей с ОВЗ. Основная работа по первичной реабилитации проводится в реабилитационных центрах. Большое внимание обращается на так называемую первичную психологическую и бытовую реабилитацию людей с ОВЗ, что особенно важно для тех из них, кто стал инвалидом во взрослом возрасте (*people with sudden disability*) и не получил специальных навыков и подготовки в детстве. Им необходимо освоить, на первый взгляд, простейшие навыки: ослепшим людям (или людям, чье зрение резко ухудшилось) надо помочь научиться ориентироваться в пространстве, ходить с белой тростью или собакой-поводырем, пользоваться звуковыми программами компьютера, зажигать газ, наливать в чашку горячую воду и пр.; для людей с заболеваниями ОДА – заново двигаться, в том числе в инвалидном кресле, с ходунками, обслуживать себя и т.п. Большинству из них необходимо преодолеть состояние глубокой депрессии и чувство фрустрации, а также понять перспективы своего трудоустройства и – шире – своего места в жизни.

В конце 2013 г. мне довелось побывать в таком реабилитационном центре для незрячих и слабовидящих под Хайфой. Он называется «Мигдаль Ор» (*башня света, маяк* – иврит). Его деятельность направлена на разнообразную реабилитацию людей, потерявших зрение во взрослом возрасте. Среди них немало приехавших из стран СНГ. Они тоже получают там подобные навыки. Аналогичных услуг очень мало в странах исхода. Так, в бывшем СССР существовало два центра реабилитации слепых: в Волоколамске (Московская обл.) и Бийске (Алтайский край); оба функционируют и сейчас, но их деятельность явно не может

удовлетворить запросы подавляющего большинства инвалидов по зрению, которых в России, по оценкам экспертов, насчитывается около 1 млн 200 тыс. человек.

Жизнь с инвалидностью

В то же время в Израиле у людей с ОВЗ, в том числе у людей с нарушениями зрения существует ряд проблем, связанных с трудоустройством, о которых мне рассказали информанты.

Рафаил

Первым из тех, с кем мне удалось встретиться, был Рафаил; на момент нашей встречи ему было 63 года. Мы с мужем приехали к нему в один из новых районов Хайфы, где он с семьей живет в многоэтажном доме (но не на первом этаже, так как инвалидность получил спустя более десяти лет после иммиграции; он со своей семьей не стал переезжать). Рафаил встретил нас один (это был рабочий день) и проводил в свой небольшой кабинет, где стоял компьютер, было много книг. На Рафаиле были сильные, так называемые «минусовые» очки, которые носят при близорукости.

Рафаил родился в Одессе, проблемы со зрением у него были с рождения (миопия/близорукость высокой степени, -10D, после окончания вуза близорукость выросла до -14D). Он учился в обычной (массовой) школе и, по его словам, больших трудностей во время обучения не испытывал. Сложности были с географическими картами, а также с тем, что он не видел написанного на доске (хотя и сидел на первой парте). Как он рассказывал, учителя помогали ему, подсказывая, что написано на доске,

то же делали и одноклассники, сидевшие рядом; некоторые учителя позволяли ему подойти к доске. Никто, по воспоминаниям Рафаила, не дразнил и не обижал его. После окончания школы Рафаил мечтал поступить на биофак, но в приемной комиссии ему объяснили, что с таким зрением он не сможет там учиться; тогда он подал заявление на филфак, однако не прошел по конкурсу. На следующий год он подал заявление в пединститут (на математическое отделение) и поступил. Там, по его словам, у него тоже не было особых проблем, ему помогали: «Когда я поступил в институт, у меня были очки -10, а когда закончил – -14. … Да, учиться мешало, конечно, но я к этому привык, в общем, все было нормально. Тогда по книгам учились, а читать я мог нормально с близкого расстояния, в общем справлялся».

То есть Рафаил не был инвалидом детства, несмотря на плохое зрение. Первым серьезным испытанным им значительным ограничением была невозможность поступить и учиться на биофаке. Однако он сумел реализовать свой потенциал в другой специальности.

После окончания института Рафаил по распределению поехал в сельскую школу в Николаевскую область (в СССР выпускники вузов обязаны были отработать три года по так называемому «распределению», т. е. их посылали на определенную работу, иногда очень далеко от места проживания; считалось, что они таким образом отрабатывали свое бесплатное образование). Но там выяснилось, что Рафаилу очень трудно проверять ученические тетради; он связался с Министерством образования Украины и получил справку, что может трудоустраиваться самостоятельно (так называемое «свободное распределение»). Рафаил вернулся в Одессу и стал работать программистом

в АСУ (автоматизированной системе управления) института, связанного с пищевой и консервной промышленностью. Инвалидность оформить ему не предлагали, так как он, по его словам, видел неплохо, справлялся, несмотря на трудности.

Затем Рафаил женился на девушке из Тирасполя (Молдова; непризнанная Приднестровская Молдавская Республика), где он тоже работал программистом. Тогда же появились черно-белые мониторы компьютеров, на которых он видел все с близкого расстояния. Таким образом, отсутствие инвалидности при плохом зрении позволяло Рафаилу реализовать свой потенциал в работе, семейной жизни, а также успешно справляться с бытовыми проблемами. Он не обладал «инвалидным статусом», который в бывшем СССР и постсоветских странах очень низок (правильнее в данном случае говорить о различных статусах: экономическом, социальном, семейном и др.).

В 1990 г. Рафаил с женой и двумя сыновьями переехал в Израиль. Несколько лет он продолжал работать программистом. Однако через некоторое время у него стало серьезно ухудшаться зрение (как у всех людей с высокой близорукостью): «Глаз ведь растянут, плохой приток крови, и растет катаракта. В общем, стало ясно, что я не могу работать, не могу читать. … Стало ясно, что нужно делать операцию. И я сделал операцию на оба глаза. Мне стало лучше, я стал видеть намного лучше, чем до приезда сюда. Но это продолжалось недолго. У меня стали находить дегенерацию сетчатки. Потом глаукому. … Мне пришлось уйти с работы, я 11 лет работал тут программистом в электрической компании. … В общем, было видно, что я слабозрячий. И они **не захотели иметь со мной дела** (выделено мной – Е. Н.-Ш.), несмотря на мой опыт». Когда стало ясно, что Рафаил не может

найти работу, жена предложила ему оформить инвалидность, хотя лечащие врачи ничего ему не предлагали: «Мне никто ничего не предлагал. И когда я обратился в соответствующую комиссию, мне проверили зрение, и стало ясно, что зрение очень плохое. Тут инвалидность – это пятидесятипроцентная потеря трудоспособности. И мне назначили… Я был застрахован, имел страховку, и мне стали начислять соответствующие суммы… А вот та страховка, которая связана с потерей трудоспособности, она исчезла… Это государственная страховка, от Битуах Леуми. Более того, когда я достигну пенсионного возраста, тут он в 65 лет, пособие это будет пересмотрено. В сторону увеличения. То есть у меня будет не пособие по старости, а пособие по инвалидности».

Таким образом, у Рафаила, как у большинства людей, ставших инвалидами во взрослом возрасте, произошло изменение ряда статусов. В данном случае речь идет о потере прежних социального и экономического статусов на более низкие. Такое изменение статусов можно рассматривать как обряд перехода «наоборот»; т. е. в отличие от классического обряда перехода, описанного в этнографической литературе (Ван Геннеп, Тернер), когда в результате обряда инициации юноша приобретает более высокий статус, становясь полноправным членом коллектива, в случае с обретением инвалидного статуса ситуация прямо противоположная: человек получает более низкие статусы, становясь зависимым от государства, близких, благотворительных организаций и пр. (Носенко-Штейн 2018б).

В результате Рафаил получил удостоверение инвалида и удостоверение незрячего, что дало ему право на ряд льгот, о которых он рассказал: «Значит, лекарств бесплатных нет. Есть бесплатный проезд в автобусах. Это в городских, а в междугородних

50% скидка. Кроме того, городские налоги, я плачу 10% городских налогов, не только я, но вся семья. Это значительная сумма, я Вам скажу. Кроме того, у меня есть сумма на сопровождающего. Я получил документы, что я незрячий, и право на это. Кроме того, это льготы на электричество. Мы сейчас этим занимаемся, мы недавно об этом узнали и занимаемся. Вот это основные льготы, которые я получаю. Кроме того, так как у меня есть удостоверение инвалида, то я получаю разные льготы – на посещение музеев, зоопарка, ну еще не знаю чего. Они бывают до 60%. По разным удостоверениям. У меня есть удостоверение незрячего и удостоверение инвалида, по ним можно по-разному получить. Но основное, конечно, это городской налог. И бесплатные поездки. Я сейчас езжу мало, но если еду, то бесплатно мне и моему сопровождающему – это на поезде, а в автобусе ему 50%».

Рафаил также вступил в так называемое Общество / Товарищество незрячих, где, как он рассказывал, постоянно организуются лекции, встречи, кружки, специальные экскурсии для незрячих. Там же происходит первичная психологическая реабилитация («Курс для групп незрячих. И не только для нас, но и для мужей-жен, членов семьи, им объясняли, что нужно делать в таких случаях. Главное, говорили, что жизнь не кончена, что жить можно и с этим»). Здесь надо заметить, что психологическая реабилитация для позднеослепших в России существует только в двух уже упоминавшихся реабилитационных центрах; многочисленные отделения Всероссийского общества слепых (ВОС) подобной услуги не предоставляют. Психологической реабилитации для членов семей позднеослепших (равно как и для родителей детей с визуальными нарушениями) практически не существует (за крайне редкими исключениями).

В целом такие товарищества представляют собой аналоги советских и постсоветских обществ слепых (Всесоюзного общества слепых, Всероссийского общества слепых). В СССР ВОС располагал предприятиями, на которых работали инвалиды по зрению; эти предприятия были ориентированы на несложный ручной труд (сборка электрических розеток и выключателей, изготовление крышек для консервных банок и др.), но все же давали возможность зарабатывать. Кроме того, эти предприятия имели очень существенные налоговые льготы (иногда вовсе не платили налоги), что давало им возможность обеспечивать своих работников социальными льготами (путевки в дома отдыха и санатории, концерты, экскурсии, иногда предоставление жилья и др.) (подробнее о предприятиях Всесоюзного общества слепых см.: Бирючков 1990). В настоящее время отделения Всероссийского общества слепых практически не владеют собственностью и ресурсами, утратив государственную поддержку, они, как и израильские товарищества, превратились в досуговые центры, не имея возможности трудоустроить своих членов (Носенко-Штейн 2018в). Однако в отличие от России в Израиле в таких товариществах имеется налаженная система психологических консультаций, которые необходимы так называемым «позднеослепшим», а также родителям незрячих детей.

В них, по словам Рафаила, можно приобрести различные помогающие устройства (говорящие часы, термометры, весы, электронные увеличители и др.). Там же можно получить аудиокниги, которые привозят незрячим домой волонтеры, которых вообще много в таких товариществах. Рафаил рассказал и о реабилитационном центре для незрячих: «Кроме того, тут есть такая штука, она называется «Башня света», на иврите «Мигдаль Ор». Это

такое товарищество, там есть врачи, причем, врачи-пенсионеры. Это бывшие профессора, офтальмологи, опытные окулисты, они консультируют. Потом, там есть много разных приспособлений для слабозрячих. Например, специальные очки, они желтого цвета, надеваются на твои очки. Они поглощают рассеянный свет, пропускают только поляризованный свет. Тут ведь яркое солнце, и с ними намного лучше… Я там купил себе такой монокулярчик: приставляешь его к глазу и видишь в магазине цены вдалеке. Сейчас он мне уже не помогает, но он мне хорошо помогал тогда». Там тоже можно приобрести помогающие устройства, в том числе компьютерные программы (со скидкой) – увеличивающие (ZoomText), а также звуковые (так называемая «Балаболка»).

(Подробнее о центре «Мигдаль Ор» см.: https://www.google.com/maps/dir/Равда,+8238/аутлет+возле+Бургаса/@42.5223857,27.2253588,10z/data=!4m13!4m12!1m5!1m1!1s0x40a698cc7ee48469:0xa00a014cd0ee6e0!2m²!1d27.6781395!2d42.6442881!1m5!1m1!1s0x40a693e6bab52afd:0x4ee8f6d094f0282a!2m²!-1d27.4744635!2d42.5497867)

Рафаил использует эти помогающие технологии, но не для работы. Работу он найти не смог, хотя и пытался. Центры реабилитации и товарищества для незрячих такой возможности не предоставляют. Он рассказывал: «Это в Министерстве труда. Там есть такие возможности, если человек трудоспособен к чему-то. Есть такие курсы переквалификации, их предлагают. Инт – Вам предлагали? – Р. – Дело в том, что когда я обратился, мне было поздно что-то предлагать. Мне уже было поздно предлагать что-либо. Но я с ними не потерял связи, я сказал, что могу по телефону давать консультации по компьютеру. Но дело все в том, что люди дома не работают за такими компьютерами.

А те, за которыми работают дома, по тем я не специалист. Я могу давать консультации на уровне пользователя. А по тем я специалист. Но такие компьютеры – они стоят в банках, корпорациях, они предпочитают платных консультантов, у них есть на это деньги. Это им не нужно. Поэтому они не могли меня по-настоящему использовать. Просто было непонятно, что они мне могут предложить».

В результате Рафаил дома читает электронную почту, новости в Интернете, помогает знакомым с консультациями и установкой компьютерных программ, но работать долго с увеличивающей программой не мог (без нее он мог работать 10 минут, с ней – два часа; многофункциональные звуковые программы вроде JAWS, NVDA, а также более совершенные программы MagicEye) в то время были не столь удобны для пользователей, как сейчас, а, кроме того, очень дороги, и их было сложно использовать в работе. Аудиокниги (в то время на компакт-дисках) и Интернет были его основными занятиями. Источники дохода Рафаила – пособие, а также заработная плата жены.

Еще одним фактором, препятствующим трудоустройству Рафаила, являлся его не очень хороший иврит. В конце нашей встречи он рассказал историю своего друга Меира, религиозного еврея, у которого в возрасте около 40 лет на обоих глазах произошла отслойка сетчатки и, хотя его лечили, зрение резко ухудшилось. Меир искал работу и нашел (работа на телефоне) в Тель-Авиве, а потом нечто подобное в Хайфе. Рафаил подчеркивал, что сам он не справился бы с этой работой из-за слабого знания иврита, а его друг Меир, сабра, у которого иврит родной язык, справился. Кроме того, по словам Рафаила, религиозные евреи поддерживают тех, кто попал в беду, отдельно от государства:

«У религиозных свои виды поддержки»». Оба этих фактора, помогающие религиозным уроженцам страны, «не работают» в случае с «новыми репатриантами».

Таким образом, помимо резко ухудшившегося зрения и инвалидного статуса, а также незаинтересованности работодателей в найме инвалидов трудоустройству бывших советских граждан в Израиле препятствуют возраст, плохое знание иврита и отсутствие системы внутренней поддержки. У Рафаила переход к инвалидному статусу был не столь внезапным и болезненным, как у многих других: зрение ухудшалось постепенно, он имел опыт работы в Израиле и соответствующие накопления и начисления; заработная плата жены, а также тот факт, что сыновья были взрослыми и зарабатывали сами, не очень сильно изменили его экономическое положение. Сохранение семейного статуса, а также наличие своего рода «группы поддержки» в товариществе для незрячих сделали смену его идентичности менее травматичной.

