

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ЕВРЕЙСКОМ МИРЕ

Коллективная монография

МОСКВА
ИВ РАН
2020

ББК 60.52 (5Изр)

Р 68

Ответственный редактор

к. и. н. Л. Р. Хлебникова

Редакторы-составители

к. э. н. Д. А. Марьясис, к. и. н. Л. Р. Хлебникова

Рецензенты

д. и. н. А. Б. Ковельман (*ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова*)

к. и. н. Г. С. Зеленина (*Центр библеистики и иудаики РГГУ*)

Утверждено к печати

Редакционно-издательским советом

Института востоковедения РАН

Р 68 **Роль** женщины в еврейском мире: (Коллективная монография) / Отв. ред. Л. Р. Хлебникова; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2020. – 338 с.; ил.

ISBN 978-5-907384-11-8

Коллективная монография «Роль женщины в еврейском мире» стала продолжением начатой научной дискуссии прошедшей в декабре 2019 г. в рамках организованной Институтом востоковедения РАН и Российским еврейским конгрессом, Женской лигой РЕК в партнерстве с посольством Государства Израиль в Москве и Еврейским агентством для Израиля (Сохнут) международной научной конференции «Роль женщины в Еврейском мире: от пророчицы Деборы до Ады Йонат», в которой приняли участие российские и израильские эксперты. В российской науке гендерная проблематика уже находит отражение в работах многочисленных исследователей. Все же комплексного исследования, охватывающего разные периоды еврейской истории, сделано не было. Наша коллективная монография призвана заполнить существующую нишу в российском израилеведении, а также стать толчком для дальнейшего изучения поднятых в ней тем. Первая часть книги посвящена роли женщины в еврейской истории, иудаизме и традиции. Вторая её часть посвящена статусу, положению и роли еврейской женщины в современном Израиле. Наконец, в третьей части нашей книги представлены две работы по гендерным проблемам «русской улицы» в Израиле. Существенно, что в монографии, помимо российских исследователей, приняли участие четыре израильских автора.

На обложке: коллаж Л. С. Кудрявцевой

© Коллектив авторов, 2020

© ФГБУН ИВРАН, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
ЧАСТЬ I: РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ, ТРАДИЦИИ И ИУДАИЗМЕ	15
Глава 1. Женщина в еврейской традиции (А. Е. Локшин).....	15
Глава 2. «Она, как купеческие корабли»: от социокультурного контекста к символической интерпретации образа доблестной жены (притчей 31:10-31) (Н. М. Киреева)	42
Глава 3. Нормы и аномалии: к вопросу о еврейской женской преступности в Российской империи первой половины XIX века (О. Ю. Минкина).....	68
ЧАСТЬ II: РОЛЬ И СТАТУС ЕВРЕЙСКОЙ ЖЕНЩИНЫ В ИЗРАИЛЕ. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	88
Глава 4. Роль женщин в политической и общественной жизни Израиля (Т. А. Карасова, Т. В. Носенко).....	88
Глава 5. Женские правозащитные и миротворческие движения в Израиле: история и современность (К. И. Светлова)	112
Глава 6. To be or not to be a combatant? Feminism and gendered considerations in the Israel Defense Forces (А. Харель-Шалев).....	133
Глава 7. Роль женщин в израильской экономике (Д. А. Марьясис).....	155
Глава 8. «Гендерный аспект» израильской политики международного сотрудничества в области развития: политическое наследие Голды Меир (Е. Ю. Усова)	176

Глава 9. Female visibility in the public space of an Israeli "Masorti" / Conservative congregation (Э. Либель-Хасс)	206
Глава 10. Ортодоксальный еврейский феминизм в Израиле (Л. Р. Хлебникова)	222
Глава 11. Expressing dissent, leading the change: visual activism of Israeli-Ethiopian women artists (Т. Декель)	253
ЧАСТЬ III: ЖЕНСКИЙ ГОЛОС «РУССКОЙ УЛИЦЫ»	
В ИЗРАИЛЕ	280
Глава 12. Стратегии развития культуры родительства и материнства в русскоговорящих семьях в Израиле (поколенческий срез) (Л. В. Дерябкина)	280
Глава 13. «Русские женщины без чувства юмора» в Фейсбуке: женский голос полуторного поколения русскоязычных в Израиле (Е. А. Якимова)	300
The Role of a Woman in Jewish World. The book overview Об авторах.....	332
About the authors	335

ВВЕДЕНИЕ

Коллективная монография «Роль женщины в еврейском мире» стала продолжением научной дискуссии, прошедшей в декабре 2019 г. в рамках организованной Институтом востоковедения РАН, Российским еврейским конгрессом, Женской лигой РЕК в партнерстве с посольством Государства Израиль в Москве и Еврейским агентством для Израиля (Сохнут) международной научной конференции «Роль женщины в Еврейском мире: от пророчицы Деборы до Ады Йонат», в которой приняли участие российские и израильские эксперты. Основной нашей целью было создать пространство для диалога между экспертами из разных дисциплин для рассмотрения динамики изменения отношения к женщине со времен древнего Израиля до наших дней. Специальным гостем мероприятия стала признанная во всем мире израильская писательница Орли Кастель-Блум. Данная книга стала своеобразным продолжением обсуждения вопросов и идей, о которых мы начали говорить на этом мероприятии.

В российской науке гендерная проблематика уже находит отражение в работах многочисленных исследователей (например, Н. Л. Пушкарева и др.). Кроме этого, можно увидеть возрастающий интерес к изучению роли женщины на современном Востоке и даже возникновение отдельных научных школ и направлений (например, гендерные исследования в Высшей школе экономики; Центр гендерных

исследований Института этнологии и антропологии РАН; Группа гендерных исследований Института Африки РАН и др.). Не менее важный вклад в исследования гендерной проблематики в еврейской истории и традиции вносят сотрудники Центра библеистики и иудаики РГГУ, в особенности Галина Зеленина. Все же комплексного исследования, охватывающего разные периоды еврейской истории, проведено не было. Наша коллективная монография призвана заполнить существующую нишу в российском израилеведении, а также стать толчком для дальнейшего изучения поднятых в ней тем.

