

УДК 396.4
ББК 60.55.325.14

Фартук, философия, фитнес: о женском образовании в хасидской общине

Галина Светлаяровна Зеленина

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

Кандидат исторических наук,
ORCID ID: 0000-0001-9411-4102, доцент,
Учебно-научный центр библеистики и иудаики
Российского государственного гуманитарного университета,
Миусская пл. д. 6, корп. 1, каб. 605, г. Москва, Россия,
125993 ГСП-3, тел.: +7 (495) 250-64-70,
E-mail: galinazelenina@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2018.13

Аннотация: Статья посвящена баалот-тшува («вернувшиеся» в иудаизм женщины) в московской общине хасидского движения Хабад Любавич. Их взгляды на свою жизнь, свою роль в семье и общине и отношение руководства любавического движения к женскому вопросу рассматриваются сквозь призму одной конкретной темы – практики регулярного образования для взрослых. Наряду с традиционными уроками Торы и религиозных практик, за которые ответственны женщины (диетарные законы, чистота семейной жизни), Хабад поощряет лекции по здоровому питанию и семейной психологии или занятия фитнесом, с тем чтобы позволить членам общины чувствовать себя современными людьми, сохраняя при этом традиционные ценности и патриархальную иерархию.

Ключевые слова: *Москва, иудаизм, хасидизм, Хабад, община, женщины, гендер*

Вдохновленный второй волной феминизма, женский поворот в иудаизме и – как следствие – в иудаике принес значительные ре-

Исследование было поддержано Институтом Хадасса-Брандайз в Университете Брандайз, где автор был приглашенным исследователем по программе Helen Hammer Scholar in Residence.

зультаты. Если наука продолжает успешно пересматривать отношение к женщине и роль женщин в иудаизме разных эпох, создавая тем самым «пригодное прошлое» для нынешнего религиозного еврейского феминизма, достижения в области религиозной практики, в первую очередь в США, таковы, что многие уже могут себе позволить машинально пользоваться этими инновациями: гендерно нейтральным языком литургии, альтернативными ритуалами, доступностью для женщин публичных синагогальных ролей, – даже не замечая их революционности и не ассоциируя себя с феминистским движением [Prell 2007, 1–3].

На этом триумфальном фоне еврейских феминисток не могла не удивлять, а то и фрустрировать женская *тшува*, описанная как заметное социальное явление 1970-х – 1990-х гг., но продолжающаяся и поныне. Современные молодые женщины с секулярным или либерально религиозным еврейским бэкграундом¹, «повидав жизнь» (отучившись в колледже, попробовав наркотики, йогу, вегетарианство, похипповав, поувлекавшись кришнаизмом и дзен-буддизмом, поборовшись за левые ценности, в том числе феминистские), неожиданно отказываются от своего образа жизни и приходят в ультраортодоксальные еврейские общины, вступают там в брак и превращаются как раз в таких женщин, с чьей маргинализацией, отчуждением, угнетением борется еврейский феминизм².

И сама эта тшува, и критическая реакция на нее становятся предметом научной [Benor 2012; Rubel 2010] и литературной рефлексии. В частности, в ряде еврейско-американских романов последних десятилетий отражен конфликт родителей и детей по поводу ухода последних в ультраортодоксию; например, мать, секулярная еврейка и феминистка второй волны, не может понять, почему же дочь отказывается от всего, в чем была воспитана, и добровольно переходит в мир, где поведение и вера диктуются мужчинами³.

¹ То есть их родители – прихожане консервативных или реформистских синагог.

² Тшуву полагают ее особенно примечательным явлением, поскольку современные женщины, попадая в ультраортодоксальную общину, не только меняют свой образ жизни, как и мужчины, но и понижают свой статус.

³ Роман Энн Ройфе «Нежная забота» (Lovingkindness, 1987). См. также «Внешний мир» (The Outside World) Товы Мирвис (2004).

Исследования, посвященные таким «вернувшимся» в ультра-ортодоксальный иудаизм женщинам – *баалот-тшува*, подчас несвободны от отголосков этого конфликта: по меньшей мере, между строк читается удивление, возможно, снисхождение к героиням и иногда обвинение в адрес ортодоксального мужского истеблишмента, манипулирующего женщинами. Эмоциональный заряд виден уже в самой постановке исследовательских вопросов: «почему все большее число еврейских женщин отвергают реформированный иудаизм <...> в большей степени ориентированный на женщин, в пользу традиционного?» [Tallen 1997, xi-xii], «что их привлекает в традиции, где законы и обычаи развивались, интерпретировались и насаждались <...> мужчинами?», «почему молодежь, попробовавшая альтернативный образ жизни, повзрослев, сознательно выбирает традиционный?» [Kaufman 1991, 10]⁴. Не замедлила появиться и критика этой пристрастности и подозрительности. Либеральные феминистки, замечает один исследователь [Feldman 2003, 136], не верят заявлениям любовических хасидок о том, что те, несмотря на свое контролируемое и «угнетенное» положение, довольны и счастливы; либералы видят себя рыцарями на белых конях, спасающими беспомощных бедняжек, но те не хотят быть спасенными, поскольку находят свою жизнь привлекательной, а жизнь в либеральном, секулярном обществе – непривлекательной. «И имеем ли мы право полагать, как делают многие либеральные феминистки, что эти бедняжки слишком зашуганы, чтобы мыслить рационально?» [Feldman 2003, 141]. Другой критик тоже осуждает покровительственный подход феминистских исследовательниц, призывая их признать на время «хасидизм нормативным» и не «вопросать, почему у хасидок другие ценности, чем у ассимилированных евреев» [Morris 1995, 173].