Светлана

К Светлане мы поехали в пригород Хайфы, где она живет с мужем и двумя маленькими детьми. Нас встретила приветливая молодая женщина с грудным ребенком на руках и совершенно непринужденно пригласила нас в свою маленькую квартиру на первом этаже. Во время нашей встречи Светлане было 36 лет, она уже 10 лет проживала в Израиле. До приезда сюда жила в г. Клинцы (Брянская обл.), работала медсестрой и была замужем. Но когда ей было 24 года, она полностью потеряла зрение (тотальная слепота) в результате быстро прогрессировавшего сахарного диабета. Светлана не смогла работать медсестрой и год почти безвылазно просидела дома, так как, по ее словам, родные

боялись, что на улице с ней что-то случится, а «мужа устраивало, что жена дома сидит» (возможно также, что они стеснялись выходить «на люди с инвалидом» – довольно распространенная модель поведения в бывшем СССР). После такого «сидения» Светлана сказала домашним: «Я хочу жить, а не существовать». Она решила уехать в Израиль, но поскольку родители и муж не хотели эмигрировать, она уехала одна.

Случай со Светланой – характерный пример так называемой *sudden disability*, когда человек практически мгновенно или очень быстро лишается какой-либо функции, переживает тяжелейшую психологическую травму, почти мгновенно теряет прежние статусы (в случае со Светланой – экономический, а также социальный). Никакой первичной реабилитации – психологической и бытовой она не получила, что тоже характерно для большинства людей с внезапной инвалидностью в бывшем Советском Союзе, особенно в небольших городах и поселках (реабилитационные центры там, как уже говорилось, крайне немногочисленны, большинство людей с поздней инвалидностью обычно просто не знают об их существовании). Поэтому «переход в нижний мир» у них происходит наиболее болезненно (Носенко-Штейн 2020).

Светлана рассказывала, что вскоре после приезда к ней пришла реабилитолог («учительница по реабилитации»), и обучение началось именно с бытовой реабилитации. Ее учили, по словам Светланы, как зажигать газ, наливать воду в чашку и прочим кухонным «операциям», а также пользоваться звуковыми компьютерными программами (Светлана показала мне, как она быстро и легко работает с программой Jaws, озвучивающей практически все, что находится на экране). Кроме того, реабилитолог учила

ее ходить с собакой-поводырем; с этой симпатичной собакой-лабрадором мы познакомились в то время, как Светлана делала нам чай.

«Все, что я теперь умею, – это благодаря ей. Смотрите, я спокойно зажигаю газ (показывает), – а я ведь к плите боялась подойти. Как налить кипяток и не обжечься, как ножом правильно пользоваться – все Вера (инструктор) мне показывала. Она учила, как ходить с собакой все дальше и дальше, спокойно-спокойно. И я теперь везде сама хожу».

Поскольку Светлана не могла больше работать медсестрой, она решила сменить специальность. Она поступила в Хайфский университет на отделение искусств (музыковедение) и успешно окончила его. Светлана подробно рассказывала, как она училась, жила в университетском общежитии, как успешно со всем справлялась во время учебы («Мне вообще-то много помогали, но я хотела быть самостоятельной, все делать сама – и у меня почти все получалось!»). Кроме того, в этом университете существует Центр помощи незрячим и слабовидящим студентам, и Светлана могла работать там, в том числе на компьютере с так называемым «Брайлевским принтером» (принтер распечатывает текст с выпукло-точечным шрифтом по системе Брайля), пользоваться услугами добровольцев-чтецов и др. Светлана мечтала работать в библиотеке, точнее, в фонотеке Хайфского университета (или другой крупной библиотеке), где хранится много аудиозаписей.

Вскоре после окончания университета Светлана вышла замуж за русскоязычного зрячего мужчину (из Прибалтики) и родила двоих детей (старшая девочка на момент нашего посещения была в детском саду. А мальчик, которому было несколько месяцев, был у нее на руках или спал в кроватке). Это пример

очень успешной бытовой, психологической и отчасти социальной реабилитации; кроме того, Светлане удалось создать новую семью, причем, хотя она не была привержена идее непременно «выйти замуж за здорового» (синдром Золушки, столь характерный для женщин с низкими статусами, в том числе для женщин с инвалидностью в России: Носенко-Штейн, 2018г), она вступила в брак именно с таким мужчиной (он, хотя и имел высшее образование до приезда в Израиль, работал на стройке).

Однако Светлане на момент нашей беседы не удалось найти ту работу, которую ей хотелось. Она рассказывала, что выступала с лекциями в разных клубах, в том числе бесплатно; давала уроки французского языка и др. В отличие от Рафаила, Светлана свободно говорит на иврите, возраст тоже не был препятствием; но безработица и статус инвалида, по ее словам, мешали ее трудоустройству. Впрочем, Светлана говорила, что такая ситуация – пока дети маленькие – ее отчасти устраивает; она собиралась начать поиски постоянной работы более интенсивно через три-четыре года (однако в ходе нашего дальнейшего общения выяснилось, что постоянной работы она так и не нашла).

Это тоже характерный пример неудачного трудоустройства (или его отсутствия) у людей с ОВЗ; ему препятствует как высокий уровень безработицы, так и статус инвалида.

Наталья

С Натальей мы встретились в Обществе слепых Хайфы, где сначала нас водили по зданию, показывали различные приспособления для незрячих и где я побеседовала с пришедшими туда людьми, а также сотрудниками. Наталья – сама работник этой организации – приняла нас в своем кабинете и подробно расска-

зала о многих аспектах получения статуса инвалида и статуса незрячего в Израиле, о различных предшествующих этому шагах, последующих льготах и выплатах и многом другом; ее рассказ уточнял и дополнял предыдущие интервью.

Наталья (на момент нашей встречи ей был 51 год) родилась в Ростове-на-Дону. Она была инвалидом детства по зрению (нистагм – непроизвольное колебательное движение глаз высокой частоты; нередко ведет к значительному снижению зрения), училась в школе-интернате для слабовидящих (в СССР в крупных городах, где работающим родителям из-за больших расстояний было сложно отвозить и забирать ребенка в школу и из школы ежедневно, обычно существовали школы-интернаты для слепых и слабовидящих, где дети учились с понедельника по субботу). По ее словам, у нее не было особых трудностей во время обучения. Она также рассказывала о тех «за» и «против» обучения в коррекционных школах, которые в последние два десятилетия стали объектом критики. Говоря о преимуществах инклюзивных школ, Наталья подчеркивала: «Он <ребенок> учится общаться с людьми, и он воспринимает себя **не как инвалид, а как человек** <выделено мной – Е. Н-Ш.>, у которого есть ограничения. И он учится, как наладить связи с остальными, общаться в мире, он потом возвращается в мир, понимаете?». Одновременно Наталья описывала и достоинства так называемых коррекционных школ: «Но с другой стороны, какая была польза, ведь я сама была в такой школе, я видела – поскольку это были небольшие классы, были подготовленные учителя, и все было сконцентрировано. Система обучения была на более высоком уровне. Понимаете, ребенок получал на уровне класса из 40 человек и класса из 10 человек, где учитель мог подойти к каждому ребенку». То есть замкнутость,

общение только в кругу детей с ОВЗ, а также трудности нахождения в интернате (о чем Наталья тоже говорила) и, как следствие, неумение в дальнейшем «общаться в мире» (т. е. выйти за пределы «инвалидного» социокультурного гетто) отчасти восполнялись индивидуальным подходом более подготовленных учителей, наличием специальных пособий и приспособлений, что позволяло получить более качественное образование, нежели в инклюзивной школе. Эти же достоинства и недостатки в целом, по словам Натальи, характерны и для школ Израиля, несмотря на их более высокий технический уровень (наличие компьютеров со специальными программами), подготовленных психологов и реабилитологов.

Наталья поступила на исторический факультет Ростовского университета, где успешно училась, несмотря на инвалидность. Во многом ей помогла поддержка родителей; она не раз подчеркивала, что в России и Израиле для того, чтобы человек с ОВЗ стал успешным, необходима очень значительная помощь семьи. После окончания университета Наталья какое-то время работала в школе-интернате для слабовидящих, но не учителем, а воспитателем, так как устроиться на должность учителя было очень сложно. Затем она ушла из этой школы и два года работала частным образом (давала уроки истории). После этого стала работать на специальном предприятии для незрячих в должности социального работника, вышла замуж и родила дочь.

В конце советской эпохи и первые годы перестройки система государственной поддержки специальных предприятий начала рушиться, а люди массово лишались работы. В конце концов Наталья с семьей в 2000 г. мигрировала в Израиль.

Там она довольно быстро стала работать (еще до эмиграции из России учила иврит; потом упорно занималась им, приехав

в страну). Более того, ее опыт социальной работы с незрячими и слабовидящими пригодился: «мне было 37 лет, и я еще успела в этот потолок до 40 лет, мне дали возможность получить дополнительное высшее образование здесь. И я закончила университет, четыре года – социальной работы <Наталья имеет в виду, что она получила диплом бакалавра как социальный работник>». В дальнейшем Наталья стала работать как социальный работник в Обществе для незрячих и слабовидящих: «Это общество для слепых. Оно не как в России, где слепые люди сорганизовались <формально все общества для инвалидов в СССР и современной России считаются общественными организациями – Е. Н.-Ш.>, а государство его поддерживало материально. Тут его организовали люди для слепых. Это *амута*, частная организация, е цель – предоставить разные услуги слепым, организация не для заработка, это я перевожу с иврита <т. е. некоммерческая организация>. Она не получает прибыли, общественная организация, это общество для слепых и слабовидящих. Общество, где культурные мероприятия, в этом обществе есть два соцработника. Я соцработник для русскоговорящих, у меня на учете состоят около 450 человек... Это общество в Хайфе, в Израиле есть такие общества и есть центры для незрячих и слабовидящих, у нас за них ответственен муниципалитет Хайфы. Мы работаем совместно».

Помимо культурных мероприятий, о которых также говорил Рафаил, и помимо психологической помощи незрячим и членам их семей, социальный работник (в данном случае Наталья) оказывает очень значительную помощь в оформлении инвалидности, получении соответствующих документов, а затем льгот и выплат. Кроме того, Наталья работает как социальный работ-

ник в больнице Рамбам (офтальмологическое отделение), где оказывает аналогичную помощь в получении статуса инвалида, но – и это очень важно (и чего нет в России) – направляет ослепшего человека или человека, услышавшего «роковой» диагноз, обрекающий его на инвалидность, к психологу и реабилитологу. Помощь Натальи тем более важна, что она знает русский язык, и ее взаимодействие с Министерством здравоохранения и Институтом социального страхования (правильно подготовленные документы) для русскоязычных иммигрантов очень важны.

Наталья много и подробно рассказывала о системе предоставления статуса инвалида для разных групп населения (для одиноких, для семьи, для ребенка и пр.), о возможностях получения образования. Гораздо сложнее, по ее словам, даже получив хорошее образование, устроиться на работу. При этом она имела в виду не работу в мастерских реабилитационного центра «Мигдаль Ор» (она упоминала о ней как о крайне примитивной, хотя и дающей небольшой приработок), но о работе по специальности или о переквалификации. В первую очередь это касается молодежи: «Потом, кто молодые, я их отправляю в службу муниципалитета, там есть специальный человек, который ответственен за переквалификацию. Если человек видел хорошо, потом что-то случилось, то ему дают возможность получить другую профессию. Ему надо либо учиться, либо что еще, и она уже занимается с ними. Проверяет его состояние с точки зрения образования, с физической точки зрения, с эмоциональной точки зрения, с психологической точки зрения. И совместно с Институтом национального страхования строят для него программу реабилитации, решают, если это молодой человек, ему до 30 лет, он выучил язык, видят, что у него есть потенциал, он может работать».

Это опять же возможности, которые практически не предоставляются в России (Носенко-Штейн 2018в). Однако, и воспользовавшись этими услугами и программами, не все молодые люди, как мы уже видели на примере Светланы, могут найти работу.

Людям за 60 лет никаких возможностей работы не предлагают; им предоставляются различные культурные программы (лекции, экскурсии, концерты и т. п.), кроме того, некоторые из них работают волонтерами, о чем упоминал и Рафаил. Мне приходилось видеть таких волонтеров (как иврито-, так и русскоязычных), помогающих в организации различных мероприятий, обзванивающих клиентов, просто помогающих разлить и подать чай и т. п.).

Хуже всего, и это вполне естественно, обстоит дело с трудоустройством у людей среднего возраста. Наталья рассказывала: «Здесь это проблематично. Если раньше в 40 лет ему, например, могли дать высшее образование или что-то, то сейчас большие сокращения. Ему могут дать, например, курс, тут это очень любят, направляют на курсы, на курсы массажа, что-то еще, но работают очень мало. Почему? Потому что открыть частное дело тяжело зрячим людям, а работать через больничную кассу – это очень мало, если через частную или государственную – **это очень тяжело, чтобы приняли инвалида** <выделено мной – Е. Н.-Ш.>. Это вот то, что касается этих людей, есть возможность, если человек может работать самостоятельно, он может работать на простой работе в этом…, его заводиком тяжело назвать (далее следует рассказ о мастерских при «Мигдаль Ор»: «Есть такие, как говорят, мастерские, помните, Вы были там? Что делают там? Они получают какой-то там, например, медицинский материал, рукава или шапочки пакуют, телефоны

промывают, примитивная очень работа. Да, простейшая, очень простая. И они получают, это максимум, максимум, если есть то, что делать, ну, шекелей 800».

В итоге люди так и не находят работу, иногда реализуя себя как волонтеры, выступая бесплатно с лекциями в разных клубах и пр.

Наталья представляет собой тот довольно редкий случай, когда человек с ОВЗ за 40 (вдобавок недавний иммигрант) успешно прошел социализацию и реализует себя в профессии. Этому способствовало несколько факторов: хорошее знание иврита, опыт социальной работы (в данном случае с незрячими людьми), а также тот факт, что ей удалось получить дополнительное высшее образование в возрасте под 40 лет (теперь такой возможности нет), которое позволило ей работать по специальности. Еще один фактор – относительно хорошее (для человека с визуальными нарушениями) зрение, которое позволяет ей самостоятельно добираться до работы, читать документы и т. п. Будучи инвалидом детства и не испытав резкого ухудшения зрения во взрослом возрасте, Наталья также не испытала и тяжелой психологической травмы, как позднеослепшие. Обучение в коррекционной школе, хотя на какое-то время и помешало ее «общению с миром», о котором она упоминала, и опыт работы в школе и на предприятии для незрячих помогли ей успешно «встроиться» в аналогичную сферу – работу с незрячими и слабовидящими – в Израиле. Ее идентичность не претерпела столь глубоких трансформаций, как идентичность прочих информантов (с которыми я беседовала, но интервью с которыми здесь не анализируются), и это также способствовало ее успешной социализации.

Рита

К Рите мы поехали в маленький городок в Северной Галилее, где она проживала в небольшом доме вместе с мужем (на момент нашей встречи ей было 64 года). Она отказалась от записи беседы на диктофон, поэтому приходится воспроизводить ее высказывания по сделанным после встречи записям в блокноте. Рита родилась в Киеве, у нее изначально было неважное зрение, однако она не имела инвалидности и училась в обычной школе, хотя, по ее словам, нередко испытывала трудности в обучении (плохо видела с доски, но стеснялась об этом сказать). Впоследствии Рита поступила в технический вуз, хотя учиться там с плохим зрением было непросто. Она вышла замуж, но вскоре развелась, как она считала, ее зрение сыграло в ухудшившихся отношениях с мужем не последнюю роль. Спасением от тяжелой депрессии, по ее словам, ей послужило увлечение живописью, которой она начала заниматься сначала самостоятельно, потом училась в разных студиях. В 1992 г. Рита иммигрировала в Израиль, но найти работу как инженер не смогла из-за уже не молодого возраста, слабого иврита и плохого зрения, которое, к тому же, вскоре стало ухудшаться.

Рита прошла соответствующую комиссию и получила удостоверение незрячего и удостоверение инвалида (со всеми перечисленными льготами и пособием, которое, однако, меньше, чем у уже работавшего в Израиле Рафаила). В отличие от упомянутых выше информантов Рита не вступала в общество для незрячих, не пользовалась услугами реабилитационных центров, психологов и пр. «Я всегда держалась от этого в стороне, как-то я чувствовала, что мне это не нужно», – говорила она.