Первая часть книги посвящена роли женщины в еврейской истории, иудаизме и традиции. Ее открывает исследование известного российского историка **А. Е. Локшина** (ИВ РАН), в котором он представляет определенные женские образы, как они даны в Библии и Талмуде, у еврейских средневековых религиозных мыслителей, классиков еврейской литературы на идише в России, описаны в работах русско-еврейских историков, исследованиях главным образом зарубежных авторов, в мемуарах женщин, первых воспоминаниях еврейской женщины в Новое время о еврейском быте и настроениях женщин той эпохи. Все вместе они позволяют лучше и полнее преодолеть стереотипы и представления о гендерных ролях женщин и мужчин в еврейской истории и культуре. Как верно отмечает А. Е. Локшин, исследования в области еврейской гендерной истории в России, как и в отечественной иудаике, только начинаются. И задача состоит в том, чтобы сделать женщин видимыми, а не незаслуженно отодвигаемыми на задний план другой «половиной человечества», а также наглядно показать вклад женщин в еврейскую цивилизацию.

В свою очередь, глава **Н. М. Киреевой** (РГГУ) посвящена анализу гимна, завершающего библейскую книгу Притчей (Притча 31:1–31). Она рассматривает связь образа доблестной

жены с персонажами первых девяти глав книги и подробно анализирует занятия и обязанности доблестной жены, свидетельствующие о нетипичной активности героини гимна, преодолевающей границы традиционного для культуры иудаизма распределения гендерных ролей, и появлении новых форм репрезентации женского в Иудее персидского периода. Н. М. Киреева исследует роль метафоры «доблестной жены» в формировании нового отношения к женской активности, делая вывод о появлении новой модели семьи, в которой жена обеспечивает семью, а муж может заниматься изучением Торы.

Закрывает первую часть книги исследование **О. Ю. Минкиной**, в котором автор фокусируется на анализе еврейской женской преступности в Российской империи первой половины XIX в. Репрезентация преступлений евреек в следственном нарративе, по мнению О. Ю. Минкиной, не была свободна ни от гендерных, ни от этнических клише. Поскольку рассмотренные следственные дела чаще всего начинались с доноса или жалобы потерпевшего, авторы доносов и жалоб – как евреи, так и неевреи – стремились представить в создававшихся ими текстах образ порочной и жестокой еврейской женщины, способной использовать в своих преступных целях и общинную власть, и подкупленных чиновников. Тем не менее можно попытаться разглядеть в материалах уголовных процессов выражение взглядов и ценностей самих еврейских женщин, что и было сделано в этой главе.

Вторая часть книги, посвященная статусу, положению и роли еврейской женщины в современном Израиле, открывается главой двух известных российских исследовательниц Израиля из Института востоковедения РАН – **Т. А. Карасовой** и **Т. В. Носенко**, в которой они рассматривают участие женщин в социально-политической жизни изучаемой страны. Как показано в этой главе, на протяжении недолгой истории Израиля женщины оставались недопредставлен-

ными в высших органах государственной власти, на министерских постах, в партийных организациях. Хотя с начала создания государства женщины играли заметную роль в общественной жизни страны, в политике их роль стала возрастать только в XXI веке. Идеи женской эмансипации и феминизма размывают традиционные представления о социальном предназначении женщины исключительно как хранительницы семейного очага, которые характерны и для еврейского, и для арабского сегментов израильского общества. Т. А. Карасова и Т. В. Носенко отмечают: если в общественной жизни активность израильских женщин сопоставима с наиболее развитыми демократиями мира, то процесс расширения их участия в политике идет медленно. По их мнению, такая ситуация – следствие двух основных причин. Во-первых, в Израиле, где многие десятилетия приоритетными являются проблемы обеспечения безопасности, большим доверием в обществе пользуются политики-мужчины. Во-вторых, влиятельные позиции еврейской религиозной ортодоксии в системе государственной власти остаются важным фактором, тормозящим и даже блокирующим участие женщин в политике.

Продолжая тему влияния женщин на политические процессы в Израиле, **К. И. Светлова** (Междисциплинарный центр в Герцлии) ретроспективно рассматривает историю и современное состояние женских миротворческих и правозащитных движений, которые начинают возникать в 1980-х гг. (в частности, «Женщины в черном», «Четыре матери», «Женщины за мир»). В данной главе исследованы события, которые спровоцировали появление и рост популярности этих движений, а также проанализирована их роль в вопросах безопасности государства.

В главе, посвященной феминизму и гендерным вопросам в израильской армии, **Айлет Харель-Шалев** (Университет имени Бен-Гуриона) подробно рассматривает процесс вклю-

чения женщин в качестве солдат в Армию обороны Израиля (АОИ), а также проводит анализ основных сложностей и проблем, связанных с постепенным открытием равных возможностей для женщин в вопросе участия в боевых подразделениях. С 1948 г. в Израиле действует призыв женщин в армию, при этом все еще существует отставание от других стран в вопросах равенства, поскольку женщинам не разрешено служить во всех боевых частях и занимать определенные военные посты. В настоящее время женщины на боевых позициях остаются скорее исключением, чем правилом, хотя их число растет, как пишет Айелет Харель-Шалев.

Российский востоковед-экономист **Д. А. Марьясис** (ИВ РАН) свою главу посвятил вопросам, касающимся участия женщин в экономике Израиля, особенно в той ее части, которую принято называть сферой высоких технологий, так как, по его мнению, именно этот сегмент национального хозяйства на современном этапе определяет экономическое развитие страны. На русском языке эта тема практически не разработана, тогда как внутри Израиля она активно обсуждается. Данная глава – попытка дать общее представление о заявленной проблематике. Автор отмечает, что в рамках этой работы он не рассматривал проблемы арабских женщин на израильском рынке труда, так как их включение в главу потребует дополнительного анализа участия в экономической жизни Израиля арабской общины в принципе, что невозможно в рамках одной небольшой работы.

Д. А. Марьясис отмечает, что вряд ли сегодня проблему гендерного неравенства следует считать одной из наиболее серьезных проблем израильской экономики. Вместе с тем недооценивать ее тоже не следует. Израиль заинтересован в повышении предложения высококвалифицированных кадров, а также в диверсификации собственного сектора высоких технологий. Именно более активное участие женщин в этой области национального хозяйства позволит решить

обе задачи. Но для этого необходимо целенаправленно устранять те барьеры, которые сегодня мешают израильтянкам полноценно работать в сфере высоких технологий.