Настоящая статья посвящена баалот-тшува, составляющим абсолютное большинство среди местных женщин в московской общине любовических хасидов, или хасидов Хабада⁵. Среди них, в свою оче-

⁴ См. также: Davidman 1991.

⁵ Поскольку число соблюдающих хасидских семей в советское время было крайне невелико и те в основном эмигрировали, когда это стало возможно, взрослых женщин, воспитанных в религиозной среде, в России практически нет, и нынешние *нашей-Хабад* (то есть полноправные женщины в хабадной общине, матери семейств) – это либо баалот-тшува, либо «посланницы» любовического ребе, приехавшие преимущественно из Израиля или США. Мое исследование посвящено первым.

редь, абсолютное большинство родом не из Москвы, а из других регионов России и бывших союзных республик. Очевидно, что гендерный климат на поздне- и постсоветском, особенно нестоличном, пространстве не давал и не дает такого резкого контраста, который описывается в американских исследованиях. Консервативные, патриархальные, андроцентричные ценности и практики ортодоксальной общины не вступают в вопиющее противоречие с либеральными установками пришедших в нее девушек за если не отсутствием, то слабой выраженностью последних. И тем не менее определенное противоречие между пусть медленно, но растущим статусом и ролью женщин в российском обществе и соответствующими изменениями в самосознании женщин как группы, с одной стороны, и положением женщин в ультраортодоксии, с другой, нельзя не заметить. Как Хабад Любавич, самое популистское движение в ультраортодоксальном иудаизме, прилагающее огромные усилия к привлечению непривлеченных, то есть к появлению баалей- и баалот-тшува, решает «женский вопрос»? Что Хабад предлагает женщинам и какими хочет их видеть, что им предписывает и чего от них ожидает помимо традиционных женских добродетелей и обязанностей? Далее я обращусь к одному занятию-трансформеру, превратившемуся из запрещенного в предписанное и поощряемое, – к женскому образованию, к его роли в социализации *нашей-Хабад*, в их самооценке и самоопределении как современных женщин.

Чего нет в «Эшет хайль», гимне добродетельной еврейской женщине (Прит 31:10–31), построенном как перечисление ее достоинств, – так это учености. Говорится лишь, что «уста свои открывает с мудростью, и учение милости на языке ее» (Прит 31:26)⁶, но не о премудростях Торы здесь речь.

Раввинистический иудаизм преимущественно следовал позиции рабби Эльзара, полагавшего, что «каждый, кто обучает свою дочь Торе, учит ее распущенности» (Мишна, Сота, 3:4), а под «заслугой изучения Торы» применительно к женщинам понимал – вслед за Равиной – то, «что она отдает учить Писание и Мишну своих сыновей и дожидается мужа, пока он не придет из дома учения» (Вавилонский Талмуд, Сота, 21а). И хотя каждая эпоха в истории иудаизма может похвастать несколькими учеными женщинами, а феминист-

⁶ Примечательно, что «учение милости» в оригинале в Синодальном переводе превратилось в «краткое наставление».

ски ориентированные исследователи доказывают [Боярин 2012, 326–342], что в талмудическом иудаизме было несколько точек зрения на этот вопрос, в том числе мнение Бен Азая («человек обязан обучать дочь Торе» (Мишна, Сота, 3:4)), которому следовали палестинские амораи, но в итоге возобладали и далее доминировала мизогинистская позиция Вавилонского Талмуда, исключая женщин из заповеди изучения Торы, как и из ряда других⁷.

Но в конце XIX в. в связи с распространением светского образования для девочек ультраортодоксия была вынуждена вступить в конкурентную борьбу и создать собственные женские школы и колледжи, дабы не «потерять дочерей Израилевых». Но цель этого образования даже его энтузиастам виделась весьма парадоксальной. Так, основатель женских колледжей «Бейт Яаков» раввин Авраам Йосеф Вольф определял свою задачу следующим образом: «Если мы сможем убедить наших учениц в том, что цель их учебы в том, чтобы подражать нашим праmaterям, которые не учились, то это будет значить, что мы преуспели в образовании наших дочерей»⁸.