В то же время, несмотря на резко ухудшившееся зрение, Рита не только продолжала заниматься живописью, но и стала выставлять свои работы – как в Интернете, так и в небольших выставочных залах (ознакомиться с работами Риты и приобрести их можно на сайте: https://artnow.ru/ru/gallery/0/3308.html). Более того, ее работы нередко неплохо продавались, что было для нее серьезным подспорьем. Стены ее дома были увешаны картинами, на них были изображены букеты цветов и окрестные пейзажи; во время нашей встречи Рита показывала мне цветы в своем саду, отмечая, какие из них послужили «моделями» для ее картин (поэтому справедливее было бы назвать ее не «незрячей художницей», как на некоторых сайтах, а «слабовидящей»). Через несколько лет проживания в Израиле Рита вышла замуж за русскоязычного ортодоксального еврея и стала соблюдать все предписания иудаизма для женщины (включая соблюдение ритуальной чистоты, кашрут и др.): «Я сама нерелигиозная, но раз уж так вышло, надо этому следовать».

Опыт Риты несколько иной. Как многие люди с плохим зрением, но не имевшие статуса инвалидности в бывшем СССР, она не могла рассчитывать ни на пенсию по инвалидности, ни на льготы и социальные услуги, полагавшиеся инвалидам в СССР. Кроме того, Рита в отличие от большинства советских инвалидов не находилась в ситуации «инвалидного» социокультурного гетто, когда люди с ОВЗ учились, работали, проводили досуг преимущественно среди себе подобных, нередко в их же среде заключались браки и т. п. Но и полностью «вписаться» в жизнь условно здоровых людей Рита тоже не могла по причине того же плохого зрения, ограничивавшего ее возможности во многих сферах жизни, а также по причине стигматизации ин-

валидов в СССР и постсоветских странах. Ситуация частично изменилась после ее переезда в Израиль, где Рита получила статус инвалида со всеми полагавшимися ей выплатами и льготами; ее живопись, пользующаяся определенным коммерческим успехом, не просто поддерживает Риту и ее мужа материально, но и дает ей немалое чувство удовлетворения. Это тот случай реализации человека с ОВЗ через творчество, о котором так любят писать СМИ, а также сторонники аффирмативного (позитивного) подхода к инвалидности, подчеркивающие ценность и уникальность личного опыта инвалида (см. подробнее: Jonstone 2005). В ситуации, когда человек с ОВЗ практически не может рассчитывать на трудоустройство (отсутствие востребованной специальности, возраст, слабое знание иврита), реализация своего потенциала через художественное творчество становится своеобразным выходом (Носенко-Штейн 2018).

Нежелание Риты вступать в контакт с товариществами для людей с ОВЗ и с самими этими людьми объясняется нежеланием «войти» в «инвалидное» гетто, члены которого обладают низкими статусами и к тому же слабо связаны с миром за пределами гетто, т. е. с тем миром, с которым Рите хотелось сохранить связи.

Таким образом, Рита в прошлом и в настоящем стремилась избегать мира инвалидов и дистанцироваться от него (хотя в Израиле статус инвалида помог ей материально) – ситуация, характерная для многих обществ, в которых от людей и целых групп, сильно стигматизированных и обладающих крайне низкими статусами, большинство стремится дистанцироваться и по возможности их избегать (о стигме групп, обладающих низким социальным статусом, писал в начале 1960-х гг. И. Гофман, а еще раньше

о механизме избегания и дистанцирования по отношению к евреям в нацистской Германии писал Г. Олпорт (Allport 1954; Goffman 1963).

Заключение

Человеку с ОВЗ/инвалиду в Израиле трудно найти работу, даже имея хорошее образование и востребованную специальность. Официально дискриминации при приеме этих людей на работу не существует. Но на практике работодатель не заинтересован в том, чтобы принять на работу человека с ОВЗ, поскольку обязан создать ему специальные условия: оборудовать рабочее место, обеспечить его транспортом до работы и обратно и пр. В результате только 5,4% работодателей выразили готовность предоставить работу людям с ОВЗ. Как следствие, лишь 50% таких людей трудоустроены; для сравнения: 72% условно здоровых людей работают. Заработная плата людей с ОВЗ в среднем на 1400 шекелей в месяц ниже, чем у условно здоровых людей. Вполне естественно, что 51% работающих инвалидов и людей с ОВЗ в Израиле выражает неудовлетворенность уровнем своих доходов (People with Disabilities in Israel 2013: 11). Причем, если раньше люди с ОВЗ опасались публично выражать протест против низкого уровня жизни из опасения, по словам Рафаила, потерять то, что имеют, то в последние годы они все чаще стали выражать свое недовольство, в том числе публичными акциями:

https://www.vesty.co.il/articles/0,7340,L-5324352,00.html;
http://mignews.com/mobile/article.html?id=170917_123114_29126;
https://www.vesty.co.il/articles/0,7340, L-5438226,00.html.

Многие, особенно русскоязычные инвалиды, у которых проблема усугубляется языковым барьером или плохим знанием иврита, годами не могут найти какую-либо работу, не говоря уже о работе по специальности. Об этом мне неоднократно говорили информанты и сотрудники организаций для инвалидов, а также реабилитационных центров, снова и снова подтверждая слова Натальи относительно трудоустройства людей с ОВЗ, особенно тех, кому за 40. И отдельные «вдохновляющие» примеры вроде принятия молодого незрячего на службу в ЦАХАЛ (он объяснил в приемной комиссии, что в армии можно работать не только снайпером, а, скажем, программистом) не меняют ситуацию в целом (даже при массовой поддержке таких попыток, включая заявление премьер-министра Израиля – https://stmegi.com/posts/50395/slepoy-soldat-pristupil-k-sluzhbe-v-tsakhale/).

То же самое можно сказать и о трудоустройстве людей с нарушениями зрения (и шире – людей с ОВЗ) в России. Мне не раз уже приходилось цитировать слова одного из моих информантов, незрячего бизнесмена Антона (Москва), который говорил: «Слепого в нашей стране можно либо пожалеть, либо им восхититься». Справедливости ради надо заметить, что подобная ситуация складывается не только в России и Израиле, но в большинстве стран, даже в тех, которые считаются благоприятными для людей с ОВЗ (вот пример того, как подобные «вдохновляющие истории» из жизни инвалидов воспринимаются в обществе – http://slon.ru/calendar/event/1115043/). Коммерциализация многих вопросов, связанных с инвалидностью, приводит к тому, что СМИ доносят до общественности либо подобные «вдохновляющие» примеры, либо трагические истории о бедственных

ситуациях, в которых оказываются люди с ОВЗ. В результате множество повседневных проблем, в их числе вопросы образования, трудоустройства, различных аспектов реабилитации, семейной и сексуальной жизни, досуга и многое другое остается «за кадром» публичного дискурса.

Длительное ничегонеделание ведет к утрате мотивации к труду. Если же учесть, что средний размер пособия по инвалидности хотя и ниже средней зарплаты по стране, но все же выше пособия по старости, то это нередко приводит к нежеланию работать и иждивенчеству. Замечу, что несмотря на низкие пособия по инвалидности (особенно в регионах), такое же явление наблюдается и в России (Носенко-Штейн 2018б). По словам Михаила, сотрудника Центра помощи незрячим и слабовидящим студентам в Хайфском университете, такие люди, «потыкавшись туда-сюда, часами сидят в Фейсбуке и других социальных сетях и больше ничего и не делают». Наблюдается своеобразный «зазор» между хорошо организованной системой психологической и бытовой реабилитации, созданием комфортных условий для получения образования, в том числе высшего, для людей с ОВЗ и самоустранением государства от решения дальнейшей судьбы этих людей в том, что касается их трудоустройства. Поэтому после ряда неудачных попыток найти работу люди с ОВЗ прекращают поиски. В Израиле насчитывается около 60 тысяч молодых людей с ограниченными возможностями в возрасте от 23 до 26 лет, которые никогда не работали и не учились. Это 14% всех людей этой возрастной группы в стране (People with Disabilities in Israel 2013: 14). С каждым годом шансы на трудоустройство и успешную социализацию таких людей, особенно русскоязычных иммигрантов, падают.

Правда, при некоторых реабилитационных центрах, например, при центре «Мигдаль Ор», как уже упоминалось, существуют специальные мастерские (Наталья с некоторыми оговорками называла их «заводиками»), где работают люди с ОВЗ, в частности, люди с нарушениями зрения, за очень низкую плату выполняющие крайне примитивную и монотонную работу. Сотрудники «Мигдаль Ор» рассказывали, что подобные мастерские создаются для тех, кто не стремится чего-то добиться. Это своего рода ухудшенный аналог подобных мастерских для инвалидов, существовавших в СССР в 1920-е – 1930-е гг. (например, мастерские по изготовлению щеток, корзин, бочек и т. п., где работали инвалиды по зрению).

Очень показательны слова Натальи относительно трудоустройства людей с нарушениями зрения: «Если взять опыт России, который раньше, до перестройки <в СССР>, и опыт, который есть в Израиле, совместить их, это будет просто идеал».

Наталья имела в виду создание высокодоходных предприятий, на которых в СССР работали люди с ограниченными возможностями; такие предприятия создавались в 1960-е – 1970-е гг., имели, как уже говорилось, ряд налоговых льгот и могли позволить себе серьезные социальные выплаты своим сотрудникам, о чем Наталья тоже говорила: ««Я работала как бы в системе незрячих в России, я видела заводы, я видела ту систему, и я считаю, что она была оптимальной! Да, это был завод, который был связан с государством, который получал заказ, завод, на котором был 51% инвалидов и 49% зрячих людей, профессионалов, и они давали продукцию, которая была востребована, человек мог зарабатывать. Он работал 8 часов и получал зарплату почти

такую, какую получает обыкновенный человек на свободном рынке труда. В Израиле таких заводов нету».

Правда, Наталье известно, что подобные предприятия в России давно либо не функционирует, либо работают по «серым схемам»: «Я уехала в 2000-м году. Поэтому все эти 10 лет перестройки я как раз пережила там. Потому я и сравниваю с тем, что было до перестройки. Я знаю, что было, я знаю, что закрылись заводы. Я знаю, что они попродавались, я знаю, что у людей практически нет зарплаты. Я знаю, что существует безобразие такое. Например, что людей увольняют в России и потом делают вид, что их назад принимают, получают от государства средства на инвалидов, деньги от службы занятости. А потом инвалиды приходят получать зарплату, а получают пять тысяч, они стоят на бирже труда. получают зарплату по полторы, по две тысячи».

В Израиле работающие в упомянутых выше мастерских люди с ОВЗ (среди них немало иммигрантов из бывшего СССР) нередко либо вовсе не адаптированы, либо адаптированы плохо. Кроме того, среди наших бывших соотечественников немало инвалидов, которые совсем не взаимодействуют с реабилитационными центрами для людей с ОВЗ. Но и среди них встречаются удивительные люди, не просто нашедшие свою «нишу» в Израиле, но и реализовавшие там свой творческий потенциал.

В целом, хотя русскоязычные иммигранты с ОВЗ попадают в Израиле в более комфортные условия, чем в странах исхода, они испытывают немалые трудности в социокультурной реабилитации и интеграции в принимающем обществе. Этому способствуют наряду с общими для всех израильтян трудностями языковой барьер, в ряде случаев социальная пассивность

и негативные стереотипы относительно инвалидов, бытующие в массовом сознании. Но в первую очередь эти трудности связаны с отсутствием четко ориентированной государственной политики, направленной на интеграцию таких людей, предусматривающей, например, существенные налоговые льготы для предприятий, где работает определенный процент инвалидов, создание социальных бизнесов и другие меры.

Библиография

Бирючков, Михаил В., 1990. *История общественного движения незрячих. Москва.* М.: ВОС.

Всемирная организация здравоохранения – URL: http://www.who.int/topics/disabilities/ru/; (дата обращения: 21.09.2019).

Всемирный доклад об инвалидности, 2011. http://www.who.int/disabilities/world_report/2011/report/ru (дата обращения: 21.09.2019).

Ендальцева, Александра С., 2018. «Изучение и поиски чистой модели: что осталось за пределами внимания на пути между Глобальным Югом и Глобальным Севером?» С. 43–54. В кн.: Курленкова А. С., Носенко-Штейн Е. Э. (Отв. ред.). *Обратная сторона Луны, или что мы не знаем об инвалидности* (*теория, репрезентация, жизненные стили*). М.: МБА.

Количество инвалидов в России, 2020 – http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/disabilities/# (дата обращения: 21.09.2019).

Конвенция о правах инвалидов – http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/disability.shtml (дата обращения: 21.09.2019).

Курленкова, Александра С., 2018. «Инвалидность как эффект практик: попытка новой концептуализации». С. 25–42. Курленкова А. С., Носенко-Штейн Е. Э. (Отв. ред.). *Обратная сторона Луны, или что мы не знаем об инвалидности* (*теория, репрезентация, жизненные стили*). М.: МБА.

Международная статистика инвалидности, 2016 – http://specialbank.ru/2016/12/23/stats_world (дата обращения: 21.09.2019).

Носенко-Штейн, Елена Э., 2015. «Быть инвалидом в Израиле: опыт и проблемы бывших соотечественников». *Азия и Африка сегодня* 12: 67–70.

Носенко-Штейн, Елена Э., 2018а. «Антропология инвалидности: проблемы и задачи». *Этнографическое обозрение* 1: 5–11.

Носенко-Штейн, Елена Э., 2018б. «Саморепрезентация инвалидности в автобиографических текстах». С. 96–166. В кн.: А. С. Курленкова, Е. Э. Носенко-Штейн (Отв. ред.). *Обратная сторона Луны, или что мы не знаем об инвалидности* (*теория, репрезентации, жизненные стили*). М.: МБА.

Носенко-Штейн, Елена Э., 2018 в. «Инвалиды, а туда же – работать»: некоторые проблемы трудоустройства людей с ограниченными возможностями здоровья в России (на примере незрячих). С. 682–685. В кн.: *«Инвалиды – инвалидность – инвалидизация»*. Нижний Новгород*:* Нижегородский федеральный университет.

Носенко-Штейн, Елена Э., 2018 г. «Хочу замуж за здорового»: Брачные предпочтения у женщин с ограниченными возможностями в современной России». *Этнографическое обозрение* 1: 36–46.

Носенко-Штейн, Елена Э., 2020. «Роковой диагноз как начало обряда перехода: статус инвалида и отношение к нему в современной России». *Этнографическое обозрение* 5: 147–159.

Allport, Gordon W., 1954. *The Nature of Prejudice.* London: Addison-Wesley.

Ben Moshe E., Roffman L. and Haber, Y., 2011. *People with Disabilities in Israel 2011* https://www.aisrael.org/_Uploads/dbsAttachedFiles/FACTS_FIGURES2014.pdf (дата обращения: 30.09.2019).

Bolt, David, 2014. The Metanarrative of Blindness: A Re-reading of Twentieth-Century Anglophone Writing. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Campbell, Thomas, (Ed), 2009. *Disability Studies Emerging Perspectives*. Leeds: Disability Press.

Commission on Equal Rights for People with Disabilities, 2012. Ministry of Justice, https://www.gov.il/en/Departments/moj_disability_rights (дата обращения: 30.09.2019).

Goffman, Erving, 1963. «Stigma and Social Identity» In: *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice-Hall: Engowood Cliffs Publishers.

Goodley, Dan, 2011. *Disability Studies: An Interdisciplinary Introduction*. London: Sage.

Jonston, David, 2005. *An Introduction to Disability Studies. 2nd ed*. Oxford, David Fulton Publishers.

Oliver, Michael, 1996. *Understanding Disability: From Theory to Practice*. London: Macmillan.