Е. Ю. Усова (ИВ РАН) анализирует процесс становления и развития гендерного аспекта израильской политики сотрудничества в области развития, и прежде всего деятельности Международного учебного центра «Кармель», созданного в 1961 г. по личной инициативе Голды Меир, занимавшей в то время пост министра иностранных дел Израиля, для обучения женщин из стран «третьего мира» с целью повышения их роли в руководстве процессами экономического и социального развития. Благодаря Г. Меир Израиль стал первой страной, внедрившей принципы гендерного равенства и расширения прав и возможностей женщин в теорию и практику политики развития.

Как пишет Е. Ю. Усова, Центр «Кармель» значительно расширил масштабы и диапазон своей деятельности в области реализации современных стратегий развития и повышения роли женщин в экономике, политике и обществе. Особое место в его деятельности занимает развитие израильско-палестинского диалога и сотрудничества, в которое вовлекаются прежде всего женщины, с целью преодоления барьеров и стереотипов, достижения взаимопонимания, доверия, формирования социальной инфраструктуры будущих мирных и добрососедских отношений между народами.

В главе, написанной **Эйнат Либель-Хасс** (Университет имени Бар-Илана), исследуются проблемы формирования «традиционалистской» или «консервативной» еврейской общины в Израиле, в особенности в отношении ритуальных практик, которыми на протяжении долгой истории занимались только мужчины. Акцент делается на отношении к женщине, исполняющей эти ритуалы, через разнообразные интерпретации «традиции», которые предлагают прихожане. С этой точки зрения особенно интересна по-

пытка гармонизировать их восприятие «вечной еврейской традиции» с идеологией гендерного равенства, которую они усвоили в своей стране происхождения – США. Работа основана на этнографических полевых исследованиях – различных интервью с прихожанами и участниками религиозных служб и ритуалов. Э. Либель-Хасс отмечает, что в Израиле нет разделения между религией и государством, а признание равенства консервативного иудаизма оспаривается Главным раввином, состоящим из ультраортодоксальных раввинов.

Глава **Л. Р. Хлебниковой** (МГУ имени М. В. Ломоносова, ИВ РАН) вводит в дискурс о статусе и правах ортодоксальных еврейских женщин в Израиле. В последние годы растет внимание и интерес к необходимости увеличения представительства и видимости религиозных еврейских женщин как в политике, так и в общественной жизни. На израильской политической сцене репрезентативность ортодоксальных и ультраортодоксальных еврейских женщин слаба. Правда, в последнее время происходят медленные, но последовательные изменения (например, создание женской политической партии и движения среди харедим).

Однако в вопросах брака, развода и личного, а также религиозного статуса прогресс встречается с серьезными трудностями. В своей главе Л. Р. Хлебникова фокусируется на основных вопросах, с которыми сталкиваются религиозные еврейские женщины, в том числе на проблеме получения гета и появлении агунот, борьбе за укрепление их религиозного представительства и лидерства, а также на анализе деятельности ключевых ортодоксальных еврейских феминистских организаций – таких, как Колек и Центр женского правосудия.

Роли молодых еврейских женщин-художниц эфиопского происхождения, живущих в современном Израиле, посвящено исследование **Таль Декель** (Тель-Авивский университет). Талантливые художницы Эльза Тегеньи, Эден Деста, Эден

Йильма, Рина Ингидо, Нирита Такеле и Рэйчел Анио через свои произведения искусства выражают несогласие с окружающей их действительностью, являясь при этом и активистками, отражающими свою политическую позицию посредством визуальной коммуникации. Как полагает Таль Декель, их гендерное положение как женщин позволяет им раскрыться в качестве представительниц авангарда, а их идентичность как темнокожих израильтянок – открыто критиковать расизм и дискриминацию, с которыми израильская эфиопская община сталкивается в настоящее время.

Наконец, в третьей части книги представлены две работы по гендерным проблемам «русской улицы» в Израиле. В своем исследовании **Л. В. Дерябкина** указывает на то, что социокультурное восприятие материнства как неизменно-го долга женщины для повышения рождаемости в рамках конкретного государства меняется под влиянием гендерных исследований и социальных наук. В Израиле материнство наделяется особым смыслом как с религиозных позиций, так и с точки зрения вовлеченности страны в арабо-израильский конфликт, где сохранение еврейского большинства является важнейшей задачей для развития страны. В русскоговорящем сообществе, которое за последние 30 лет стало одним из важных компонентов израильского общества, существует проблема «социокультурного разрыва поколений», что приводит к коммутативным трудностям в семьях, как пишет Л. В. Дерябкина. В этой главе она показывает, как через семейные сети в условиях глобализации, когда происходит переосмысление и изменение традиционных гендерных ролей в сообществе под влиянием опыта репатриации, происходят процессы трансформации модели воспитания детей и переоценки ценностей, включающие в себя несколько культурных гибридов.

Е. А. Якимова (ИВ РАН) выделяет новые тенденции, свойственные «полуторному поколению» «русских» в Израиле,

которое все активнее заявляет о себе. Одним из свидетельств является возникновение различных объединений. В их числе группы в Facebook «Поколение 1.5», «Родители сабр» и «Мы здесь», организация «Fishka». Среди основных задач, которые их участники определяют для себя, значатся: обеспечение достойных условий жизни для родителей, включая социальные выплаты из стран исхода, воспитание детей, рожденных в Израиле, но имеющих «русские» корни, а также борьба с дискриминацией и поиск собственной идентичности, места в неоднородной структуре израильского общества. Особую нишу среди названных объединений занимает группа «Русские женщины без чувства юмора и их друзья», созданная в Facebook в 2014 г. Л. Росовски, которая сама репатрировалась вместе с родителями в начале 1990-х гг. Как пишет Е. А. Якимова, уникальность этой площадки состоит в том, что она не только дает возможность обсуждения всего названного спектра тем, волнующих представителей поколения 1.5, но и позволяет путем свободной публикации историй участников обсудить и переосмыслить опыт алии, пережитый в детском и подростковом возрасте. В главе затрагивается важная с точки зрения израильской культуры категория юмора, который рассматривается в контексте борьбы со стереотипами в отношении «русских» в современном Израиле.

Монография в первую очередь ориентирована на уже состоявшихся экспертов, а также на начинающих свой научный путь ученых и студентов, изучающих историю, экономику, политику и гендерные проблемы Государства Израиль. Вместе с тем, на наш взгляд, она может быть полезна всем, кто интересуется рассмотренной в ней проблематикой или еврейской (израильской) историей.