Зеленая улица женскому образованию давалась в те периоды (рубеж XIX–XX вв., 1930-е, 1940–1950-е гг.), когда ультраортодоксальное общество чувствовало угрозу своему существованию [El-Or 1994, 71]. Почувствовав вновь свою силу и стабильность, оно тут же возвратилось к культивированию идеального сообщества ученых мужчин. Однако женское образование, будучи уже заведено, осталось, причем двух типов. Это образование для девочек и девушек (школы и колледжи) и регулярные уроки для женщин, ставшие неотъемлемой частью жизни общины: «когда женщины [информантки из числа гур-

⁷ Что, разумеется, не означает, будто девочки в состоятельных слоях еврейского общества образования не получали – просто оно было другим. О проблеме изучения Торы женщинами в позднеантичной и средневековой галахе см.: Fuchs 2014, 2–30. О религиозности и образовании женщин в идишской культуре раннего Нового времени см.: Weissler 1998. О различных вариантах образования для девочек в разных группах восточноевропейского еврейского общества – от хасидов до маскилов – при сохранении «культурного идеала учения для мужчины, работы для женщин» см.: Нуман 1997, 54–67. О дифференциации традиционного образования по гендерному признаку и секулярном образовании для девочек, а также о круге чтения последних на идише, иврите и европейских языках см.: Parush 2004.

⁸ Цит. по: El-Or 1994, 65. Подробнее о возникновении сети учебных заведений «Бейт Яаков» и развитии женского образования в среде восточноевропейской еврейской ортодоксии в целях борьбы с ассимиляцией см.: Fuchs 2014, 31–62.

ских хасидов] описывают общину, в которой хорошо жить, они всегда упоминают, что там “много уроков для женщин”» [El-Or 1994, 111].

Эти уроки (*шиурим*), которые и будут интересовать нас дальше, подобно образованию для девочек, не подразумевают особенного интеллектуального напряжения или особенной содержательной глубины – в сравнении с уроками для мужчин. Тамар Эль-Ор, исследуя женские практики в израильской общине гурских хасидов, прежде всего, шиурим, приходит к выводу о целенаправленном разделении сущностного и практического знания. Первое остается мужской прерогативой, на которую женщины не должны покушаться. В уроках для женщин все абстрактные темы – теологические, правовые, философские, моральные – сводятся к конкретике и практике. Кроме того, женщины не могут быть авторами знания и мнения, но лишь трансляторами авторитетного мнения мужчины – учителя в колледже, раввина на шиуре, мужа, отца. По сути, все эти уроки, которые женщины слушают из года в год, не что иное, как повторение. Их цель не в приобретении новых знаний, а в том, чтобы не забыть уже полученные и не нарушить закон. Тематически уроки часто связаны с праздниками и таким образом встроены в годовой цикл в качестве еще одного ритуала. Вместо ожидаемой информационной функции уроки, таким образом, выполняют функцию перформативную и социальную: собираясь на урок и слушая преподавателя или преподавательницу, хасидки ощущают свою включенность в историю еврейского народа и связь с ультраортодоксальным сообществом в целом [El-Or 1994, 109].

Мои дальнейшие соображения о женском взрослом образовании в любавической общине, основанные на прескриптивных текстах, на самих уроках и на интервью с нашей-Хабад, в чем-то близки выводам Эль-Ор об «обучении ради невежества» (*education for ignorance*)⁹, но во многом отличаются, что вполне понятно: российская община Хабада, относясь, как и гурская, к хасидизму, в то же время непохожа на другие хасидские дворы в Америке и Израиле в силу как особенностей самого Хабада, так и российской специфики – абсолютного преобладания «вернувшихся» к вере с их секулярным бэкграундом.

Хабад в целом разрешает и одобряет женское образование и, в частности, обучение женщин Торе. Как и в других случаях, в этом

⁹ См. также ее вторую книгу: El-Or 2002.

вопросе ссылаются на мнение последнего, седьмого, любавического ребе Менахема-Мендла Шнеерсона, который, в частности, писал следующее: «Был очень удивлен, прочитав в вашем письме, что “женщинам не нужно заниматься Торой”. Во-первых, это расходится с мнением Торы, а во-вторых, просто нелогично»¹⁰. За этим, очевидно, стоит логика, сходная с описанной Эль-Ор: если предыдущий, шестой, ребе Йосеф-Ицхак, призвавший «женщин и девушек быть в авангарде любой деятельности по укреплению нашей религии и еврейства» [Ленау, Ленау 2007], ощущал свое время как экстремальное, то седьмой ребе распространил и усилил это ощущение, провозгласив эпоху мессианской, а приход Мессии – зависящим от соблюдения заповедей евреями и, соответственно, требующим мобилизации всех ресурсов, в том числе женщин и детей. В самом начале своего правления (1952) ребе создает Союз женщин и девушек Хабада (*Агудат нашей у-внот Хабад*), решив обратиться напрямую к женщинам, чтобы повысить их мотивацию, ответственность, энтузиазм в религиозной жизни, сделать их до какой-то степени субъектами этой жизни, а не только обслуживающим дополнением к исключительно однополуму сообществу хасидов. Затем ребе «призвал» и третью категорию – детей, создав молодежную организацию «Армия Всевышнего» (*Цивос Ашем*) и поощряя многочисленные детские программы.