Facts and Figures. People with Disabilities in Israel, 2018 – URL – https://brookdale.jdc.org.il/wp-content/uploads/2018/08/Facts_Figures_2018.pdf (дата обращения: 21.09.2019).

People with Disabilities in Israel, 2012. Facts and Figures, JDC Brookdale Institute. Jerusalem.

People with Disability in Israel, 2013. Myer's – JDC – Brookda le Institute. Jerusalem.

Persons registered at Social Service Departments by selected characteristics, 2013. In: CBS. Statistical Abstract of Israel 2014. 7.12.

«Report: Gaps Between Disabled and General Population Expanding in Israel», 2016. *Jerusalem Post* (December, 03).

– https://www.jpost.com/Israel-News/Report-Gaps-between-disabled-and-general-population-expanding-in-Israel-474334 (дата последнего обращения: 21 сентября 2019 г.).

Shakespeare, Tom and Nicholas Watson, 2001. «The social model of disability: an outdated ideology?» Pp. 9–28. In: Barnartt S. and Altman B. (Eds). *Exploring Theories and Expanding Methodologies. Research in Social Science and Disability*, Volume 2. Bingley: Emerald Group.

*S*iebers, Tobin, 2008. *Disability Theory, Boldly Rethinking of the Last Thirty Years from the Vantage Point of Disability Studies*. Ann Arbour: University of Michigan Press.

Tregaskis, Claire, 2002. «Social model theory: The story so far», Disability & Society 17 (4): 457–470.

Watson, Nicholas Roulstone, Alan, and Thomas Carol (Eds), 2012. *Rou Handbook of Disability Studies*. London: Routledge.

Глава 10
The Phenomenon of the New Barbizon in Israeli Art*
«Новый Барбизон»: феномен израильского искусства**

Introduction

The New Barbizon is the name of an Israeli art group created in 2011 by five artists: Zoya Cherkassky-Nnadi, Anna Lukashevsky, Olga Kundina, Asya Lukin and Natalia Zourabova. All five artists had studied at art schools in the former Soviet Union (FSU), where they learned the concepts of academic art. Most of them immigrated to Israel during the 1990s[1] as a part of the great emigration wave from the FSU at that time.[2] Later, all except Kundina abandoned the concepts of academic painting and moved in diverse artistic directions. After years of working in «contemporary» techniques and media, including animation, performances, installations and sculpture, each of them experienced a sense of artistic loss. This led them back to painting from observation, a technique they had learned as art students in the USSR.

---

* *Liliya Dashevski*

** *Лилия Дашевская*

[1] Except Natalia Zourabova, who immigrated to Israel in 2004.

[2] I find the term *immigration* more appropriate for the 1990s wave than the term *repatriation*. In this I follow many other social scientists (e.g. Fialkova and Yelenevskaya 2007: 2).

In 2011 Cherkassky[3] sought out the others and they formed a group. Together they started painting from observation outdoors – *en plein air*[4] – for the next five years (fig. 1). The exhibition, entitled *New Barbizon: Back to Life*, held at the Ein Harod museum (located in Kibbutz Ein Harod in northern Israel), was the culmination of the group's activity since it incorporated most of their body of work. For the last four years (2017–2020) the artists have not worked as a group.[5] This makes the years 2011–2016 the group's «classical period.»

The group's name New Barbizon clearly points to their affinity with the 19th-century French Barbizon school, while their distinct style recalls Matisse and the early Modernists. In many interviews the painters argued that in their mutual painting practice they had returned to Soviet art. Years of study, work and exhibiting in Israel also left their mark on these artists' manner. How may we interpret them? Is theirs a postmodern pastiche, which takes pieces from everything and combines them with a touch of irony? Can it be a genuine attempt to return to Modernist values of pure painting? Alternatively, does the attempt to create an abundance of artistic lineages relate to the trauma of the painters' emigration?

In this essay I examine the formation of the New Barbizon group in relation to its Soviet and Russian background, and to Israeli art. I also analyze the New Barbizon phenomenon in the context of immigration

[3] After her marriage Zoya Cherkassky added her husband's surname, Nnadi, to her own. Thus I refer to her as either Cherkassky or Cherkassky-Nnadi, depending on her marital status at the given time.

[4] This term closely relates to the works of 19th-century artists in France.

[5] Nevertheless, they often collaborate on different projects. For example, four of them taught together at the New Barbizon Academy, which they established together. Furthermore, they regularly consult each other, profiting from a supportive environment, and from time to time paint in pairs.

studies. Since these artists' works represent Israeli society of a certain historical period, the theoretical background for this paper is Hayden White's literary approach to history. White proposed examining history according to four literary genres: comedy, tragedy, romance, and satire. The New Barbizon painters represent Israeli's contemporary society – that is, a current historical moment. Thus I believe that White's approach to history is also appropriate for an analysis of the works of the New Barbizon. This study seeks which of the four proposed narratives predominates in their paintings.

I believe that the New Barbizon combines Soviet realistic painting[6], the Russian tradition of representing socially challenging subjects and the satirical view of society prominent in Israeli art of the 1990s. I would also argue that the feeling of displacement, caused by emigration, created the need to unite in a group as well as to work within many artistic traditions. The material for my paper comprises the New Barbizon paintings, interviews with the painters held by myself and others (published online), newspaper articles, and scholarly sources in art history and immigration studies.

Paths to the New Barbizon

As stated, four of the five painters abandoned painting from observation but later returned to it. I shall briefly describe these paths as they appear in the interviews I held. Zoya Cherkassky emigrated with her family from Kiev to Israel at the age of fourteen. In Israel she attended the prestigious Thelma Yellin art high school in Giv'atayim, a town located in the greater Tel Aviv district.

[6] I use the expression «realistic painting» in the sense of figurative, narrative and depicting scenes from everyday life.

There Cherkassky discovered that her teachers and peers «did not know how to paint,» and perceived realistic painting as redundant and outdated (Cherkassky-Nnadi, 2018). In many interviews she relates the same episode illustrating this local attitude to realistic «Russian» art: after seeing her realistic works, one of her teachers at Thelma Yellin commented: «How does a punk girl like you paint like a grandmother?!» (Cherkassky 2012; 2018).[7] In her own words, «It was embarrassing to know how to paint, but even more embarrassing to know how to paint like a Russian» (Shapira 2017).

In her first years in Israel Cherkassky-Nnadi continued to paint realistically at home until the age of seventeen. However, lacking professional support and interest in her work, she turned to other artistic practices (Cherkassky, 2012). Since graduating from Hamidrasha Art College[8] (in 1999), she has become a very successful artist on the Israeli art scene.

In 2011 Cherkassky decided to resume painting from observation. This decision derived from a sense of stalemate in her work, which fueled her search for new artistic subjects and forms. This coincided with her meeting the Russian artist and art activist Avdey Ter-Oganyan, in Germany.[9] He advised her to resume painting from observation, which Soviet art academies considered the ultimate way to «reset» one's work and to find solutions for artistic problems (Cherkassky-

[7] Unless stated otherwise the translations from Russian and Hebrew are mine.
[8] Hamidrasha is a prominent art school in Israel, renowned for its focus on conceptualism, which «corresponds with the spirit of the time.» Hamidrasha is considered more progressive than the supposedly more traditional Bezalel Academy.
[9] In 2007 Cherkassky and Ter-Oganyan prepared a scandalous exhibition that was presented in Prague and in Moscow, but a discussion of it is beyond the scope of the current study.

Nnadi 2018). Cherkassky realized that she had lost her technique and had to start practicing anew.

Cherkassky would wander around with a sketchbook and paint whatever she saw (Cherkassky-Nnadi 2018). She also decided to examine her childhood drawings, in which she captured scenes from Soviet life, and later, scenes of immigrant life in Israel. All these circumstances led her to the decision to create a large painterly project, dedicated to the FSU immigration of the 1990s to Israel.[10] But to accomplish this she still needed to master her technique. Looking for a suitable artistic milieu, Cherkassky first joined forces with Kundina, and later with the three other artists, most of whom she found through social media.

Asya Lukin's story is quite similar to Cherkassky's. As a child she had studied art in Leningrad. She immigrated with her family to Jerusalem as a teenager, and was dismayed by the dearth of painterly knowledge in Israel (Lukin 2018). After her military service she studied at the Bezalel Academy of Arts and Design,[11] where she was encouraged to pursue contemporary and innovative paths that had nothing to do with «old-fashioned» painting from observation. In 1999, on a students' exchange program at the Paris Académie des Beaux Arts, the sculptor Richard Deacon advised her to copy old masters' paintings at the Louvre. This experience led her back to painting from observation. She started to paint *en plein air* in France, England and Russia (Shapira 2017, Lukin 2018). In Israel, however, Lukin found it challenging to paint on big canvases, outside and alone. She explained that people in Israel were unaccustomed to

[10] This project was exhibited in 2018 at the Israel Museum in Jerusalem under the title *Pravda*.
[11] A leading art institute in Israel.

seeing painters in the open, and routinely approached and disturbed her (Lukin 2018).[12] Thus, painting outside in a group provided her with the confidence and support she felt she had missed in Israel.

As a child Anna Lukashevsky studied painting, but did not intend to become an artist. After the collapse of the USSR, Lukashevsky's family made plans to immigrate to Israel but for various reasons they postponed this decision until 1997. Thus Lukashevsky witnessed the collapse of the Soviet Union, and experienced the «reckless 90s» first hand. Her being a teenager at the time added to her sense of madness, the lack of boundaries and the feeling that nothing mattered any more. She studied in the Slavic department at the University of Vilna because that was an easy way to «kill time» before immigration (Lukashevsky 2018). In Israel, she studied graphic design at the Bezalel Academy. After graduation she successfully worked in prestigious firms, but at some point realized that she had reached the glass ceiling.[13] This understanding made Lukashevsky quit her job and begin working as a freelancer. Later, after realizing she was «sick of the lies and pretentiousness» in her life and work, she resolved to abandon her designer career for art (Lukashevsky 2018).

In 2002 she began her M. A. studies at Hamidrasha, where she discovered conceptual art (the school's main approach). She tried to do readymade and digital art but the feeling of pretentiousness still lingered. When Lukashevsky's mother suggested she should paint realistically, as she had as a girl, she indignantly rejected the idea. At the same time Cherkassky, Lukashevsky's friend, resumed painting from observation. Lukashevsky joined the others in their painting sessions, and finally she felt she had found her truth.

[12] I will return later to the point of painting outside in Israel.

[13] Remennick in her 2013 study discusses the working patterns of FSU Immigrants in Israel, as well as the notion of the glass ceiling.

Natalia Zourabova was born in 1975. She began painting at a very young age, and after studying at various evening art schools she went to the Moscow Lyceum of Fine Art – MSKHSH (MCXIII). Although she could not envisage engaging in anything other than art she did not apply to the Surikov Art Institute. Extremely frustrated at the collapse of the USSR, she felt there was no need for her skills and knowledge; soon she stopped painting. She studied stage decoration at the Russian Academy of Theatre Arts (GITIS) – and enjoyed success, working in Moscow and later Berlin. In 2004 she immigrated to Israel and settled in Be'er Sheva, where her first years proved a complete shock and caused her a personal crisis. Isolated from cultural life, with poor language skills and overburdened with a baby, she felt isolated. This made her return to painting. Her first projects included big, figurative canvases with scenes from her everyday reality. At this time Zourabova did not paint from observation but created figurative digital sketches, which she would later enlarge on big canvases. In 2009 she exhibited them for the first time and even sold several of her works. This success made it possible for Zourabova and her daughter to move to Tel Aviv, where she found her artistic environment by joining Cherkassky and Kundina.

Olga Kundina immigrated to Israel as a young but mature artist. Unlike the others, she had never stopped painting from observation. Living in Rosh Pina, a remote town in northern Israel, she was unaware of the generally negative attitude of the Israeli art world to realist painting in general and to painting from observation in particular (Kundina 2018, Shapira 2017). Kundina recalls that during one of her visits to Cherkassky's studio in Tel Aviv she suggested that she and Cherkassky go to paint outside. Cherkassky would draw in her sketchbook, so this was her first Israeli experience painting *en plein air* on canvas.

The coincidence of historical and personal crises, the dissolution of the USSR and the subsequent immigration resulted in four of the five artists sensing the futility of realistic painting. At the same time, they became better acquainted with the Israeli preference for contemporary Western conceptual art.[14] Only Kundina, who was older at the time of her immigration and more familiar with Western art through her tutor Yurii Zlotnikov, continued to paint realistically. She did not study in Israel and lived far from the Israeli artistic scene. This isolation helped her to continue in her artistic tradition.[15]

Another important characteristic of the New Barbizon group is that most of its members also studied conceptual art, popular in Israel. The 1990s was a hopeful decade for a «new and calm Middle East,» and also a decade of great disillusion. The postmodern discourse became dominant in all aspects of Israeli art and culture and remains so to this day. Since then the foremost genres in the Israeli art scene have been photography, video and installation, dealing with the politics of self-identity, such as feminist identity, Oriental and Mizrahi identity, homosexuality, and so on (Rabina 2008: 258).

The New Barbizon artists had to cope with two problems simultaneously: overcoming general Israeli skepticism about realistic painting and dismay at painting *en plein air* in particular. In various interviews Lukin, Cherkassky-Nnadi and Zourabova mention the difficulty of painting outside in Israel, due to the rude Israeli crowd

[14] Some underground artists were aware of the changes that had occurred in Western art and were inspired by them (Scammell, 1995: 50). According to Kundina, her teacher Yurii Zlotnikov was one such artist, who was familiar with and inspired by contemporary Western art (Kundina, 2018).

[15] Both Kundina and Lukashevsky claimed in their interviews that realistic painting was more acceptable on the periphery of the art world (Kundina 2018; Lukashevsky 2018).

that likes to comment on everything and to intervene in the process (Cherkassky-Nnadi 2018, Guilat 2017: p. 265). One might imagine that this discomfort working outside is associated with gender, as all five artists are women, hence more susceptible to harassment.

The artists themselves refuse to discuss the group as an essentially female union, and their challenges in painting outside as gender-related. Both Kundina and Cherkassky-Nnadi ridiculed critics who interpreted their group in feminist terms. Both explained that they invited male artists to join the group, but it just «didn't work out.» The refusal of the New Barbizon painters to discuss their gender as part of their work is compatible with the general attitude of ex-Soviet women-emigrants to gender-related questions. For example, the scholar Larisa Fialkova, who herself is an FSU immigrant to Israel, highlights this in her article dedicated to the personal stories of ex-Soviet women immigrants in Israel. She even writes that she herself was not aware of the additional challenges posed to female emigrants before Israeli scholars pointed this out to her (Фиалкова 2005: 44). Fialkova, like many other ex-Soviet women, ascribed their challenges to general immigration problems rather than matters of gender. The unwillingness to differentiate between men and women derives most probably, from the way gender was understood in the USSR. According to Elena Gapova the USSR created gender equality, at least to some extent. This occurred because Soviet socialism treated similarly productive (paid) and reproductive (unpaid) work: both «could not be sold,» but both provided benefits to the producers from the father-state. After the collapse of the Soviet Union, and the return to a capitalist market, the question of gender equality «resurrected itself» (Gapova 2016: 11).

Nevertheless, critics and audiences immediately observed that the New Barbizon group consisted only of women, and they reacted

to it in different ways. For example, in 2014 the Israeli curator Ruti Director exhibited the women portraits painted by the New Barbizon painters. This feminist exhibition, held at the Haifa Museum of Art, paid homage to Judy Chicago's *The Dinner Party* (1974) in displaying female artists paying tribute to other women (Haifa Museum of Art, 2018).