Мы благодарны за содействие в создании данной монографии Посольству государства Израиль в Москве, Российскому еврейскому конгрессу (в частности, Женской Лиге РЕК), Еврейскому агентству для Израила (Сохнут).

Особую благодарность выражаем всем, кто принял непосредственное участие в подготовке и издании этой книги и «вдохнул в нее жизнь».

Л. Р. Хлебникова, Д. А. Марьясис

Часть I

**Роль женщины в еврейской истории,
традиции и иудаизме**

Глава 1

А. Е. Локшин / Alexandre E. Lokshin
ИВ РАН

ЖЕНЩИНА В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

**Женщина в Библии, Талмуде
и в исследовательской литературе**

Древнееврейская литература проводила четкое различие между женщинами и мужчинами. И в ней очевидно превосходство вторых над первыми. Произведения иудаизма на протяжении трех тысяч лет создавались, как правило, мужчинами. Библия свидетельствует, что женщина до замужества была подвластна воле отца, а после замужества – мужа¹. Идеальная женщина представлена в Книге Притчей Соломоновых:

*Кто найдет добродетельную жену?
Цена ее выше жемчугов;
Уверено в ней сердце мужа ее*

.....

¹ Бытие 3:16; Числа 30:6.9 и др.

*Она воздаст ему добром, а не злом.
Во все дни жизни своей
Добывает шерсть и лен
и с охотою работает своими руками.
Она встает еще ночью
и раздает пищу в доме своем.*

.....

*Задумает она в поле и приобретает его;
От плодов рук своих насаждает виноградник.
Она чувствует, что занятие ее хорошо,
И светильник ее не гаснет и ночью.*

.....

*Она наблюдает за хозяйством в доме своем
и не ест хлеб праздности².*

Перед нами предстает трудолюбивая женщина, вечно занятая делом, ведущая свой дом мудро и искусно, заботящаяся обо всех чадах и домочадцах. Деятельность женщины ограничена ее домом. Библейский рассказ об изгнании из рая объясняет, почему женщина должна находиться под надзором мужчины, который определяет и основы общественного устройства. Поскольку «муж ее известен у ворот, когда сидит со старейшинами земли»³. Общественное пространство принадлежит мужчине, домашнее пространство – женщине.

Всякая женщина есть дочь праматери Евы. По сути, она виновата в потере человеком райского сада, вследствие чего ему суждена жизнь, полная тяжких трудов, и она же виновата в утрате человеком бессмертия. Прегрешения библейской Евы тем самым отнесены на счет всех женщин, превращая их в низшую группу, лишенную какого-либо общественного и культурного влияния. Впрочем, низкий статус женщины был предрешен ей еще до того, как она была сотворена из ребра

² Книга Притчей Соломона, 31:10–27. (Синодальный перевод)

³ Мишлей (Книга Притчей Соломона), 31:23.

Адама, после того как Бог не нашел ему «помощника, соответственного ему», среди всех животных⁴. Уже тогда статус женщины был определен, и он был заведомо ниже статуса мужчины. Однако в первой главе книги *Берешит* (*Бытие*) сотворение женщины было произведено на началах равенства: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил Он их»⁵. Другими словами, из этого повествования следует, что человек – это не только мужчина, а весь род человеческий, включающий в себя и женщину.

Библия свидетельствует также о том, что еврейская женщина пользовалась большим уважением и свободой. В Библии (Танах) и апокрифах она выступает не только как мать, жена и домоправительница, но и как пророчица. Сестра Моше (в христианской традиции – Моисея) и Аарона Мирьям после переправы израильтян через море вышла с тимпаном в руках и воспела хвалу Господу⁶. Еще раз Мирьям упоминается в другой библейской книге – Чисел, где она стала во главе недовольных и выступила против исключительного права Моисея говорить от имени Бога. Мидраш приписывает заслугам Мирьям создание чудодейственного колодца, который сопровождал евреев во время их странствий по пустыне и высох после ее смерти⁷.

Судья и пророчица Дебора – вдохновительница и руководительница войны против ханаанского царя Явина (примерно 1200–1125 г. до н.э.). Она автор Песни Деборы, где предстает народная предводительница – «судья Израиля»⁸ и «мать в Израиле»⁹. По мнению исследователей, Песнь Де-

⁴ Бытие, 2:18–24.

⁵ Бытие, 1: 27.

⁶ Исход, 2:2–8.

⁷ Шир ха-Ширим Рабба 5.

⁸ Книга Судей, 4:4.

⁹ Книга Судей, 5:7.

боры является одним из наиболее ранних образцов древне-еврейской героической поэзии.

Женщины в Библии предстают как воплощение героизма и отваги. Такова Эсфирь – спасительница еврейского народа. В память об избавлении евреев в Персидской империи благодаря деяниям Эсфирь отмечается праздник Пурим. Образ Эсфири получил широкое воплощение в произведениях мировой литературы, живописи и музыки.

Молодая и красивая Юдифь, отличавшаяся своей праведностью и богатством, предстала перед ассирийским военачальником Олоферном, направившимся на завоевание стран от Персии на Востоке до Сидона и Тира на Западе. По дороге к Иерусалиму Юдифь пришла к ассирийскому полководцу. Плененный ее красотой и умом, он пригласил ее на трапезу. Когда опьяневший Олоферн заснул, Юдифь отрезала ему голову его же кинжалом. Оставшиеся без своего военачальника ассирийцы бежали. С давнего времени образ Юдифи – излюбленная тема европейских писателей и великих художников. История Юдифи нашла воплощение в еврейской музыкальной традиции и в произведениях крупнейших композиторов.

Отметим еще один женский библейский образ – Я'эл, принадлежавшей к племени кенитов. Она убила Сисру – военачальника владыки древнего города Хацора Явина¹⁰. Согласно одному из мнений, этот персонаж из книги Судей Израильских¹¹ представлен как образ «мудрой женщины», которая, перейдя на сторону израильтян, спасла свою семью и свой город.

Традиционным библейским обычаем была выдача замуж дочерей по усмотрению родителей. Но в Библии вместе с тем приводится пример обращения за согласием к девушке¹².

¹⁰ Книга Судей, 5: 25–27.

¹¹ Книга Судей, 5: 17–22.

¹² Бытие 24–58.

Бравший в жены пленную женщину должен был относиться к ней с состраданием и считаться с ее чувствами¹³.