Женщины, которых таким образом адресно мобилизовали, чувствуют свою нужность, свою групповую миссию и черпают в этом самоуважение. Как отмечает исследовательница, работавшая с любавическими хасидками в Нью-Йорке, «женщины Хабада, представляющиеся, в нашем западном понимании <...> группой подчиненной и ущемленной <...> жертвой мужской гегемонии <...> выполняя свои домашние обязанности и религиозные заповеди, включая посещение уроков, тем самым выполняют указания Ребе и готовят мир к приходу Мессии – так же, как и мужчины в своих областях деятельности и учения. Женщины повышают самооценку и социальный статус в <...> этом совместном движении к общим целям, которых нельзя достичь без того, чтобы каждый гендер выполнял заданную ему роль» [Ben-Yosef 2011, 74].

¹⁰ Цит. по: Ленау, Ленау 2007. Подробнее о легитимации изучения Торы женщинами в сочинениях последнего любавического ребе см.: Fuchs 2014, 133–139.

С какими целями и какого типа обучение потребно девушкам и женщинам, по мнению любавического руководства? «Чтобы правильно руководить своим маленьким королевством [домохозяйством], очень важно, чтобы еврейка постоянно изучала законы, с этим связанные, а не довольствовалась тем, что узнала когда-то от мамы или старшей сестры, – писал седьмой ребе в том же письме. – Помимо прочего, еврейка должна хорошо разбираться в наших святых книгах, чтобы помогать своим детям в учебе» [Ленау, Ленау 2007]. Женское образование, таким образом, не является самоцелью, но имеет служебную функцию: оно нужно для помощи детям и для правильного ведения хозяйства (то есть тоже ради мужа и детей). Для сравнения посмотрим, как видит предназначение своих студентов директор любавического колледжа в Москве: «У нас учатся около ста девушек. Каждая наша ученица – настоящее сокровище, целый мир. Они ведь в скорейшем будущем построят свои семьи, у них родятся дети, внуки, правнуки» [Йосеф 2017]. Это отношение соответствует, с одной стороны, талмудическому пониманию женской учебы как помощи учебе мужа и сыновей, с другой – общепатриархальному, сохранившемуся и в официальном хабадном дискурсе, объективирующему и функциональному представлению о женщине исключительно как о дочери, жене и матери. Очень заметным выражением подобного подхода служит образ супруги последнего ребе – ребецн Хаи-Мушки (Муси) Шнеерсон. Это, безусловно, важная фигура в любавическом пантеоне: ее именем называют колледжи для девушек, в день ее рождения или в день ее свадьбы с ребе нашей-Хабад устраивают праздники, как правило состоящие из уроков и угощения. При этом в «парадных» описаниях о ней сообщается крайне немногое, и это немногое распределяется между двумя семейными ролями женщины, преданной окружающим ее мужчинам: дочь, носившая отцу передачи в тюрьму, жена, которая ждала мужа с фарбрэнгенов до рассвета, предприняла однажды титанические усилия, лишь бы ребе не заметил, что из-за больной ноги она не может ходить и прислуживать ему за субботним столом¹¹, и, наконец,

¹¹ Этот эпизод описывается как подвиг, рассказ о нем попадает в популярную в хасидском фольклоре жанровую категорию историй о самопожертвовании (*месирут-нефеш*): здесь его целью является спокойствие ребе и – опосредованно – благо еврейского народа. Таким образом, это женская «служебная» разновидность *месирут-нефеш*: женщина жертвует собой ради мужа, а уже тот – ради более глобальных целей.

во время конфликта с другой ветвью семьи за библиотеку ребе Йосефа-Ицхака, ее отца, выступила на стороне мужа.

Если девушки получают образование для того, чтобы затем правильно вести хозяйство и воспитывать детей, то зачем нужны регулярные уроки, на которые всю жизнь ходят взрослые женщины, замужние и многодетные матроны?

Важная функция этих уроков – функция социальная. Посещение уроков – одна из основных женских социальных практик в любавической общине. Они могут проводиться отдельно, а могут быть инкорпорированы в программу женских праздников – вместе с угощением, благотворительным компонентом, психологическими играми. В ортодоксальном иудаизме женщина не только не должна учить Тору – она не должна читать Тору публично и не обязана молиться, иными словами, она не обязана посещать синагогу, этот центр общинной жизни. Поэтому если мужчины (а также, по словам некоторых моих информанток, женщины помоложе, с меньшим количеством детей, менее загруженные) регулярно социализируются в синагоге, чрезвычайно занятым¹² и большую часть времени привязанным к дому многодетным женщинам необходимы специальные мероприятия, которые позволяют им чувствовать себя частью общины, а не только семьи.