However, the New Barbizon painters' gender also entailed less favorable attention. When the artists first exhibited together in Be'er Sheva in 2013, some critics and visitors called them the «Barbio-Zonot,» Hebrew for «Barbio-whores.» Cherkassky immediately associated this reaction with the general Israeli attitude to «Russian» women (Guilat 2017: 267): ex-Soviet women and prostitution are commonly associated in Israel. Scholars such as Dafna Lemish, Alisa Tolstokorova, and Larisa Fialkova discuss this in their studies of female FSU immigrants in Israel. For example, Lemish (2000: 339) writes, «…the most dominant image associated with newspaper coverage of female immigrants from the former Soviet Union is that of a supplier of sexual services.» The fact that the New Barbizon painters are five women, who work in public spaces, traditionally perceived as male, stresses even further the negative attitude to them of traditional Israeli society.[16] At the same time, working outside allows the painters to absorb and master these foreign spaces.

But not only women experience unease by painting outside in Israel. For example, the painter Evgenii L. says the following in an interview published in the 2005 book by Maria Yelenevskaya

[16] This association between painting outside and sex is evinced daily. In a personal talk with Anna Lukashevsky, she recounted how she asked a Mizrachi man (meaning a Jew from an Arab country, often considered by FSU immigrants as traditional and somewhat ignorant) to pose for a portrait. He gladly agreed, being quite sure that «painting» was a euphemism for sex.

and Larisa Fialkova: «… And for me, as a painter, it was especially appealing [to arrive in Israel], since I was thinking: 'Here, I will stand in this old city (Jerusalem), how I will paint it, how amazing it will be.' And later [after immigrating] it turned out that it is just dangerous to stand in it; you never know who is behind [your] back» (Еленевская и Фиалкова, 2005: 140–141).

This extract is part of Evgenii's answer regarding his ideas about Israel before immigration. One can see that Evgenii, just like Lukin, Zourabova and Cherkassky-Nnadi, is reluctant to paint outdoors in Israel. However, one can also see a different motive for this reaction. While Evgenii refers to the unstable state of security brought on by terror attacks, the New Barbizon members indicate the local Israeli crowd that simply does not respect personal space. In addition, Cherkassky-Nnadi mentioned logistics as an additional problem. One has to think about such mundane issues as how to leave paints and canvases unguarded during bathroom breaks; how to get big canvases to the chosen location; and so on.

In addition to the insecurity of painting outside, one sees an additional similarity between Evgenii L. and the New Barbizon artists: all of them believe a painter should paint outside. However, for Evgenii this practice was a logical continuation of his previous work, while for four out of the five Barbizon painters this practice had to be «re-gained» and re-confirmed. Cherkassky-Nnadi joked that it was easier for viewers to accept an artist defecating in an art gallery than to accept a realist painting. Similarly, Kundina averred that their «old-fashioned» and modernistic approach had become highly conceptual and post-modern (Shapira 2017). The anti-realist attitude has its roots in Israeli art history and deserves some additional explanation.

The anti-realist attitude in Israeli art history

It is common practice to begin the historiography of Israeli art with the establishment of the Bezalel Academy of Arts and Design[17] in Jerusalem in 1906 (Zalmona 2010: 27; Manor 2010: 68). Over the next 50 years or so, the Israeli art scene experienced various stages, styles, and ideologies with one thing in common: the wish to create an authentic Israeli art that would also «speak the international language of modern art» (Manor 2010: 68; 74). This aspiration, to combine local qualities, such as the Mediterranean light, with the international art language, greatly influenced Israeli art. Some artists wished to create an «educational» art that would express the Zionist ethos combined with Jewish history and tradition. Others sought to create a new «Hebraic» art, leaving behind its *Galut* (Diaspora) history, which would produce a local culture rooted in the remote past of ancient Israel. Many artists aspired to connect Israeli art to «light» modernistic art, like that of the School of Paris, while others wanted to create *Zionist art* influenced by Soviet socialist realism (Zalmona 2010: 13; 19; 94; 118; 145). These stages, important as they were for the formation of Israeli art, and discussed as often as they are in the professional literature, exceed the scope of this study. Still, it is important to emphasize that before the 1950s Israeli art (specifically painting) was figurative, and mostly realistic.

In 1948 abstract art, more specifically works by the New Horizons group, began to take over the Israeli art scene. By 1959 it had become

[17] Boris Schatz, Mark Antakolsky's pupil, who founded the original academy, hoped to create a space for an original Jewish art. He hoped it would unite Western European traditions with Jewish traditions (Western, Eastern and local). Throughout the years, Bezalel Academy changed its goals and course, remaining however, a leading art institution in Israel.

the hegemonic trend in Israel. Artists like Joseph Zaritsky, Avigdor Stematsky and Yehezkel Streichman were inspired by Parisian Modernist art and focused on inter-artistic questions such as light, composition, flatness of the background, etc. (Zalmona 2010:163; 169; 201). In their wish to create international Modern art, Israeli artists ignored the reality around them. Still, realist and figurative art continued to exist in Israel among social-realists[18] like Avraham Ofek, Naftali Bezem, Ruth Schloss, Gershon Knispel, and others (Bartosh 2014: 6). Their grim and severe painting expressed the harsh reality of the first decade of the state of Israel. Their subjects include the difficult daily life in the *Ma'abarot* (Jewish refugee absorption camps), deserted Arab villages, the life of the struggling working class and the unemployed (Ballas 1998: 177–175). In the early 1950s the two artistic approaches were engaged in a struggle. For various reasons the realists lost, and the modernistic approach of abstraction became dominant (Ballas 1998: 173).

The cult painter Raffi Lavie dramatically changed Israeli art. He became famous for his highly modernistic approach, which denied the existence of a narrative. His works included child-like painting, collages with non-traditional materials and flat abstract works. Lavie's influence was even more significant for he became a famous art teacher of more than three artist generations in Israel. His artistic vision became central in Hamidrasha College, where Cherkassky and Lukashevsky were to study many years later. He was also an art entrepreneur, who organized the second influential artistic group

[18] «Social realism» is deliberately meant to differ from the term «socialist realism» in order to distinguish them, and to remove the «unpleasant» Soviet label from Israeli artists (Ballas 1998: 178). This wish, to separate the two, is rooted in the generally negative attitude to Soviet art. Nevertheless, many of the works created by the Israeli Social realists are explicitly socialist-realist.

entitled «10+» (Zalmona 2010: 244; 250). Lavie died in 2007, but his presence continues to influence the Israeli art scene and the discourse around it. Thus, while looking for potential names for their groups, the future New Barbizon artists discussed the possibility of calling it «5+» signifying objection to Lavie's approach (Guilat 2017:266). In her interview Zourabova (2018) referred to Lavie as the reason for the lack of realist painting in Israeli art.

The art critic Shaul Seter compared Cherkassky-Nnadi to Lavie: «After all, it is strange to call her Cherkassky. She is Zoya, as Raffi Lavie is Raffi. These are the two first-name bearers of Israeli art, which perhaps stretches between Raffi and Zoya, between the *Yekke Tzabar*[19] and the oh-so Israeli immigrant from Ukraine (…) and between Lavie the modernist, behind whose paintings is a wall,[20] and Cherkassky, who paints a whole social world» (Seter 2018). Cherkassky came to represent the opposition to Lavie's approach and the living spirit behind the formation of the New Barbizon. Moreover, she made possible the return of social and realistic painting to Israel.

The disappearance of realist painting from the mainstream Israeli art scene coincided with claims throughout the international art world of «the death of painting.» In the 1980s these claims applied only to painting produced under modernist «circumstances,» but soon enough they became a cliché eulogizing painting as a whole (Hudson 2015: 23). Ironically, precisely then realist-figurative painting began slowly to

[19] *Yekke* is the nickname in Israel for German-speaking Jews. Israelis often use it for a pedantic person too attentive to detail and punctuality. *Tzabar* (or sabra) is a term for a Jew born in Israel. The allusion to the prickly pear plant symbolizes Israelis' tough and thorny outside shell, and its sweet and delicate heart. Thus the term *Yekke Tzabar* defines Lavie as a crude Israeli of pedantic German origin.
[20] Lavie's famous saying.

return to Israel. Israel Hershberg, Elie Shamir, and their many disciples work closely from observation and produce almost hyperrealist works (Zalmona 2010: 412). In Cherkassky's words, «It [Hershberg's hyperrealist style] has a somewhat ancestral quality about it – *ни*… it sort of… [chuckles] looks like a photo» (Cherkassky 2018).

Artistic influences of New Barbizon

The formation of New Barbizon provided all five artists a suitable milieu of people with similar experience and training. In Israel this allowed them to return to painting outside in the «Soviet» tradition.[21] As described above, all five artists had started their artistic training in the Soviet Union. However, it did not end in the formal, official, academic style. At least three of them were exposed to alternative paths in Soviet and international art, through their teachers and tutors. Kundina studied with Yurii Zlotnikov from the age of ten. Zlotnikov is an abstract painter, who explored the physical effects of his abstract works on the human body (Кравцова и Дьяконов 2016). Kundina recalls that Zlotnikov positioned his art in a broad international context, inspired by Old Masters as well as modern international painters such as Jackson Pollock and Piet Mondrian (Kundina 2018). Lukin, on the other hand, studied with Leningrad's underground painter Solomon Rossin, who was more interested in exposing the harsh realities of everyday Soviet life. He also exposed his young disciples to early modernists such as Matisse and Picasso

[21] In this case, the term «Soviet art» refers to both socialist realism and underground movements. Like Chudakova's term *литературный процесс советского времени* (*The literary process of the Soviet time*: Чудакова, no date) here one may speak about the Artistic Process of the Soviet Time that influenced the style of the New Barbizon group.

(Lukin 2018). Zourabova had no underground tutor. However, her art teacher, Nikolai Kondrashin, also exposed his students to modern art, since he did not like official Soviet art. Zourabova remembers him urging his students to paint «a little bit better» than the socialist-realist painters (Zourabova 2018).

But could the mere fact of studying with Soviet teachers have produced this «Soviet» quality in their art? A visual comparison with official Soviet artists or the unofficial Moscow conceptualism reveals no apparent connections. Yurii Zlotnikov's abstract paintings also differ greatly from the New Barbizon's pronounced figurative approach. This emphasis on the importance of painting suggests that one must search for a possible Soviet predecessor within groups of artists who especially valued painting. I believe that the New Barbizon painters share many affinities with the first-generation Leningrad painters (painters of the Gaza-nevskaya Kul'tura) and with some of the second generation (the Mit'ki).

The New Barbizon style evokes such painters as Aleksandr Arefiev, Vladimir Shagin, Sholom Schwarts, Richard Vasmi, and Aleksandr Florensky. Kundina relates that she met Florensky and the future Mit'ki in Ferapontovo, and for several years, until 1989, visited the Leningrad painters such as Shagin, Vladimir Yashke, and others (Kundina 2018). Asya Lukin, who grew up in Leningrad, must also have known these artists and their work. Stylistically her landscapes of Saint Petersburg conjure up works by Shagin and Vasmi in her applying paint, the color palette, and the schematic portrayal of the objects (see Asya Lukin, https://asyalukin.wixsite.com/asyalukin/2000–2002-st-perersburg; accessed July 23, 2019).

Once the New Barbizon artists began working together they developed an identifiable style (fig. 2). They created a series of works

dedicated to a specific location (e.g. the old bus station and the Neve Sha'anan neighborhood[22] in Tel Aviv, etc.). Thus, each of their works, created in their joint painting sessions, is independent but also part of a bigger collective series. Because the New Barbizon painters returned to this painterly style in the 21st century, it is less important to know which of the Leningrad painters they met personally. For example, four of the five New Barbizon artists (the exception is Cherkassky-Nnadi) follow Aleksandr Florensky on Facebook. Thus, many of the New Barbizon paintings show similarities with Florensky's works in terms of subjects, the position of the painter in relation to the subject, the manner of applying colors, schematic figure representation, and the inclusion of texts in the paintings. A major departure from Florensky's work is their colorful and more Fauvist color-palette.

Interestingly, all five artists mention Picasso and Matisse as important Western artists, as they saw them in their youth in the USSR. This repetitious manifestation of the importance of modernist painters may reflect the history of their perception in the Soviet Union. Under Stalin's rule the party banned modernist and avant-garde artists as «formalists.» However, even in those years some artists and art historians privately revered paintings by the early modernists (Reid 2015: 1). With the beginning of the thaw and the gradual rehabilitation of the avant-garde artists, the Soviet intelligentsia, who saw itself as the preserver of intellectual autonomy, largely identified with the tradition of 20th-century modernism (Reid 1997: 180–181). By the time the future New Barbizon artists were studying art in the USSR the early modernists were regularly being exhibited and discussed. However, their art teachers apparently still largely identified «good»

[22] Poor neighborhoods in southern Tel Aviv, heavily populated with refugees and emigrants from Africa.

art with early modernism. So when the New Barbizon painters renewed their painterly practice, they returned to those very artists they had admired in their youth. However, although the New Barbizon's style was inspired by modernists of the early 20th century, the name of the group, New Barbizon, recalls the realist 19th-century Barbizon school (Bartosh 2014: 5). Let us turn to it briefly, now.

From 1830 to 1870 the painters Theodore Rousseau, Jules Dupré, Camille Corot, Narcisse Diaz, Constant Troyon, Jean François Millet and others worked near the French village of Barbizon. These artists were the first to paint outside their studios *en plein air*. They avoided the classical conventions of landscape painting and broke away from the idealized view of rural life. Some, especially Millet, focused on the peasants' hard life. Thus their approach is closely associated with French Realism, which presented life's hardships, usually ignored by the art world (Beard 2003; Finocchio 2004). Bartosh and Guilat suggested that the group's name, The New Barbizon, manifests the artists' will to represent realistically the complex Israeli society and thus to re-establish contemporary social-realism (Bartosh 2014: 5–6; Guilat 2017: 267). But even more so, this title symbolizes the artists' wish to mark their group as international and realistic, and a group in which the artists do not sit back in their studios but paint the outside world.

New Barbizon's subjects and style

The New Barbizon artists show unpleasant aspects of Israeli reality in their paintings. Some of their projects are paintings of the Bedouin village Hura and its dwellers (e.g. fig. 3), the Bedouin Market in Be'er Sheba (fig.1), IDF bases, occupied territories, urban

and kibbutz's scenes and landscapes (e.g. fig. 4), and so on. One of their more frequent and identified subjects is the «African» theme. In many works and projects the painters depict areas near Levinsky Park and the Neve Sha'anan neighborhood in Tel Aviv (fig.4), presently heavily populated with asylum seekers from Sudan and Eritrea. These paintings capture scenes from everyday life of local Jewish communities (many originating from Arab countries), asylum seekers, and illegal foreign workers from Africa (fig. 5, 6). Their subjects include mothers with children, cafés, shops, and street views. On the one hand, the artists do not pick special or extraordinary moments that will present a certain ideological viewpoint of this problematic place. On the other hand, their choice of scenes usually neglected makes them visible to viewers. The color palette in these works is often bright and colorful (Lukin's works are sometimes darker than the others are – fig. 5). The figures and objects have defined contours and the color fills their internal space. Even when the subjects of the paintings are gloomy, the storng colors create a light and humorous air. In a public interview Lukin said that the bright colors usually manifest happiness so one can see that the artists are happy (Shapira 2017).

The severe subjects depicted in modernist colors have caused critics to address the New Barbizon's works in two contrasting ways. The art critic Galia Yahav referred to painting in bright Matisse-like colors as a modernistic and arrogant approach of depicting «exotic others» in an old-fashioned way (Yahav 2015). On the other hand, Guilat and Bartosh believe that the five artists' return to social painting shows some hidden and unpleasant realities of contemporary Israeli life. The time-consuming painting process obliges the artists to familiarize themselves with their subjects and to establish a connection with them.

The New Barbizon's interest in underprivileged groups stems from their being immigrants themselves and living in a so-called «alliance among others» (Bartosh 2014: 6; Guilat 2017: 272–273). However, the New Barbizon paintings invite an additional interpretation. The dissonance between the subjects and the style produces a grotesque caricaturist effect, which creates «realistic caricatures» of Israel's life and society.