Опираясь на библейские тексты, можно отметить, что право развода предоставлялось только мужчине¹⁴. И вместе с тем в Библии не встретим примеров необоснованного или легкомысленного расторжения брака. Библейское законодательство допускает многоженство. При этом многочисленные упоминания в Библии только одной жены, очевидно, свидетельствуют о сравнительно редких случаях полигамии.

Приводимые в Библии деяния пророков и их сравнения любви Бога к народу Израиля с любовью мужу к жене¹⁵ подтверждают почитание женщины и предпочтительное отношение к единобрачию в ту эпоху. Более четко правовой статус женщины и как человека, и как жены, определения ее религиозных обязанностей находим в Талмуде и средневековой раввинистической литературе.

Законоучители Талмуда и позднейшие галахические авторитеты в целом отличались сравнительно гуманным отношением к женщине. Так, еврейское религиозное право исходило из того, что иск, к которому причастна женщина, должен разбираться раньше других тяжб¹⁶. Просьба женщины-сироты к общине о помощи должна рассматриваться раньше, чем подобная же просьба мужчины¹⁷, «ибо стыд женщины-просительницы больше стыда мужчины». Муж, как отмечалось в одном из талмудических трактатов, обязан любить жену, как самого себя, и уважать больше, чем самого себя¹⁸.

¹³ Второзаконие, 21:10 и 22:20–24.

¹⁴ Второзаконие, 24: 1, 3.

¹⁵ Исход 54:6, Иеремия 2:2 и многие другие.

¹⁶ Маймонид, Мишне Тора Гилхот Сангендрин, 21: 6.

¹⁷ Маймонид, Яд Матнот анним, 6:13,8–15.

¹⁸ Иевамот, 62б.

О роли женщины как хранительницы семейного очага Талмуд говорит: «Благодать ниспосылается дому только ради жены»¹⁹. Вот почему холостая жизнь лишена радости, счастья и блага²⁰. Пятикнижие (Тора) в Талмуде уподобляется доброй жене²¹.

Священные книги иудаизма наделяют женщину добрыми качествами: верой, которая сильнее, чем у мужчины, большей понятливостью²², мягкосердечием²³, скромностью, целомудрием и стыдливостью²⁴, а также многими другими. Эти качества в Талмуде и Мишне приводятся чаще, чем дурные: болтливость²⁵, легкомыслие²⁶, жадность, склонность к лени, сварливость и завистливость²⁷.

Молитва, в которой мужчина ежедневно благодарит Бога за то, что Он не создал его женщиной, очевидно, явилась результатом осознания более активной причастности мужчины к общине и традиционно трактуется как благодарность его за то, что из-за широкого круга обязательных для него предписаний он получает больше, чем женщина, возможностей служить Всевышнему²⁸. Хотя полигамия в эпоху Талмуда была разрешена, практиковалась она редко. Все законоучители имели одну жену.

Один из шести разделов Талмуда – *Седер нашим* – посвящен правовому положению женщины. В Мидрашах встречаем немало притч и поучений по правовым вопросам. Личные и гражданские права женщин значительно ограничивались

¹⁹ Бава Меци'а, 59а.

²⁰ Иевамот, 62б.

²¹ Бава Меци, 63б.

²² Нидда, 56 б.

²³ Мегилла, 14 б.

²⁴ Песнь песней, 4:22.

²⁵ Киддушим, 49б.

²⁶ Шаббат, 33б.

²⁷ Второзаконие, 6:5.

²⁸ Раши, 43б.

Талмудом и законоучителями. Права женщин на приобретение и владение собственностью, на наследование и завещание урезаны по сравнению с правами мужчин. Женщины не допускались к любой общинной или государственной службе. Особо значим запрет на занятие ею должности судьи. В подавляющем большинстве случаев женщины не могли выступать в качестве свидетелей²⁹.

На мужчину, согласно выработанным на протяжении веков нормам, при заключении брака для обеспечения материального благополучия жены в случае развода или его (мужа) смерти ложился целый ряд обязательств. Расторжение брака для мужчин осложнялось достаточно большими ограничениями. Фактически Талмуд отменил левиратный брак. Это избавляло женщину от необходимости вступать против ее воли в брак с деверем³⁰.

Противоречивые мнения по поводу образования женщин встречаем в основополагающей части Талмуда – Мишне. Там указывается, что отец должен обучать дочерей Торе, при этом есть и высказывание о том, что это никчемное занятие³¹. Однако забота о воспитании детей возлагается на жену³².

Галаха обязывает женщину зажигать хануккальные светильники, читать свиток Эстер на Пурим. Обязательно для женщины и участие в пасхальном седере. Женщине предписывается еще и выполнение трех специально для нее написанных *мицвот* (заповедей): соблюдение ритуальной чистоты в периоды менструации и после родов; отделение халлы – куска теста, который в эпоху Библии и до разрушения Второго храма отдавали когену, а в настоящее время сжигают перед посадкой хлеба в печь, про-

²⁹ Шву'от, 30а

³⁰ Ктуббот, 64а.

³¹ Мишна Сота, 3:4.

³² Вавилонский Талмуд. Мишна Сота, 21 а.

износя особое благословение; зажигание свечей в канун субботы³³.

Законы иудаизма особенно подчеркивают значение скромности женщины. В отличие от мужчины эпохи Талмуда, замужняя женщина была обязана покрывать голову, ей возбранялось повышать голос (и особенно петь) в присутствии мужчин³⁴. Даже малолетней девушке запрещалось прислуживать за столом чужому мужчине³⁵. Находясь вне дома, она не должна была обнажать рук³⁶. Женщины молились с мужчинами, но на специально отведенной для них территории, которая именовалась «азара». Она существовала в эпоху Второго и, возможно, Первого храма. В ортодоксальных общинах и по сей день женщины молятся, как правило, отдельно, за невысокой перегородкой или на втором этаже синагоги. Это отделение называется «эзрат нашим».

Иногда по резкости своих высказываний мудрецы Талмуда не уступали и христианским богословам Средневековья. Отметим, что в Библии нашли воплощение две традиции о сотворении человека: равноправное положение мужчины и женщины и в то же время ее приниженный статус. Маймонид (Рамбам) в книге «Мишне Тора» отмечает: «Ибо всякая женщина, воздерживающаяся от исполнения работы из работ, которые она должна исполнять, вынуждает ее наказывать, пока не станет исполнять, даже и кнутом»³⁷, ибо «плод трудов ее для мужа ее ... и должна она прислуживать ему»³⁸. Слова Рамбама отражают мнение о положении женщины, которое сформировалось в Талмуде: «у первого

³³ Бытие, 17:7.