Сам факт наличия уроков важен для нашей-Хабад. Многие информантки упоминали об этих уроках как о существенной стороне своей жизни. Одна зачитывала мне анонсы уроков в женском чате в WhatsApp, другая рассказывала, как часто их организуют. При этом и та, и другая признались, что сами ходят крайне редко за недостатком времени, но зато иногда смотрят видеоуроки. Третья информантка рассказала, что на уроках многие заняты своими делами, например болтают с подружкой на заднем ряду или общаются в чатах, но всем, в том числе им самим, важен сам факт – что они пришли на урок. Это говорит о социальной функции уроков, возможно, преобладающей над образовательной.

По тематике уроки группируются в курсы, или серии, посвященные чаще всего замужеству и семейной жизни («Куда пойти: на дискотеку или на шидух?», «Брак как путь к совершенству и личност-

¹² Большинство женщин в московской общине работают, как правило, внутри общины, что также, конечно, обеспечивает их социализацию.

ному росту», «Как воспитать в себе женственность?», «Искусство быть женой», «Семейная жизнь: примирение», «Семейная жизнь: сотрудничество»), воспитанию детей, кашруту и, шире, ведению хозяйства («Как обустроить кухню», «Еврейский дом», как бюджетно покупать кошерную еду, как успевать убрать дом к субботе и проч.). Прагматика такого рода уроков ясна: это либо подготовка незамужних девушек (или начинающих жен и матерей) к семейной жизни, либо имеющее мнемоническую функцию повторение или повышение квалификации для остальных. Эль-Ор пишет о том, что ультраортодоксальное женское образование «стремится прагматизировать социальную реальность и подчеркнуть ее материальную сторону», переводит «сложные проблемы в простые действия», а «вопросы этики, веры и справедливости превращает в инструкции по поведению в повседневной жизни» [El-Or 1994, 90]. Здесь стоит добавить, что эта сложно устроенная рутина, требующая соблюдения многочисленных предписаний и ограничений при большом обороте (много детей, обширное хозяйство, гости на субботу и праздники и др.), не просто занимает время и сознание хасидских женщин, которые только об этом преимущественно и думают, и разговаривают, но и является их основной религиозной практикой (вместо учения Торы и молитвы в синагоге). Однако в отличие от нью-йоркских информанток Э. Бен-Йосеф московские хасидки говорят не о том, что это их, женский, способ приблизить приход Мессии, по словам ребе, а о том, что достойно выдерживать всю тяжесть этой рутины, не впадая в депрессию, продолжая хорошо выглядеть, следить за собой и за детьми, – это такое испытание, дающее социальные бонусы: прошедшие его попадают в категорию «девочек-отличниц» общины. И с другой стороны, «прагматизация» и «подчеркивание материальной стороны», о которых пишет Эль-Ор, присущи хабадному дидактическому дискурсу в целом. Например, в «Слове раввина», ежемесячном обращении главного раввина к публике со страниц журнала «Лехаим», Берл Лазар утверждает: «Тора – это свод всех нужных человеку знаний. В ней вы найдете, как жить, как сохранить здоровье, как делать бизнес, как строить семью и воспитывать детей» [Лазар 2015]. В поздравлении с Пуримом он обещает, что «Б-г всегда рядом, что Он всегда поможет и решит любую проблему, если мы будем честно и с радостью служить Ему...» [Лазар 2018a], а в коротком видеоуроке

по недельной главе заявляет: «Больше мы будем соблюдать – больше Б-г решает все наши вопросы» [Лазар 2018б]. Эти обращения и уроки рассчитаны, конечно, на женщин и «внешних» мужчин, не членов хасидского сообщества. Можно предположить, что в рамках мужского образования в ешиве аргументация и акценты другие: знание бескорыстно или длиннее цепочка от чистого знания к его практическому применению, – но это остается за пределами нашего наблюдения.

Женское образование не дает оснований высказываться по наиболее важным вопросам (а возможно, даже задумываться над ними), остающимся прерогативой мужчин: «Что вы скажете детям, если они придут и спросят, Мошиах ли ребе?» – «А ничего, отправлю их к папе. Про Мошиаха пусть папа им объяснит. Это не женское дело, это мужчины должны обсуждать»¹³. Но при этом нельзя сказать, что уроки для женщин ограничиваются семейными, воспитательными и хозяйственными темами. Кроме таких практически ориентированных курсов всегда есть уроки Торы, посвященные недельным главам или избранным темам, например женским образам в Танахе, уроки Тании¹⁴ и «философии хасидизма». Глубину интереса к этим непрактическим темам, степень вовлеченности слушательниц и удовлетворения подачей материала сложно оценить по интервью¹⁵. Как мне представляется, никто из моих информанток (а возможно, и ни одна из женщин в общине) не занимается систематическим изучением этих предметов. И тем не менее даже спорадическое посещение того или иного курса или одинарной лекции или просмотр видеурока приносит определенные дивиденды. Во-первых, у женщины возникает ощущение причастности к если не тайному, то серьезному Знанию (а не только к знанию того, как приготовить кошерные фрикадельки). Некоторые мои информантки с пиететом упоминали «философию хасидизма», хотя и не распространялись о том, что она собой представляет. Во-вторых, нарративная часть этого знания (истории про библейских героев или хасидских цадиков, – точнее

¹³ Интервью с М., 1979 г.р., Россия; зап. в 2017 г., Москва.