These strong Fauvistic colors applied to severely socially complicated subjects add a childish aspect to the works. «Childishness» is an important characteristic of Israeli's culture in general and art in particular. It allows the artist to present fresh ideas, to be rude, critical and honest, but at the same time to hide behind the childish lack of responsibility (Zalmona 2010: 241–242). The childlike, or more accurately adolescent-like, bold attitude exists in many New Barbizon works. This attitude is especially focal in Cherkassky's paintings. A good example is her 2013 painting *They Eat Russian Lard*[23] (*а сало русское едим*) (fig. 7): one sees a realistically painted supermarket shelf with cheeses and sausages together. This is a recognizable scene of Russian supermarkets in Israel. On synthetic grass, meant to convey pastoral feelings, one can see many Russian products. Above each product is a label giving its name in Russian and Hebrew and its price. Two white hands with polished red nails pick up a sausage

[23] This painting is not a part of the New Barbizon production. However, I believe it is a good example of Cherkassky's approach, which profoundly influences other group members. Notably, the translation of the painting is not mine. Interestingly, on her Facebook page Cherkassky-Nnadi entitled the work in English «**We** eat Russian Lard», while its title in the Rosenfeld Gallery, which represents the artist, is «**They** Eat Russian Lard». This difference in the pronoun manifests different attitudes: Cherkassky's title includes her in the action of eating with the «Russians,» while the gallery's title means that the painter refrains from eating lard.

to slice for a customer (i.e. the viewer). The painting is very colorful, with a distinct contour. The seller's red figure behind the shelf looks flat, while her hands look round and three-dimensional. The scene is familiar and commonplace, but at the same time heavily sarcastic.

In this painting inscriptions, typical of Cherkassky-Nnadi, form an integral part of the work. Furthermore, the interplay between the Russian brand names and their problematic Hebrew translations is clearly evident. For example, the round pink sausage at the front of the painting is labeled a milk sausage (молочная колбаса), a familiar type. Similarly, it lies close to the cheeses as if it were a real «milk» product. The Hebrew translation, *naknik halavi*, is an oxymoron for an Israeli Jewish viewer: a milk sausage cannot be, since these are two opposites in kosher food rules.

Another example is the *Cherkasskaya* sausage (колбаса Черкасская) – again a real brand that puns with the artist's surname. Some of the Russian labels carry – or are meant to carry – rich-living connotations. Examples are купеческая колбаса (merchant's sausage), деликатесная (delicacy sausage), and so on. The labels' translations or transliterations into Hebrew leave them incomprehensible to Israeli viewers. This actual practice creates an alienation effect (Фиалкова 1999).

The title of the painting «а сало русское едим» (we eat Russian lard) is a paraphrase of Sergei Mikhalkov's notorious verse «а сало русское едят» (they eat Russian lard), explicitly used in the USSR against political dissidents and implicitly against Jews. Unlike its original pro-state meaning, in Cherkassky's work it becomes an impudently dissident declaration against the Jewish state. The saying takes the pejorative nickname of the FSU immigrants' *svinoedy* (свиноеды; pork eaters) and turns it into an identity statement.

The title of the painting, written in Russian on the canvas's lower right corner, becomes an integral part of the picture. Since its main viewing public are Hebrew-speaking, the title becomes incomprehensible. Even the Hebrew or English translations lose the title's reference to Mikhalkov's verse and its explicit anti-state meaning.[24] The deliberate and impudent use of an incomprehensible language is similar to adolescent audacity on the one hand, and to a practice in contemporary Russian postmodernist fiction on the other (Uffelmann 2013: 181, 184).

Most authors who have written about the New Barbizon group refer to their subjects, but the painters prefer to speak mainly about their style and painterly practices. After working together for a long period they have created an identifiable style of colorful works that capture mundane and familiar scenes. Yet the painters also differ: Cherkassky's works, as discussed above, are narrative and humorous. Lukashevsky focuses on portraiture as well as on the scenes' mood, which is mostly gloomy and melancholic. Lukin's works are more abstract and less colorful.

Most of the artists do not agree with their critics labeling them social artists who set out to create awareness of injustice by choosing socially and politically challenging places and subjects. They say that they were just looking for «interesting» themes, or as Cherkassky-Nnadi puts it, «blood, shit and sperm are our natural environment» (Cherkassky-Nnadi 2018). However, at least some of their recent projects definitely have a social agenda. In 2018 Anna Lukashevsky presented her project *Realistic View* which exposes Israeli capitalist society. It depicts an Israeli bourgeoisie, sitting in offices, training

[24] This reference was absent from the picture's interpretation in the catalogue of Cherkassky's *Pravda* exhibition at the Israel Museum (Lapidot 2018: 34).

on treadmills, and buying goods. Lukashevsky indeed called it *Capitalist-Realism*, as opposed to *Socialist Realism* (Frenkel Tene 2018). Cherkassky's project, dedicated to the Big *Aliyah* (repatriation) of 1991 (presented in the Israel Museum as *Pravda*), is another example of this tendency. This preference for socially challenging themes and views is deeply rooted in Russian and Soviet art.

The New Barbizon painters in the context of immigration

The New Barbizon group is a very interesting case. On the one hand it is almost impossible to see them as a genuine part of a specific artistic movement. On the other, the artists themselves emphasize their connection to Russian and Soviet art, modernist «Matisse-like» art, and the French realist Barbizon school. It seems that their need to ingrain their art with different artistic traditions has much to do with a sense of displacement caused by immigration and the collapse of the Soviet Union.

Various studies on the integration patterns of the generation 1.5[25] from the FSU in Israel show that their assimilation process in Israeli culture is only partial. Many members of that generation have become globalized and bi-cultured, while at the same time they continue to live in their own culturally isolated space (Remennick 2003, Niznik 2011, Rozovsky and Almog 2011). Tal Dekel studied the work of female immigrant artists of the generation 1.5 from the FSU, Ethiopia and the Philippines in Israel from social, political

[25] The term 1.5 generation refers to immigrants who arrived to their new countries as children or adolescents after spending some of their formative years in the countries of origin (Remennick 2003: 40).

and feminist viewpoints. Dekel's findings for the «Russian» artists accord with the general approach to the generation 1.5. Some of them «erase» their past; others live in limbo between past and present. Many abandon their «Soviet» past but refuse to accept the new Israeli present. Others refer to the past in contemporary artistic language, for example, Anna Yam and Tamara Brodinsky (Dekel 2013: 13, 94).[26] The New Barbizon group offers a reverse situation: a choice of traditional artistic language that manifests their otherness, combined with contemporary «Israeli» subjects. To my mind, this difference does not result from the fact that only two of the New Barbizon members belong to the generation 1.5. Zourabova and Lukashevsky immigrated to Israel as young adults, yet they too experienced an identity crisis in the 1990s with the collapse of the USSR. Together with millions of others, they rapidly lost their familiar reality and values and became exposed to the West head-on. Like immigrants, they watched their parents become incompetent, deeply disoriented in the new realities (Гудков, Дубин и Зоркая 2011: 26–29).[27]

Integration into the new reality allowed the artists to resume their youthful style. I believe that the group gave them the possibility to dive into the exploration of the lost painterly technique, associated with a problematic past. In addition, it allowed them to focus on style and technique, not just the subjects.

Yael Guilat studied the appearance of the New Barbizon group in Israel in relation to the social and economic crisis of the precariat. She suggests that the precarious status of contemporary artists causes

[26] The Barbizon painters were not part of this study.
[27] Olga Kundina, who grew up before the USSR's disintegration, differs from the others. Her artistic manner and worldview did not suffer dramatic changes.

them to organize in groups, thereby overcoming financial instability (Guilat 2017). This does not seem to apply to the New Barbizon artists since at first they did not perceive themselves as a group. However, it did help them gain financial stability and acquire a more recognized status in the Israeli art world. As previously mentioned, four of the five artists teach painting at various institutions in Israel. All of them said that today they earn money from art sales and/or teaching. After participating in many exhibitions in commercial galleries, at art events, and in museum exhibitions, each of them won more fame.[28] Nonetheless, the artists barely spoke about the amelioration of their financial status; they preferred to speak about finding their truth.

As mentioned above, Hayden White (1973) suggested that every historian present historical events according to one of the four genres: comedy, tragedy, romance and satire. Following this theory, the historian Boaz Neumann offered four narratives of the Israeli 1990s (Neumann 2008). The comic narrative presents those years as the decade of normalization of Israeli life when Israeli society became civil instead of recruited to the Zionist ideal. According to the tragic narrative, Israel lost its Zionist dream, gave up on its people and became cynical and rough, while its nation broke up into mutually hating tribes. The romantic narrative tells the story of the 1990s as that of Israeli individuals, who against all odds became highly successful. Finally, the satirical narrative tells the story of ordinary people. These are the stories of the contract workers, the unemployed, the single mothers, the immigrants, the poor artists, the elderly, and the physically disabled – people who pay the price of the capitalist system. These are the narratives that populate the New Barbizon's

[28] For example, the Tel Aviv Museum has purchased Kundina's and Cherkassky's works, and the Israel Museum has purchased Cherkassky's work.

paintings. Yet this division into four genres seems too rigid and needs something more. I am aware of the term *tragicomedy*, but I prefer to coin an additional term: *tragisatire*. For example, in the works by Lukin and Zourabova (figs. 5, 6) we see African asylum seekers sitting in cafés in almost impressionistic mundane scenes. These are in fact White's satirical protagonists. The pictures' dark bluish tones, as well as the figures with self-absorbed facial expressions, convey gloom. Nevertheless, the execution of the works does not call for social resistance (unlike, for example, German expressionists, who tried to convey tragedy by artistic means to shock the viewers and make them revolt). Lukin's and Zourabova's works are not tragedies and not satires; they are a combination of the two.

Conclusion

In 2011–2016 Cherkassky, Kundina, Lukashevsky, Lukin and Zourabova formed the New Barbizon group. This allowed them to introduce a new approach to realistic art in Israel: the *tragisatire*. The return to realistic «Soviet» practice provoked at least some of them to return to Soviet subjects. Cherkassky-Nnadi has recently completed her project, dedicated to the Great Russian Aliyah, and to Soviet Childhood, exhibited in 2019, in Fort Gansevoort Gallery in New York. Anna Lukashevsky painted «Soviet Haifa,» portraits and scenes from the life of the Hadar neighborhood in Haifa, where many FSU immigrants reside. Zourabova and Lukin paint the Israeli *shikunim* – cooperative houses that are very similar to the Soviet houses of their youth, the so-called *khrushchievki*.

For the last three years the New Barbizon has ceased to exist in its original form, namely as a group of five painters who paint togeth-

er *en plein air*. Officially this happened after Cherkassky-Nnadi, the group's living spirit, gave birth and ceased participating in the joint sessions. This coincided with her being busy with the preparation of her solo exhibition *Pravda* at the Israel Museum. At the same time, Kundina, Lukin and Zourabova explained that they wanted to return to their own subjects, which they did not see as part of the New Barbizon approach (Kundina 2018, Lukin 2018, Zourabova 2018). It is quite hard to analyze ongoing artistic events, but it seems that each of the artists had become more independent. At this point activity as a group may prove more restricting than inspiring.

The group had fulfilled its main purpose: it provided the artists a safe environment that allowed them to overcome artistic crises and to return to the long abandoned realistic painting. The artists exchanged ideas and techniques, and created their own approach to painting realistically (quickly identifying an interesting scene, on which they could later elaborate in their studios). Additionally, Cherkassky-Nnadi's fame helped to establish painterly style in Israel as a valuable artistic approach. As this old-new realistic style re-enters the Israeli art world, it influences more Israeli painters, who absorb it in their works (e.g. Boaz Noy in Haifa, where Lukashevsky lives). It would be interesting to compare the New Barbizon's approach to art with that of other artists who immigrated from the FSU to Western countries as adolescents or young adults. But that theme exceeds the scope of this paper.

List of the Interviews

Cherkassky-Nnadi, Zoya, 2018. Interview by author. May 2. Tel-Aviv, Israel (in Russian).

Kundina, Olga, 2018. Interview by author. March 15. Rosh Pina, Israel (in Russian).

Lukashevsky, Anna, 2018. Interview by author. March 12. Haifa, Israel (in Russian).

Lukin, Asya, 2018. Telephone Interview by author. April 16. Haifa. Israel (in Russian).

Zourabova, Natalia, 2018. Interview by author. April 17. Tel Aviv, Israel (in Russain).

References

Гудков Лев, Борис Дубин и Наталия Зоркая, 2011. *Молодежь России*. Москва: Московская школа политических исследований.

Еленевская, Мария Н. и Лариса Фиалкова, 2005. *Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1900-х в Израиле*. Москва: Институт этнологии и антропологии.

Кравцова, Мария и Валентин Дьяконов, 2016. «Юрий Злотников: Я всегда жил немножечко отдельно.» Артгид. http://artguide.com/posts/1097 (дата обращения: 6.06.2018).

Фиалкова, Лариса, 1999. Русский язык в Израильской торговле. *Русистика сегодня* 1–2: 80–89.

Фиалкова, Лариса, 2005. Опыт адаптации в устных рассказах «русских» израильтянок. *Диаспоры: независимый научный журнал* 1: 19–47.

Чудакова, Мариэтта, No Date. Выживание искусства и искусство выживания. http://cdclv.unlv.edu/archives/nc2/chudakova_survival.html. (дата обращения: 6.06.2018).

Ballas, Gila, 1998. Social Realism in the Test if Time. In *Social Realism in the 50's, Political Art in the 90's,* edited by A. Eitan. Pp. 178–171. Haifa: Haifa Museums.

Bartosh, Ron, 2014. Kvutzat Habarbizon Hahadash: Realism-Hevrati Dehayom. (The New Barbizon Group: Today's Social Realism, in Hebrew). In *Metzairot Bashetach* (*Painting on the Field*), edited by S. Lanzini, H. Segev and R. Bartosh. Pp. 5–11. Bar'am: Bar-David Museum.

Beard, Dorothea, 2003. Barbizon School. Oxford Art Online https://is.gd/96pgkY (accessed June 7, 2018).

Cherkassky, Zoya, 2012. Zoya Cherkassky I Artist Talks on Art – Tel Aviv Museum of Art 2013 (in Hebrew). https://vimeo.com/76824771 (accessed July 20, 2019).

Dekel, Tal, 2013. *Nashim ve Hagira: Omanut ve Migdar Beidan Trans Leumi*. (*Women and Immigration: Art and Gender in a Trans National Period,* in Hebrew). Tel-Aviv: Resling.

Finocchio, Ross, 2004. Nineteenth-Century French Realism. *The Metropolitan Museum of Art*. https://www.metmuseum.org/toah/hd/rlsm/hd_rlsm.htm (accessed June 7, 2018).

Frenkel Tene, Maya, 2018. Anna Lukashevsky Realistic View. http://rg.co.il/wp-content/uploads/2018/06/press-eng_Anna_Lukashevsky.pdf (accessed June 22, 2018).

Gapova, Elena, 2016. Gender Equality vs. Difference and What Post-socialism Can Teach Us. *Women's Studies International Forum* 59: 9–16.

Guilat, Yael, 2017. Omanut ve Shitufiyut Bezmanim shel Nezilut ve Khoser Yetsivut: Kvutzat 'Barbizon HaHadash' ke Mikre Bochan.

(Art and Cooperativeness in the Times of Fluidity and Lack of Stability: the ‘New Barbizon’ Group as a Case Study, in Hebrew). *Dvarim Ktav Et Akademi*: 253–282.

Haifa Museum of Art. The Chicago Triangle: Art- Women- Discourse. https://www.hma.org.il/eng/Exhibitions/890/The_Chicago_Triangle (accessed November 11, 2018).

Hudson, Suzanne, 2015. *Painting Now*. New York: Thames and Hudson.