³⁴ Шулхан арух. Орах хаим, 75:1.

³⁵ Киддушим, 70а.

³⁶ Ктуббот, 72б.

³⁷ Рамбам. Мишне Тора, Гилхот Ишут, 21: 1–2.

³⁸ Рамбам. Мишне Тора. Гилхот Ишут, 21:2. 21,1–4.

человека взяли ребро и дали ему рабыню для прислуживания ему»³⁹.

Подобные стереотипы, оправдывающие высокий социальный статус мужчин и низкий женщин, являются господствующими как в талмудической литературе, так и в литературе мидрашей. «Женщина [существует] лишь для [рождения] сыновей, лишь для красоты»⁴⁰, «женщина не судит»⁴¹. В глазах мудрецов Талмуда женщина была ничем иным, как глиной, формирующейся в руках мужа-господина. Как сказал рабби Шмуэль бар Ивия от имени Рава⁴²: «Женщина есть материя (*голем*) и не может заключать союз ни с кем, кроме того, кто сделал ее сосудом своим, как сказано: «Ибо супруг твой – создатель твой»⁴³.

«В канонической еврейской литературе, – считает израильская исследовательница А. Шенар, – женщины выступают в качестве меньшинства, «инога», ущербного исключения из правил, лишённого социального статуса»⁴⁴. Автор разделяет взгляд феминистски настроенных исследовательниц Библии, которые именуют упоминающихся в ней женщин «отсутствующими в своем присутствии» персонажами⁴⁵. Вместе с тем нельзя не отметить, что в Ветхом Завете (Танахе) встречаются яркие образы Мирьям – сестры Моше и Аарона, Ципоры – жены Моше, пророчицы Деборы, как и безымянной царицы Савской, и Бат-Шевы – жены Давида и матери Шломо, Рахели и Леи. Именно Гагар (Агарь) – женщина-рабыня удостоивается большой чести – встречи в пустыне с Ангелом Господним⁴⁶.

³⁹ Вавилонский Талмуд. Трактат Сангедрин, 39б.

⁴⁰ Там же. Трактат Таанит, 31а.

⁴¹ Иерусалимский Талмуд. Трактат Шавуот, 4а.

⁴² Вавилонский Талмуд. Трактат Сангедрин, 22б.

⁴³ Иашеягу, 54:5.

⁴⁴ Шенар А. Возлюбленные и ненавидимые. Женщина в еврейской литературе от Библии до наших дней. Иерусалим – М., 2012. С. 18.

⁴⁵ Там же. С. 19.

⁴⁶ Ктуббот, 63б.

Очевидно, что после VII в. значительное влияние на иудейские общины на Востоке оказало мусульманское окружение. Частыми стали случаи многоженства. В талмудическое семейное право были внесены тогда коррективы. В конце VII в. было издано постановление галахических авторитетов – *таккана*, которое позволяло женщине, разводящейся с мужем на основании того, что он ей противен, получать сумму, что была оговорена в брачном договоре.

Выдающийся еврейский религиозный мыслитель второй половины X – первой четверти XI в. Гершом бен Иехуда Меор ха-Гола, чьи установления (*такканот*) способствовали формированию ашкеназийского еврейства, ввел запреты многоженства и развода без согласия жены. Они повсеместно были приняты в ашкеназских общинах, но сефардами Западной и Южной Европы, как и общинами стран Востока и Магриба, были отвергнуты. Эти *такканот* оказали влияние на положение женщин в Северной Франции, Испании и ряде общин Северной Африки. В XII–XIV вв. были введены постановления, карающие вплоть до отлучения (*херем*) от общины мужей, дурно обращающихся с женой (например, бьющих ее). Они обязывали мужа не только дать жене развод, но и обеспечить ее средствами к существованию после этого. Другие постановления запрещали мужчине отлучаться из дому без согласия жены более чем на 18 месяцев. Такие, достаточно распространенные в эпоху Средневековья отлучки, вызванные чаще всего торговой деятельностью, возлагали на женщину кроме обычных обязанностей по хозяйству еще и ответственность за пропитание семьи, воспитание детей, а часто и содержание мужа.

Низкий уровень образования еврейских женщин эпохи Средневековья был прежде всего связан как с тяжелыми условиями существования, так и с ранними браками. Большинство женщин не знали иврита. Уже в XII–XIII вв. некоторые религиозные авторитеты европейских евреев предлагали

обучать женщин чтению молитв, написанных специально для них на разговорном языке еврейских общин.

Раввином Я'аковым Ашкенази из Богемии в XVI в. была составлена книга на идише для женщин «*Цеена У-Реена*» (буквально: «Пойдите и смотрите»). Она названа по стиху из «Песни Песней»: «Пойдите и посмотрите, дочери Иерусалимские». Книга включает в себя переложение историй Торы, отрывков из пророков, книг, читаемых по субботам, праздникам и в дни поста в синагоге, а также некоторых талмудических и средневековых преданий о разрушении Первого и Второго Храма. Книга написана простым языком с соблюдением приемов дидактики и отличается поэтичностью, проникновенным пафосом, обращением к пытливым читательницам. Она получила особую популярность – известно не менее 210 изданий. «*Цеена У-Реена*» у ашкеназских женщин являлась главным узаконенным традицией чтением, стала первоосновой домашнего образования и воспитания еврейских женщин.

Несмотря на сравнительно невысокий уровень образования женщин, в Библии, Талмуде и более поздних источниках встречаются имена немало числа женщин, прославившихся своей ученостью и высокими душевными качествами. Таковы сказание о Рахели, которая вышла замуж по любви за пастуха ее богатого отца Акиву только после того, как тот обещал ей заняться изучением Торы⁴⁷. Важнейший женский персонаж в аггаде – сказаниях, нравоучениях, притчах и легендах – богобоязненная и остроумная жена рабби Меира Брурия. В ряде мест Талмуда приводятся от ее имени галахические решения⁴⁸. Образованность Брурии, согласно рассказу, что приводит Раши, стала поводом к возникновению коллизии,

⁴⁷ Ктуббот, 62б–63а

⁴⁸ Псахим, 62б; Брахот, 10а; Эрувим, 53б. См. также: Вавилонский Талмуд. Антология Агады. С толкованиями раввина Адина Эвена (Израэля (Штейнзальца). Иерусалим–М., 2001. Т. I. С. 195.