¹⁴ Сочинение основателя династии любовических цадиков р. Шнеура-Залмана из Ляд, центральная книга в учении Хабада.

¹⁵ Лишь одна информантка, у которой в юности были высокие запросы на образование, отметила, что горько разочаровалась в образовании, доступном девушкам (интервью с Ц., 1978 г.р., Украина; зап. в 2017 г., Москва).

дидактическое ядро этих историй) успешно прагматизируется, утилизирована в повседневной жизни. Например, одна информантка рассказывает, что у нашей-Хабад принято на все вопросы отвечать «слава Богу» и оценивать все оптимистично, потому что есть такая майса: если человек говорит, что у него все хорошо, Бог думает: бедный, он и не знает, что значит хорошо; пожалуй, покажу ему, что значит действительно хорошо, – и осыпает его своими милостями. А другой человек говорит, что у него все плохо, и Бог думает: ах, он не знает, что значит на самом деле плохо, покажу-ка ему, – и осыпает его бедами¹⁶. Контекста, автора и героев этой истории информантка не помнит, но использует ее как руководство к действию. В-третьих, приобщение к этому знанию, даже в незначительном объеме, дает приобщение к универсальному любовическому и, шире, еврейскому религиозному дискурсу, способность понимать и говорить на этом языке – и дома, и в гостях, и за границей. Очень загруженная на работе информантка говорит, что, несмотря на занятость, всегда смотрит какой-нибудь видеоурок, чтобы было что рассказать детям в шаббат. Она же рассказывает о своем опыте посещения Америки и подытоживает: в любом религиозном еврейском доме в мире в субботу будет обсуждаться та же недельная глава¹⁷. Непрактическое знание вроде комментариев на недельную главу, таким образом, тоже прагматизируется в качестве своего рода валюты или *lingva franca*, превращающей женщину в «свою» в хабадной и вообще ортодоксальной еврейской среде, подобно знанию ритуалов и благословений.

Специфика женских уроков в Хабаде, которая отличает их от женских уроков в изученной Эль-Ор среде гурских хасидов, это широкое внедрение секулярных аранжировок традиционных тем (например, брак может обсуждаться одновременно в категориях традиционной этики и семейной психологии) и просто секулярных тем. Наиболее давней и прочной популярностью пользуется психология (с темами уроков: «Анатомия женской психологии», «Куда деваться от своего гнева», «Тренинг по успешному общению» и проч.), также вошли в обращение темы фитнеса и здорового питания. Нашей-Хабад ходят в тренажерный зал, покупают «Омегу» и другие биологически активные добавки, готовят на шаббат легкий салат из рук-

¹⁶ Интервью с Ф., 1988 г.р., Украина; зап. в 2017 г., Москва.

¹⁷ Интервью с Н., 1975 г.р., Украина; зап. в 2017 г., Москва.

колы и слушают лекции по здоровому питанию. Увлечение здоровым образом жизни представляется частью более общей тенденции – идти в ногу со временем, чувствовать себя современными женщинами. Одна информантка с удовлетворением констатирует: «это вам не Меа Шеарим, у нас все нормальные, современные люди»; другая рассказывает, как учит сына опрятно и модно одеваться, апеллируя к портрету ребе: «ребе всегда был одет как бизнесмен»; третья рассказывает, что совмещать соблюдение (а также многодетность и большое хозяйство) со следованием моде в одежде («маникюр и парик до попы») и в досуговых практиках («селфи на фоне Эйфелевой башни») – особая доблесть у баалот-тшува. Яркий маникюр и юбка минимально допустимой длины расцениваются не как балансирование на грани греха, а как умение быть одновременно современным человеком и соблюдающим евреем.

Эта тенденция свойственна не только женщинам. Любавические раввины не чураются новейших технологий – наоборот, отстаивают их полезность, например для еврейского образования [Лория 2018], гордятся «стильным и современным» дизайном своих общинных центров [Нересов 2017] и, наконец, сами катаются на коньках и велосипеде (и сообщают об этом в соцсетях¹⁸) и держат планку¹⁹.

Эти практики и в целом эта ориентация на современность представляется совершенно логичным продолжением инклюзивного подхода Хабада к различным «внешним» явлениям. В отличие от других хасидских дворов Хабад не демонизировал и не отказывался от радио или телевидения, а стремился обратить их себе на пользу. Такой же подход демонстрировался в отношении многого другого – от поп-культуры до нееврейских политиков. Та же функция у мани-

¹⁸ См., к примеру, фотографии со страницы в Facebook президента ФЕОР Александра Бороды: https://scontent-frx5-1.xx.fbcdn.net/v/t1.0-9/26904140_738561669683413_5466316169507333945_n.jpg?_nc_cat=0&oh=b4a3d3deae0bab6171b4c1e089810f5&oe=5B9DFE54; https://scontent-frx5-1.xx.fbcdn.net/v/t1.0-9/33943515_819120048294241_2042160982498738176_n.jpg?_nc_cat=0&oh=2e44b3bef88a1593216577ef57c853ba&oe=5B5385E (последнее посещение: 30.06.2018).