Lapidot, Mira, 2018. Hamashrokit shel Zoya (Zoya’s Whistle, in Hebrew). In *Zoya Cherkassky: Pravda*, edited by A. Mendelson. Pp. 25–40. Jerusalem: Israel Museum.

Lemish, Dafna, 2000. The Whore and the Other: Israeli Image of Female Immigrants from the Former USSR. *Gender and Society* 14, no. 2: 333–349.

Lukin, Asya. Asya Lukin. https://asyalukin.wixsite.com/asyalukin (accessed July 23, 2019).

Manor, Dalia, 2010. Modernizm Israeli Beomanut: Mizrach o Ma’arav, Mekomiyut o Universaliyut – Reshita shel Machloket. (Israeli Modernism in Art: East or West, Locality or Universality – the Beginning of a Controversy, in Hebrew). In *Eich Omrim Modernism Beivrit* (How to Say Modernism in Hebrew, in Hebrew), edited by O. Heilbronner and M. Levin. Pp. 67–98. Tel Aviv: Resling.

Neumann, Boaz, 2008. Israel in the 1990s: Four Stories (in Hebrew). In *Eventually We’ll Die: Young Israeli Art of the Nineties*, edited by D. Rabina. Pp. 47–55. Herzliya: Herzliya Museum of Contemporary Art.

Niznik, Marina, 2011. I’ve Never Been to the Theater: Cultural Preferences of ‘Russian’ Internet Generation in Israel, In *Sociological Papers: The Emerging Second Generation of Immigrant Israelis*. Vol.

16, edited by L. Remennick. Pp. 78–94. Ramat-Gan: Sociological Institute for Community Studies, Bar-Ilan University.

Rabina, Doron, 2008. Time Killing. In *Eventually We'll Die: Young Israeli Art of the Nineties*, edited by D. Rabina. Pp. 258–256. Herzliya: Herzliya Museum of Contemporary Art.

Remennick, Larisa, 2003. The 1.5-Generation of Russian Immigrants in Israel: Between Integration and Socio-Cultural Retention. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 12, no. 1: 39–66.

Remennick, Larisa, 2013. Professional Identities in Transit: Factors Shaping Immigrant Labour Market Success. *International Migration* 51, no. 1:152–168. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1468-2435.2011.00733.x (accessed May 19, 2018).

Reid, Susan, 1997. Destalinization and Taste, 1953–1963. *Journal of Design History* 10, no. 2: 177–201.

Reid, Susan, 2015. Picasso, the Thaw and the «New Realism» in Soviet Art. *Revoir Picasso's Symposium*: 1–4.

Rozovsky, Liza and Almog, Oz., 2011. Generation 1.5 Russians in Israel: From Vodka to Latte. Maturation and Integration Processes as Reflected in the Recreational Patterns, In *Sociological Papers: The Emerging Second Generation of Immigrant Israelis*. Vol. 16, edited by L. Remennick. Pp. 39–57. Ramat-Gan: Sociological Institute for Community Studies, Bar-Ilan University.

Scammell, Michael, 1995. Art as Politics and Politics in Art. In *Nonconformist Art: The Soviet Experience 1956–1986*, edited by A. Rosenfeld and N. T. Dodge. Pp. 49–63. New York: Thames and Hudson.

Seter, Shaul, 2018. Haomanit Zoya Cherkassky Bo'etet, Behedva u Beka'as, Bechol ma she Ba Lefaneha. (The Artist Zoya Cherkassky Kicks with Delight and with Anger Everything that Comes in her Way).

Haaretz January 24. https://www.haaretz.co.il/gallery/art/.premium-MAGAZINE-1.5763970 (accessed May 14, 2018).

Shapira, Yaniv, 2017. Habarbizon Hahadash-Erua Ne'yila ve Siach Galeria. (The New Barbizon – Closing Event and a Gallery Talk, in Hebrew). https://www.youtube.com/watch?v=ukpbm798AAI (accessed July 20, 2019).

Uffelmann, Dirk, 2013. The Chinese Future of Russian Literature: «Bad Writing» in Sorokin's Oeuvre. In *Vladimir Sorokin's Languages*, edited by T. Roesen and D. Uffelmann. Pp. 171–193. Bergen: University of Bergen.

White, Hayden, 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in the Nienteenth-Century Europe*. Baltimore and London: John Hopkins University Press.

Yahav, Galia, 2015. LeZoya Cherkassky Yesh Et Matis Babeten (Zoya Cherkassky has Matisse in her Stomach, in Hebrew). *Haaretz*, January 15. https://www.haaretz.co.il/gallery/art/newexhibitions/.premium-1.2550219 (accessed July 20, 2019).

Zalmona, Yigal, 2010. *100 Shnot Omanut Israelit*. (*100 years of Israeli Painting,* in Hebrew). Jerusalem: Israel Museum.

Заключение

Теперь, когда читатель закончил чтение этой книги, в которую вошли разнообразные по стилю, научной методологии и позициям авторов работы, нам, как ответственным редакторам-составителям, хотелось бы добавить несколько слов. Эти исследования объединяет то, что все они посвящены современным проблемам Государства Израиль: функционированию языков, межэтническим и межобщинным отношениям, различным аспектам новой религиозности и религиозных институтов, вопросам инновационной экономики, адаптации русскоязычных иммигрантов, их отношениям со странами исхода, проблемам конструирования новых идентичностей и самореализации бывших советских иммигрантов на новом месте.

Мы старались отобрать для книги не только главы, убедительно исследующие один из аспектов существования современного Израиля – аспект более общий или более частный, но и являющиеся своего рода case-studies, в которых высвечивается более общая проблематика и элементы более общей картины, отобрать те капли воды, по которым можно многое узнать об океане. В таком толковании это –не сборник статей, а именно коллективная монография, и мы надеемся, что в своей смысловой и исследовательской совокупности она больше составивших ее частей.

Во введении мы пообещали (и читатель в этом убедился), что не станем унифицировать терминологию в разных главах этой книги. Например, в большинстве текстов говорится об иммигрантах, прибывших в Израиль в разное время, но в некоторых из них мы оставили термин «репатрианты». И хотя мы под-

черкнули, что далеко не всегда разделяем точки зрения авторов, все же сочли возможным обойтись без унификации с тем, чтобы представить разные научные позиции и подходы. Более того: как нам кажется, сохранение такой исследовательской «полифонии» в данном случае не только возможно, но и важно в силу ее имманентного соответствия самому исследуемому объекту: многогранной, многоголосой, многослойной, часто противоречивой социокультурной реальности современного Израиля.

Если эта книга представляет лишь небольшую часть из того спектра проблем, которые охватывает израилеведние в самом Израиле и за его пределами в области социальных и культурологических дисциплин (социологии, социальной антропологии, социолингвистики, культурологии в узком смысле, истории искусства), то российское израилеведение на ее страницах, похоже, представило значительную часть того, что было им сделано за последние два-три десятилетия в тех же областях знания (за исключением политологии, в которой российские израилеведы традиционно специализируются).

Некоторые проблемы в этой коллективной монографии затронуты лишь частично, в том числе проблемы традиционной и новой религиозности, разных форм религиозной и светской идентичности, этнических взаимодействий, адаптации русскоязычных иммигрантов, конструирования израильской (впрочем, скорее, еврейско-израильской) идентичности, новых форм искусства, другие не затронуты вовсе. Среди них этнокультурные проблемы (включая этничность и социокультурную идентичность различных проживающих в Израиле групп), многие вопросы литературы и искусства, конструирование социальной и культурной памяти и другие. Этого и не могло быть как в силу ограничен-

ности объема книги, так и потому, что не все указанные проблемы получили достаточно исчерпывающее освещение в исследованиях израилеведов. Особенно это касается, как уже говорилось выше, российского израилеведения. В этом смысле книга – скорее начало нового пути, нежели подведение итогов пройденного и завершенного. Часто она ставит больше вопросов, чем дает ответов.

Эта коллективная монография – лишь одна из немногих попыток, предпринятых на русском языке и в сотрудничестве с исследователями, пишущими по-английски, хотя бы частично восполнить те лакуны, которые до сих пор остаются в израилеведческом научном «поле». Справедливости ради надо отметить, что и на русском языке (в Израиле, России и США) делались попытки эти лакуны заполнить (в основном это касалось проблем русскоязычных иммигрантов в Израиле). Перечислить же здесь работы израильских специалистов (и не только их), которые плодотворно изучали и изучают израильские реалии (в том числе и реалии «русского» Израиля), попросту невозможно: такое перечисление заняло бы не один десяток страниц.

Тем не менее мы, редакторы и составители этой книги, надеемся, что она внесет существенный вклад в мировое израилеведение и будет интересна не только ученым и студентам соответствующих специальностей, но и более широкой читательской аудитории, интересующейся историей и культурой этой страны. Мы надеемся, что и специалист, посвятивший изучению Израиля значительную часть своей научной карьеры, и просто думающий человек, прочитавший эту книгу, выходя из аэропорта имени Бен-Гуриона, сможет посмотреть на окружающий его мир немного иным взглядом и лучше его понять.

Елена Носенко-Штейн, Денис Соболев

Аннотации

Глава 1.

Язык, религия и гражданство в Израиле в XX в.

Глава посвящена изучению взаимосвязей между библейским ивритом, идишем и современным языком Государства Израиль. Основной упор делается на взаимодействие языка, религии и гражданства в Израиле в XX веке.

Ключевые слова: Израиль, иврит, идиш, идентичность.

Глава 2.

Преподавание и изучение иврита в СССР и современной России

В главе рассматривается преподавание иврита в послевоенном СССР и современной России. Основной тезис заключается в том, что под «преподаванием иврита» подразумеваются несколько смежных процессов. Изучаются разные изводы языка, в разных аудиториях и с разной целью: от декларации своей национально-культурной принадлежности до умения перехватывать сообщения израильской армии, от подготовки к репатриации в Израиль до возможности прочитать Библию (точнее, Ветхий Завет – речь идет о христианах) в оригинале. Приводится краткая хронология истории преподавания иврита, анализируются основные идеологические подходы к преподаванию иврита и их практические последствия, рассматриваются перспективы иврита в качестве языка еврейской культуры в современной России.

Ключевые слова: иврит, гебраистика, преподавание иврита, педагогика, СССР, Россия, сионизм, еврейская культура, советское еврейство, российское еврейство, отказники, МГУ, ульпаны, «Сохнут», «Натив».

Глава 3.

Израильская культура инновационного предпринимательства: предпосылки формирования, современная модель

В последние десятилетия инновации – один из самых популярных предметов исследований в экономической науке. Существенным является вопрос о том, как на национальном уровне создать основанную на инновационном развитии экономику. В поисках ответа ученые исследуют роль государства в этом процессе, роль образовательных и научно-исследовательских структур, роль промышленности и бизнеса и специфику их взаимодействия. Очевидно, что немаловажным фактором успеха в формировании и развитии национальной экономики инноваций является культура. Пренебрежение им не позволяет создать целостную картину инновационной экономики как явления. Поэтому в экономической литературе наблюдается тенденция роста публикаций по проблематике, связанной с культурой инноваций. Глава посвящена исследованию культуры инноваций Израиля – страны, являющейся одним из самых ярких примеров успешного построения инновационной экономики. Она состоит из двух частей. Первая часть посвящена рассмотрению истоков культуры инноваций Израиля. Во второй проанализированы особенности современной культуры инноваций этой страны.

Ключевые слова: Израиль, инновации, культура, экономика.

Глава 4.

Новые обрядовые пространства: искатели чудес, места захоронения и внеинституциональные религиозные лидеры

В XXI столетии все большее число израильтян ищут чудодейственные средства для улучшения состояния здоровья, обретения достойной работы и хорошего заработка, подходящей

супруги или супруга. Идеальным решением всех проблем, не требующим времени или значительных усилий, им кажется паломничество к историческим захоронениям еврейских мудрецов. Некоторые общепризнанные религиозные авторитеты, не являющиеся частью официальных религиозных структур, быстро оценили потенциал этого религиозного ажиотажа и начали обеспечивать верующих готовыми решениями, не требующими практически никаких усилий. Данная глава рассматривает и анализирует этот социальный феномен. Автор ее приходит к выводу, что подобные дельцы от религии накапливают политическое влияние, высокие показатели социального рейтинга и материальные ценности путем контроля допуска к почитаемым чудодейственным захоронениям и культивации сообществ израильтян, ожидающих чудодейственного решения насущных проблем.

Ключевые слова: Израиль, израильские евреи, религия, ритуалы, дельцы от религии.

Глава 5.

Межкультурные отношения между евреями и арабами в социальных сетях: как далеко могут зайти Facebook и Twitter?

В данном исследовании автор анализирует, коррелируют ли контакты израильских евреев и арабов в социальных сетях с социальной дистанцией. Исследование проводилось при помощи онлайн опроса израильских евреев (выборка составила 458 человек), которые используют социальные сети не реже трех раз в неделю. В целом, хотя причинные связи не могут быть доказаны из-за корреляционного дизайна исследования, результаты

показывают, что частота онлайн-контактов может положительно повлиять на социальную близость к арабам. Использование Facebook и Twitter не коррелировало с социальной дистанцией напрямую или с использованием онлайн контактов с арабами в качестве посредника. Напротив, полученные результаты показывают, что влияние политического участия на социальное дистанцирование от арабов полностью опосредовано контактами в социальных сетях. Влияние политических взглядов на социальную дистанцию частично опосредовалось контактами в социальных сетях. Таким образом, более глубокое понимание процессов, происходящих во время взаимодействия между евреями и арабами в социальных сетях, имеет решающее значение для предотвращения эскалации конфликта и может быть важным предметом будущих исследований.

Ключевые слова: социальная дистанция, Facebook; Twitter; социальные сети, межгрупповые контакты.

Глава 6.

Русские израильтяне и религия: что изменилось за двадцать лет в Израиле?

Большинство бывших советских иммигрантов (репатриантов) прибыли в Израиль атеистами со светским образом жизни, и лишь немногие из них приобщились до отъезда к иудаизму, православию и другим религиям. Чтобы понять, как повлияли более двадцати лет жизни в израильском этно-религиозном государстве на их религиозные представления и практики, авторы провели опрос в репрезентативной выборке иммигрантов 1990-х годов. Результаты его свидетельствуют о том, что за годы жизни в новой стране большинство респондентов приобщились

к символическим и практическим аспектам еврейских традиций, общепринятых в Израиле. Они отмечают основные религиозные праздники (Рош а-Шана, Седер Песах, Ханука), часто в гибридных (русско-израильских) формах, и многие интересуются еврейской историей и культурой. Эти формы поведения расценены авторами как проявление социальной адаптации – стремления включиться в принимающее общество и «играть по его правилам», а не как признак усиления их религиозного сознания. Вывод подтверждается тем фактом, что образ жизни большинства респондентов остался светским: очень небольшой их процент соблюдает строгий кашрут и правила Субботы, и еще ниже доля тех, кто регулярно посещает синагогу и состоит в религиозной общине. Взгляды респондентов на отношения религии и государства в Израиле отражают особенности их личного статуса в еврейском сообществе и отличаются у галахических евреев, частичных евреев и неевреев, приехавших в составе смешанных семей.

Ключевые слова: Иммигранты, религия, еврейская идентичность, традиции, социальная адаптация.

Глава 7.

Стать своими: интеграция русскоязычных «неевреев» в еврейское общество Израиля

Около 400 тысяч русскоязычных иммигрантов, которые определены в Израиле как неевреи, прибыли туда в рамках массовой иммиграции из стран бывшего СССР по Закону о возвращении. Основываясь на различных исследованиях, автор главы анализирует основные аспекты социальной интеграции неевреев и формирования их идентичности в израильском обществе,

в том числе в результате прохождения гиюра (обряда обращения в иудаизм).

Ключевые слова: еврейская идентичность, израильская идентичность, интеграция иммигрантов, иммиграция, евреи бывшего СССР, гиюр, религия, русскоязычные неевреи, Израиль.