закончившейся трагически. Брурия смеялась над изречением мудрецов «Все женщины легкомысленны». На это р. Меир ей сказал: «Клянусь тебе, что ты еще убедишься в правоте мудрецов». Он поручил одному из своих учеников испытать Брурию. Тот долгое время ухаживал за ней и в конце концов добился с ней близости. Узнав подоплеку этой истории, Брурия повесилась, а р. Меир оставил свой дом⁴⁹.

Еврейские женщины Российской империи в художественной литературе, воспоминаниях и исследованиях

Возраст вступления в брак в Восточной Европе и Российской империи к концу XIX в. значительно вырос. Детские браки, когда мальчику было меньше шестнадцати лет, а девочке – меньше тринадцати, были распространены в Российской империи в конце XVIII – первой половине XIX вв. Сионистский деятель Шмария Левин (1867–1935) в своих воспоминаниях пишет, как страдала его мать из-за своего раннего брака. Это было самоощущение неловкости юной невесты, которое охватывало ее в присутствии мужа. Она стала невестой в четырнадцать лет: «Часто моя мать говорила о том, каким мучительным был первый год ее замужества. И вовсе не потому, Боже упаси, что она не любила своего супруга. Но из-за того, что весь год она стыдилась заглянуть моему отцу в глаза»⁵⁰.

К концу же столетия подобные браки были крайне редки и ограничены особой социально-культурной группой – еврейской ученой религиозной элитой. И, тем не менее, евреи часто женились в относительно молодом возрасте. Это было связано прежде всего с тем, чтобы способствовать деторождению, а также со стремлением направить сексуальную

⁴⁹ Об образованности Брурии – Трактат Эрувин, 53б, 54а и комментарии р. А. Штейнзальца. Вавилонский Талмуд. Т. I. С. 195.

⁵⁰ Levin Sh. Yaldyti. Tel Aviv, 1961. P. 8–9.

жизнь по узаконенному руслу⁵¹. Более того, традиция содержания молодых семей на иждивении родителей невесты (*кест*) делала ранние браки оправданными, ибо позволяла молодоженам жить вместе с родителями.

Но за последние десятилетия XIX в. традиция ранних браков претерпела серьезные изменения. Как отметила в 1910 г. Сара Рабинович: «в настоящее время ни у одного вероисповедания в России не замечается такого резкого и почти исключительного преобладания лиц зрелого возраста, вступающего в брак. Еще в 1888–1892 гг. средний возраст невест был у евреев ниже, чем у всех других вероисповеданий, кроме магометан, в настоящее время он выше, чем у всех остальных вероисповеданий»⁵².

Брачный возраст стал увеличиваться благодаря нескольким факторам. Отметим в первую очередь культурный фактор. Сторонники еврейского Просвещения (Гаскалы), многие из которых сами испытали травму от ранней женитьбы, вели решительную борьбу против подростковых браков. Их призыв нашел отклик даже в ортодоксальных религиозных кругах, которые стали считаться с предупреждением медиков о пагубном влиянии ранних браков на сексуальное здоровье и деторождение. Израильский историк Ш. Штампфер продемонстрировал увеличение брачного возраста у учащихся Воложинской иешивы на протяжении XIX в. с тринадцати лет до двадцати.

Погоня за высшим образованием стала еще одним фактором увеличения брачного возраста, поскольку студенты откладывали бракосочетание до получения диплома. Для других социальных слоев важным фактором стала растущая нищета и снижение уровня жизни, что делало невозможным

⁵¹ См.: Stampfer Sh. Gender Differentiation and the Education of the Jewish Woman in Nineteenth – Century Eastern Europe // Polin, 1992. № 7. P. 63–85.

⁵² Рабинович С. К вопросу о начальном ремесленном образовании еврейских женщин // Новый Восход. 1910. № 5. 4 февраля. С. 10.

содержание родителями молодоженов. Хотя еврейская семья была по форме патриархальной, но гендерные роли, ответственность и распределение власти в доме были постоянно предметом обсуждений. Израильский историк Эткес отмечал, что идеал *митнагедов*, т.е. приверженцев традиционного талмудического иудаизма, который предписывал женщине содержать семью, чтобы позволить мужу заниматься Торой, был не просто «литературным стереотипом», но «широко распространенным явлением». Большинство женщин видели в этом свою роль, считали ее престижной. Виленский Гаон – ведущий талмудический авторитет XVIII столетия заявлял, что истинными героями были мужчины, которые «погружались в Тору дни и ночи, даже если в их домах не было хлеба и одежды и их семьи рыдали»⁵³. Жены, которые полностью содержали семью, служили идеалом, которому стремились подражать многие женщины.

От жен в хасидских общинах тоже ожидалось, что они будут содержать свои семьи, пока их мужья совершают длительные паломничества к ребе или проводят время за молитвой и общением со своими друзьями в хасидской модельне – *штибле*.

Дискриминационное положение многомиллионного еврейского населения в Российской империи являлось дополнительным фактором, усиливавшим тяжелое положение женщин. Стремясь избежать тяжелой доли в черте оседлости, женщины искали свое счастье в неведомом краю. Еврейским солдатам, которые при Николае I служили в армии десятилетиями, при выходе в отставку за чертой оседлости оставалось, как писал русско-еврейский историк П. Марек, «выбирать себе подруг жизни среди тех женщин-авантюристок, которых гнали в замужество лета и крайняя нужда, ... прельщала

⁵³ Etkes I. Marriage and Torah Study Among the Lomdim in Lithuania in the Nineteenth Century / Jewish Family; Metaphor and Memory. Ed. By Kraemer D. Oxford: Oxford University, 1989. P. 59

...материальная обеспеченность, которых, наконец, грех молодости заставлял порой скрывать свой «позор» подальше от родительского дома и строгого общественного мнения»⁵⁴. Это спрос вызвал и необычный способ предложения. В черте оседлости возник особый промысел – доставка жен николаевским солдатам. Предприимчивый поставщик организовывал транспорт девушек-невест и пускался с ними в поездку по городам за чертой, по пути сбывая живой товар. «В вознаграждение за издержки по провозу и содержанию он выговаривал себе всю выкупную сумму; девушки же добровольно предоставляли себя в его полное распоряжение, довольствовались перспективой обрести жениха и выйти замуж»⁵⁵.