¹⁹ О президенте Федерации еврейских общин России раввине Александре Бороде рассказывает в Facebook другой московский любавический раввин: «Говорили [с женой] что-то про фитнес. Заходит Александр Моисеевич. – «А, занимаешься, это хорошо. Пошли ко мне в кабинет». Пошли. – «Ну, давай планку стоять, кто больше»» (<https://www.facebook.com/zvi.bichman/posts/10211747347948266>; последнее посещение: 30.06.2018).

кюра и велосипеда, занятий фитнесом и лекций по здоровому питанию: разрешая и поощряя эти модные секулярные практики, Хабад хочет поставить их на службу себе, как и радио и интернет, а не бороться с ними и не растерять своих хасидов и хасидок, желающих быть современными мужчинами и женщинами. Это возвращает нас к теме конкуренции ультраортодоксии с секулярным миром, из-за которой и пошло образование для девочек и женщин: перед угрозой «первой модерности», чтобы не потерять дочерей Израилевых в конце XIX в., ультраортодоксии пришлось открыть женские школы и колледжи; чтобы не рисковать этим в начале XXI в., а точнее – чтобы с нуля привлечь новых дочерей и обеспечить им самоощущение современных женщин при сохранении традиционных ценностей, соответствуя тем самым идеалу новой консервативной российской модерности²⁰, российская любавическая община организует тренажерный зал и уроки о БАДах.

Литература и источники

- Боярин 2012 – *Боярин Д.* Израиль по плоти. О сексе в талмудической культуре. М., 2012.
- Йосеф 2017 – *Йосеф И.* Авраам Беккерман: «Каждая ученица – настоящее сокровище, целый мир» // Москва-Ерушалаим. 2017. № 6 (<http://www.moscow-jerusalem.ru/intervyu/avraam-bekkeran-kazhdaya-nasha-uchenica-nastoyashheesokrovishhe-celyj-mir/>).
- Лазар 2015 – *Лазар Б.* Все ответы – в Торе // Лехаим. 2015. № 8 (<http://old.lechaim.ru/5523>).
- Лазар 2018а – Раввин Берл Лазар поздравил еврейскую общину с Пуримом. 28.02.2018 (<https://mjcc.ru/news/ravvin-berl-lazar-pozdravil-evreyskuyu-obshhinu-s-purimom-2/>).
- Лазар 2018б – Недельная глава с раввином Лазаром. Недельная глава Шлах (<https://youtu.be/1YrORU7AwjE>).
- Ленау, Ленау 2007 – *Ленау Д., Ленау М.* Женщины ХАБАДа // Moshiach.ru. 08.07.2007 (https://www.moshiach.ru/family/jewish_woman/chabad_women.html).

²⁰ Рассмотрение диалектики традиции и модернизации в современном российском Хабаде выходит за рамки данной статьи, но следует отметить, что при всем многообразии подходов к понятию modernity и представлений о его хронологической гибкости я здесь отталкиваюсь от концепции Ульриха Бека о первой и второй модерности [Beck 2000] и теории Гёрана Терборна о «переплетенных модерностях» [Therborn 2003].

- Лория 2018 – *Лория Е.* «Человек, который однажды побывал в Освенциме, думает по-другому»: главный раввин России Берл Лазар – о Холокосте, скандале в МГУ и вере в современные технологии // Известия. 29.01.2018 (<https://iz.ru/700800/elena-lorria/chelovek-kotoryi-odnazhdy-pobyval-v-osventcime-dumaet-po-drugomu>).
- Нерсесов 2017 – *Нерсесов А.* Раввин Александр Борода: «Цель создания ФЕОР – дистанцировать еврейскую общину от политических интриг» // Москва-Ерушалаим. 2017. № 10 (<http://www.moscow-jerusalem.ru/intervyu/ravvin-aleksandr-boroda-cel-sozdaniya-feor-distancirovat-evrejskuyu-obshhinu-ot-politicheskix-intrig/>).
- Beck 2000 – *Beck U.* The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity // *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51. № 1. P. 79–105.
- Benor 2012 – *Benor S.* Becoming Frum: how Newcomers Learn the Language and Culture of Orthodox Judaism. New Brunswick; New Jersey; London, 2012.
- Ben-Yosef 2011 – *Ben-Yosef E.* Literacy and Power: The *Shiyour* as a Site of Subordination and Empowerment for Chabad Women // *Journal of Feminist Studies in Religion*. 2011. Vol. 27. № 1. P. 53–74.
- Davidman 1991 – *Davidman L.* Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism. Berkeley, 1991.
- El-Or 1994 – *El-Or T.* Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and Their World. Boulder; CO; London, 1994.
- El-Or 2002 – *El-Or T.* Next Year I Will Know More: Literacy and Identity among Young Orthodox Women. Detroit (MI), 2002.
- Feldman 2003 – *Feldman J.* Lubavitchers as Citizens: a Paradox of Liberal Democracy. Ithaca-Londres, 2003.
- Fuchs 2014 – *Fuchs I.* Jewish Women's Torah Study: Orthodox Religious Education and Modernity. London; New York, 2014.
- Hyman 1997 – *Hyman P.* Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women. Seattle; London, 1997.
- Kaufman 1991 – *Kaufman D. R.* Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women. New Brunswick (N.J.), 1991.
- Morris 1995 – *Morris B.* Agents or Victims of Religious Ideology? Approaches to Locating Hasidic Women in Feminist Studies // *New World Hasidism: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America* / Ed. by J. S. Belcove-Shalin. Albany, 1995.
- Parush 2004 – *Parush I.* Reading Jewish Women: Marginality and Modernization in Nineteenth-century Eastern European Jewish Society. Waltham (MA), 2004.
- Prell 2007 – *Prell R.-E.* Introduction: Feminism and the Remaking of American Judaism // *Women Remaking American Judaism* / Ed. by R.-E. Prell. Detroit (MI), 2007. P. 1–26.
- Rubel 2010 – *Rubel N.* Doubting the Devout: the Ultra-Orthodox in the Jewish American Imagination. New York, 2010.