Глава 8.

Общинные структуры выходцев из стран Балтии в Израиле: формирование и особенности выстраивания отношений с государствами исхода

Глава посвящена рассмотрению общинных структур выходцев из стран Балтии в Израиле. Анализируются ключевые организации евреев Латвии, Литвы и Эстонии, основные этапы их формирования, а также проблемы, которые они считают важными в отношениях с прибалтийскими республиками. Отдельное внимание уделяется значению вопроса о сохранении двойного гражданства, что является элементом проявления их двойной лояльности в отношении Израиля и стран исхода.

Ключевые слова: Израиль, страны Балтии, двойная лояльность, реституция еврейской собственности, двойное гражданство.

Глава 9.

Жить и работать в Израиле: опыт бывших советских граждан с нарушениями зрения

В главе рассматривается опыт людей с нарушениями зрения, приехавших в Израиль из бывшего СССР в 1990–2000-е гг. Автор приводит различные законодательные акты и статистические данные, касающиеся положения таких людей. На основании полевых материалов: текстов глубинных интервью и результатов

включенного наблюдения автор анализирует основные проблемы трудоустройства русскоязычных иммигрантов с нарушениями зрения в Израиле.

Ключевые слова: Израиль, Россия, инвалидность, люди с ограниченными возможностями здоровья, адаптация, трудоустройство.

Глава 10.

«Новый Барбизон»: феномен израильского искусства

В главе рассказывается об израильском художественном объединении «Новый Барбизон», созданном пятью художницами, эмигрировавшими из бывшего СССР в Израиль. Это Наталья Зурабова, Ольга Кундина, Анна Лукашевская, Ася Лукина и Зоя Черкасская. Под влиянием израильского художественного истеблишмента четыре из пяти художниц, за исключением Кундиной, бросили реалистическую живопись, но в 2011 году, объединившись, возобновили традицию работы на пленэре. В главе обсуждаются причины, приведшие к основанию группы, а также связь «Нового Барбизона» с русским, советским и израильским искусством. Используя литературный подход к описанию истории, введенный Хэйденом Вайтом, автор интерпретирует живописные роботы «Нового Барбизона» как трагисатиру израильской жизни.

Ключевые слова: «Новый Барбизон», пленэр, русско-израильское искусство, полуторное поколение, трагисатира.

Abstracts

Chapter 1.

Language, Religion and Nationhood in 20th-Century Israel

This paper explores the relations between Biblical Hebrew, Yiddish and the modern Israeli language, focussing on the interaction between Language, Religion and Nationhood in the land of Israel in the modern era.

Keywords: Israel, Hebrew language, Israeli language, Yiddish, identities

Chapter 2.

Teaching and Learning Hebrew in the USSR and Contemporary Russia

The paper at hand focuses on teaching Hebrew in the USSR after WWII and in contemporary Russia. My central thesis is: there are several processes which are usually meant under «teaching Hebrew». Different varieties of Hebrew are taught, organizations teaching Hebrew try to reach for different audiences, teachers and their students have various goals: from declaring their national and cultural identity to being able to intercept messages of IDF, from preparation to aliyah to Israel to being able to read the Bible (or the Old Testament, since this situation usually involves Christians) in the original. The paper includes a brief chronological survey of the history of teaching Hebrew; the most important ideological approaches to teaching Hebrew are analyzed, as well as their practical consequences. I also speculate upon perspectives Hebrew as the language of Jewish culture in contemporary Russia.

Keywords: Hebrew, study of the Hebrew language, teaching Hebrew, education, USSR, Russia, Zionism, Jewish culture, Soviet Jewry, Russian Jewry, refuseniks, MSU, ulpanim, JAFI, Nativ.

Chapter 3.

Israeli Culture of Innovative Entrepreneurship: Formation and Modern Model

In recent decades, innovations have become one of the most popular subjects of research in economic science. Essential is the question of how to create an economy based on innovative development at the national level. In search of an answer, scientists explore the role of the state in this process, the role of educational and research structures, the role of industry and business and the specifics of their interaction. It is obvious that culture is an important factor of success in the formation and development of the national economy of innovations. Neglect of it does not allow creating an integrated picture of the innovation economy as a phenomenon. Therefore, in the economic literature there is a tendency of growth of publications on the issues related to the culture of innovation.

Israel is a young state (gained independence in 1948), but the socio-cultural models formed in it are a consequence of a combination of a number of factors, some of which have deep historical and religious roots. In this regard, the factors that influenced the formation of the Israeli culture of innovation include: Judaism, the peculiarities of Jewish history after the destruction of the second Temple (70 AD), Zionism, the settlers' character of the state, the specific geographic location of the country, the specifics of the army service. All of them are discussed in a more detailed way in the first part of the paper.

In its second part modern patterns of Israeli socio-economic culture are discussed. The discussion is based on on the analysis of the following cultural patterns: «Management or Harmony» – the

paradigm of the relationship with the environment; «Individualism or Collectivism»; «Hierarchy or egalitarianism»; «Rules or Relationships»; «Monochronicity or Polychronicity» – the relations with time paradigm; «Private or General» – the logics paradigm.

Based on the analysis, we can say that Israel has a high innovative culture that has provided the country with a favorable ecosystem for the development of new technologies, which in turn has enabled Israel to become one of the world leaders in the knowledge economy of the 21st century. This does not automatically mean that the country will be able to maintain its positions in the long run – culture is not a thing in itself. A number of other factors, including those related to culture, can prevent Israelis from being successful in innovation and beyond. However, all the same, the existence of a stimulating innovation culture is the foundation that will allow the national economy to survive even with significant shocks.

At the same time, it should be noted that, at least as of 2016, Israelis tend to take for granted the type of the culture that they have formed. The educational process practically does not promote the formation of awareness among the young members of society of the specifics of the national culture of innovation. And without awareness it is impossible to follow the path of effective development. It is still too early to talk about the prospect of Israel losing a high innovative culture. However, this may well happen in the long term, if in the near future do not conduct systematic work on its maintenance and development.

Keywords: Israel, innovations, culture, economy.

Chapter 4.

New Sites for Rituals: Miracle Seekers, Burial Sites, and Extra-Institutional Religious Leaders – Israel's Popular Culture

The twenty-first century has seen Jews in Israel increasingly searching for miraculous cures for people lacking good health, a livelihood, or a marriage partner. They discovered a quick solution that does not require great lifestyle changes – pilgrimages to ancient Jewish graves.

Charismatic extra-institutional religion entrepreneurs identified this faith-related excitement and began to supply the believers with solutions that did not demand great changes to their lifestyle. In this article, I will describe this social phenomenon and argue that the religion entrepreneurs amass political power, high social standing, and wealth, by controlling the graves, and nurturing communities of miracle-seeking Jews.

Keywords: Israel, Israeli Jews, religion, religious entrepreneurs, rituals.

Chapter 5.

Intercultural Relations Between Jews and Arabs in the Social Media: How far Can Facebook and Twitter Go?

The current study analyzes whether the online contact of Israeli Jews with Arabs in social media correlates with self-perceived social distance. The study also deals with online contact as a mediator of the impact of Facebook and Twitter use and political views and participation on social distance from Arabs. The research was conducted through an online survey of a representative sample of 458 Israeli Jews who use the social media at least three times a week. Overall, although causation cannot be inferred because of

the correlational design of our study, results suggest that frequency of online contacts may positively affect closeness to Arabs. Facebook and Twitter use did not correlate with social distance either directly or using online contact with Arabs as a mediator. In contrast, the findings show that the impact of political participation on social distance from Arabs was fully mediated by online contact in the social media. The impact of political views on social distance was partially mediated by online contact.

Keywords: social distances; Facebook; Twitter; social media; intergroup contact.

Chapter 6.

Russian Israelis and Religion: What Has Changed arter Twenty Years in Israel

Most former Soviet immigrants who arrived in Israel had a secular or atheistic outlook, with only a small minority leaning toward Orthodox Judaism or Christianity. To understand how 20 years of life in the ethno-religious polity of Israel have influenced their religious beliefs and practices, we conducted a survey of a national sample of post-1990 immigrants. The findings suggest that most immigrants have adopted the signs and symbols of the Jewish lifestyle. They celebrate the major religious holidays in some form, and many are interested in learning more about Jewish culture and history. We interpret these changes mainly as an adaptive response aiming at social inclusion in the Israeli Jewish mainstream rather than actually emerging religiosity. Few immigrants observe the demanding laws of *kashrut* and Shabbat, and even fewer attend synagogues and belong to religious communities. Their expressed attitudes toward state-religion matters reflect their ethno-nationalist stance, which is more typical for ethnic Jews than for partial or non-Jews.

Keywords: ethnicity, immigrants, Jewish identity, religiosity, rituals, Russian Israelis.

Chapter 7.

Beconing Israelis: Integration of Russian-Speaking «Non-Jews» in Jewish Sosiety of Israel

The article describes integration in Israel of approximately 400 thousand immigrants from the FSU, defined in Israel as non-Jews. These immigrants came to Israel under the provisions of the Law of Return, as part of the mass Jewish emigration from the FSU. This article describes their integration into the Jewish-Israeli society and culture and the formation of their identity, through sociological non-formal processes and through the more formal process of *giyyur*: conversion to join the Jewish people and religion.

Keywords: Jewish identity, Israeli identity, integration of immigrants, immigration, FSU Jews, *giyyur*, religion, Russian-speaking non-Jews, Israel.

Chapter 8.

Community Organizations of Baltic States' Natives in Israel: Formation and Peculiarities of Relations with the Countries of Origin

The article is dedicated to the analysis of communal structures of Jews from Baltic states in Israel. The article deals with the key organizations of Jews from Latvia, Lithuania and Estonia, main stages of their formation and problems that they consider as important in relations with Baltic republics. Special emphasis is laid on the importance of dual citizenship, which is an element of manifestation of their dual loyalty towards Israel and the countries of birth.

Keywords: Israel, Baltic States, dual loyalty, Jewish property restitution, dual citizenship.

Chapter 9.

To Live and To Work in Israel: Experiences of Ex-Soviets with Visual Impairments

On these pages the author considers some aspects of experiences of people with visual impairments who immigrated to Israel in 1990s – 2000s from the FSU. Author presents some laws and statistical data regarding the field. Drawing on the field materials – texts of in-depth interviews and results of participant observation – she examines the problems of employments of ex-Soviet immigrants with visual impairments in Israel.

Keywords: *State of Israel, Russia, disability, disabled people, adaptation, employment.*

Chapter 10.

The Phenomenon of the New Barbizon in Israeli Art

The «New Barbizon» is the name of an Israeli art group created in 2011 by five artists: Zoya Cherkassky-Nnadi, Anna Lukashevsky, Olga Kundina, Asya Lukin and Natalia Zourabova. All of them immigrated to Israel from the Former Soviet Union and except for Kundina, abandoned the realist painting. In 2011 the artists joined forces and started painting together from observation outdoors – *en plein air*. This article examines the formation of the «New Barbizon» group in relation to its Soviet and Russian background, as well as to Israeli art. In accordance with Hayden White's literary approach to history, the paper proposes that the group's mutual works create an artistic *tragi satire* of Israeli reality.

Keywords: The «New Barbizon», painting *en-plein-air*, Russian-Israeli art, immigrant generation 1.5, tragisatire.

Наши авторы

Дашевская Лилия

Аспирантка Йельского университета, США.

E-mail: liliadashevski@gmail.com

Лисица Сабина

Академическая школа средств коммуникации и мультимедиа, университет Ариэль, Израиль.

E-mail: sabinal@bezeqint.net

Марьясис Дмитрий

Руководитель отдела изучения Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН, Москва, Россия.

E-mail: dmaryasis@ivran.ru

Носенко-Штейн Елена

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия.

E-mail: nosenko1@gmail.com

Полян Александра

Кандидат филологических наук, доцент ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова, сотрудник ИЯз Российской академии наук, Москва, Россия, Постдок Университета Регенсбург, Германия.

E-mail: Alexandra.polyan@gmail.com

Прашицкая Анна

Доцент кафедры социологии и антропологии, Академический колледж Западной Галилеи, Израиль.

E-mail: ana_prashizky@yahoo.com

Ременник Лариса

Профессор, зав. кафедрой социологии и антропологии, университет Бар-Илан, Израиль.

E-mail: Larissa.Remennick@biu.ac.il

Соболев Денис

Профессор кафедры ивритской и сравнительной литературы Хайфского университета, Израиль.

E-mail: Dsobolev@univ.haifa.ac.il

Фельдман Анат

Старший преподаватель, академический колледж Ахва, Achva.

E-mail: afeldman@achva.ac.il

Хаскин Арье-Лев

Директор отдела общин, движение «Масорти» Израиля, Израиль.

E-mail: arie.haskin@mail.huji.ac.il

Холцман Гитит

Доктор, факультет еврейской мысли, Левински образовательный колледж, Тель-Авив, Израиль.

E-mail: afeldman@achva.ac.il

Цукерман Гилад

Профессор кафедры лингвистики и исчезающих языков. Факультет лингвистики, Школа гуманитарных дисциплин, университет Аделаиды, Австралия.

E-mail: afeldman@achva.ac.il

Якимова Елизавета

Кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Израиля и еврейских общин, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия.

E-mail: yaki-elizaveta@yandex.ru

Our Contributors

Dashevski, Liliya

PhD., Yale University, USA.

E-mail: liliadashevski@gmail.com

Feldman, Anat

Senior Lecturer, Achva Academic College, Israel.

E-mail: afeldman@achva.ac.il

Haskin, Arie-Lev

Director of the Communities' Department, Movement «Masorti», Israel.

E-mail: arie.haskin@mail.huji.ac.il

Holzman, Gitit

Dr., Department of Jewish Thought, Levinsky College of education, Tel Aviv, Israel.

E-mail: afeldman@achva.ac.il

Iakimova, Elizaveta

PhD., research Fellow, Department of Israel and Jewish Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: yaki-elizaveta@yandex.ru

Lissitsa, Sabina

School of Communication, Ariel University, Israel.

E-mail – sabinal@bezeqint.net

Maryasis, Dmitry

Israel and Jewish Communities Studies Department Head, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: dmaryasis@ivran.ru

Nosenko-Stein, Elena

Senior Researcher, Institute of oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: nosenko1@gmail.com

Polyan, Alexandra

PhD., Assistant Professor Institute of Asian and African Studies, Moscow State University; Research Fellow, Institute of Linguistics, Russia, PostDoc Researcher , University of Regensburg, Germany.

E-mail: Alexandra.polyan@gmail.com

Prashizky, Anna

Dr., Senior Lecturer, Department of Sociology and Anthropology, Western Galilee Academic College, Israel.

E-mail: ana_prashizky@yahoo.com

Remennick, Larissa

Professor and Chair of the Department of Sociology and Anthropology, Bar-Ilan University, Israel.

E-mail: Larissa.Remennick@biu.ac.il

Sobolev, Dennis

Prof. Department of Hebrew and Comparative Literature, The University of Haifa, Israel.

E-mail: Dsobolev@univ.haifa.ac.il

Zuckermann, Ghil'ad

Professor, D. Phil. (Oxon.), Chair of Linguistics and Endangered Languages Department of Linguistics, School of Humanities, Faculty of Arts, The University of Adelaide, Adelaide Australia.

E-mail: ghilad.zuckermann@adelaide.edu.au

Научное издание

СОВРЕМЕННЫЙ ИЗРАИЛЬ: ЯЗЫКИ, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА
коллективная монография

Редактор *Н. А. Сидоркина*
Корректор *Н. А. Сидоркина*

Подписано 12.10.2020
Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 24. Уч.-изд. л. 15.
Тираж 500 экз. Зак. № 430.

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: ivran.izd@gmail.com

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5
Тел: 8 (495) 322 38 31

www.t8print.ru