- Tallen 1997 – *Tallen L.E.* A Return and a Beginning: Baalot Teshuvah within Lubavitch Chasidism. Ph.D. Dissertation. University of California, Los Angeles, 1997.
- Therborn 2003 – *Therborn G.* Entangled Modernities // *European Journal of Social Theory*. 2003. Vol. 6. № 3. P. 293–305.
- Weissler 1998 – *Weissler Ch.* Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women. Boston, 1998.

Family, Philosophy, Fitness: On Female Education in a Chassidic Community

Galina Zelenina

(Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

Ph.D. in history, ORCID ID: 0000-0001-9411-4102, Associate Professor,
Academic and Research Centre for Biblical and Jewish Studies,
Russian State University for the Humanities, 6 Miuskaya sq. bld. 1, office 605,
125993 GSP-3 Moscow, Russia, tel.: +7 (495) 250-64-70, E-mail: galinazelenina@gmail.com

Summary: This paper is about baalot-teshuvah (women who “returned” to Orthodox Judaism) in Chabad Lubavitch community in Moscow. It explores their self-image and Lubavitch leadership’s approach to women’s question through the lens of one specific aspect of their lives – adult women’s regular education. Along with traditional lessons on the Torah and female religious duties Chabad encourages lessons on healthy diet and family psychology and fitness classes in order to support the women’s negotiating with modernity while retaining traditional values and patriarchal power hierarchy.

Keywords: Moscow, Judaism, Hasidism, Habad, community, women, gender

References:

- Boyarin D.* Izrail po ploti. O sekse v talmudicheskoi kulture. Moscow, 2012.
- Beck U.* The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity // *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51. No. 1. P. 79–105.
- Benor S.* Becoming Frum: how Newcomers Learn the Language and Culture of Orthodox Judaism. New Brunswick; New Jersey; London, 2012.
- Ben-Yosef E.* Literacy and Power: The *Shiyour* as a Site of Subordination and Empowerment for Chabad Women // *Journal of Feminist Studies in Religion*. 2011. Vol. 27. No. 1. P. 53–74.

- Davidman L.* Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism. Berkeley, 1991.
- El-Or T.* Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and Their World. Boulder; CO; London, 1994.
- El-Or T.* Next Year I Will Know More: Literacy and Identity among Young Orthodox Women. Detroit (MI), 2002.
- Feldman J.* Lubavitchers as Citizens: a Paradox of Liberal Democracy. Ithaca-Londres, 2003.
- Fuchs I.* Jewish Women's Torah Study: Orthodox Religious Education and Modernity. London; New York, 2014.
- Hyman P.* Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women. Seattle; London, 1997.
- Kaufman D.R.* Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women. New Brunswick (N.J.), 1991.
- Morris B.* Agents or Victims of Religious Ideology? Approaches to Locating Hasidic Women in Feminist Studies // *New World Hasidism: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America* / Ed. by J. S. Belcove-Shalin. Albany, 1995.
- Parush I.* Reading Jewish Women: Marginality and Modernization in Nineteenth-century Eastern European Jewish Society. Waltham (MA), 2004.
- Prell R.-E.* Introduction: Feminism and the Remaking of American Judaism // *Women Remaking American Judaism* / Ed. by R.-E. Prell. Detroit (MI), 2007. P. 1–26.
- Rubel N.* Doubting the Devout: the Ultra-Orthodox in the Jewish American Imagination. New York, 2010.
- Therborn G.* Entangled Modernities // *European Journal of Social Theory*. 2003. Vol. 6. No. 3. P. 293–305.
- Weissler Ch.* Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women. Boston, 1998.