Наиболее выгодным рынком для сбыта еврейских невест была первопрестольная. Местные солдаты были богаче своих провинциальных товарищей. Да к тому же и число их было довольно значительным. Транспорт доставлялся в Глебовское подворье – еврейское гетто, располагавшееся в Зарядье. Здесь начинался торг. Цена была различной и зависела от возраста, внешнего вида и иных качеств невесты. Сбыв в Москве лучшую часть своего «товара», поставщик направлялся в другие города. Мужское еврейское население, как с иронией выражались, вынуждено было приобретать себе жен с «возов». Впрочем, возможности торговцев были ограничены. Невест явно не хватало, так что семейная жизнь оказывалась уделом далекого не всякого солдата. В 1846 г. в Москве на 253 мужчины приходилось 60 женщин⁵⁶. В Петербурге в 1843 г. на 414 мужчин приходилось 158 женщин⁵⁷. В дальнейшем, когда за чертой оседлости выросло целое по-

⁵⁴ Марек П. К истории евреев в Москве / Евреи в Москве. Сборник материалов. М., 2003. С. 208.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 209.

⁵⁷ Население Петербурга // Журнал министерства внутренних дел. Часть 5. 1844.

коление т.н. «солдатских детей», вопрос о вступлении в брак стал не столь болезненным, хотя брачный возраст девушки порой равнялся 13–14 годам.

Жены, как отмечал Марек, играли немаловажную роль в экономической жизни солдата, т.к. их деятельность выходила далеко за пределы семьи⁵⁸. Наряду с работой по дому жены помогали своим мужьям в их повседневных занятиях. Женщины занимались торговлей. Еврейские солдатки играли отнюдь не второстепенную роль на толкучих рынках. Торговали в Москве и Петербурге старой одеждой. До выхода в отставку связанного со службой мужчины жена – единственный представитель материальных интересов семьи. Подобные жены «с возов», утверждал историк, оказывались очень невнимательными и плохими матерями, «черствый материализм брал над всеми остальными мотивами жизни»⁵⁹. В царствование Николая I сыновья военнослужащих евреев могли жить за чертой оседлости лишь при условии, что будут приписаны к числу кантонистов, дочери же могли оставаться там же до совершеннолетия, а при наступлении его обязаны были отправиться в губернии черты оседлости⁶⁰. Правление Александра II для евреев ознаменовалось, в частности, указом от 26 августа 1856 г., из которого следовало, что от еврейских семей не будут отрывать малолетних детей для несения военной службы. Евреи получали такие же права, что и рекруты других конфессий.

В академической литературе в последние годы обсуждается вопрос, как относились сами женщины к этому устоявшемуся статусу в семье, выражали ли они каким-либо образом недовольство. В повести родоначальника новой еврейской литературы на идише Менделе Мойхер-Сфорима «Маленький человечек» (1864) рассказывается, как женщина жалуется

⁵⁸ Марек П. К истории евреев в Москве // Евреи в Москве. С. 209.

⁵⁹ Указ. соч. С. 210.

⁶⁰ ПСЗ. Указы от 8 марта 1838 г. № 11050 и от 5 июля 1838 г. № 11386.

раввину: «Ребе, сил моих больше нет выдержать такое! Вы, конечно, только хорошего желали... когда наладили нашу жизнь, не допустили до развода... Но... он (то есть ее муж – А.Л.) делает свое и изводит меня до смерти. Я унижаюсь, беру в долг, скупаю на базаре яйца, кур, только бы что-нибудь заработать, только бы поддержать голодных, оборванных... детишек, а он... знать ничего не знает, кроме своей хасидарни, где проводит целые дни со своими друзьями. Пьют, болтают, рассказывают сказки, а домой он является на все готовенькое. Глянул бы хоть раз на детей... Ему вообще до них дела нет... Мне никогда доброго слова не скажет, точно я ему рабыня какая... Только и слышу: «Безмозглая дура! Отребье!»... А посмей я хоть словом возразить ему, он стращает, что бросит, оставит меня, докажет свое старшинство, докажет, чего стоит женщина. Женщина, говорит он, никчемное, никудышное существо! Горько стало у меня на сердце, очень горько, я возьми и скажи ему: «Душегуб ты этакий! О чем ты думаешь? Взглянул бы ты хоть на своих детей..., а твоя голова забита пустыми, глупыми затеями!». Только я ему это высказала, как налетел он на меня со злостью, с криком: «Ах ты дура! Как ты смеешь так бранить меня, называть глупостями святыни, которые не под силу твоему бабьему уму!.. Ну, на этот раз – конец! Я тебя навеки, вот именно навеки покидаю, и останешься на позор брошенной»⁶¹. И отчаявшаяся женщина просит раввина, чтобы он уговорил мужа дать ей развод.

Маскилы (сторонники просвещения), которые в литературе критически относились к распределению гендерных ролей в семье, сами нередко нуждались в материальной поддержке своих жен. Герой повести Менделе Мойхер-Сфорима «Маленький человечек» вспоминал, что его «мать жила в великой нужде... Она вязала чулки, щипала перо, иногда ухаживала

⁶¹ Менделе Мойхер-Сфорим. Путешествие Вениамина третьего. Повести, роман. М., 1986. С. 65.

за роженицами... работала, бедняжка, днем и ночью, а от всех ее трудов только на то и хватало, чтобы не умереть с голоду. Да и что такое женщина вообще?» – спрашивал он и продолжал: «От женщины, так уж принято считать в народе, ничего хорошего ждать не приходится: во всех их занятиях нет ничего путного. Что-либо воистину стоящее, такое, что было бы и хорошо, и полезно, не под силу женскому уму...»⁶².

Писатель в романе «Путешествие Вениамина Третьего» (1878) в духе острой сатиры изобразил многие стороны еврейской жизни. Писал и о феминизации мужчин, и о моральной деградации «мужеподобных» женщин. Едва отправившись в путешествие, один из героев романа, Сендерл, неожиданно встречает свою жену: «Он обмер, побелел как стена, душа в пятки ушла от страха. Чтобы не свалиться с мостков, он обеими руками ухватил Вениамина за полу кафтана... Вот, казалось ему, она накинется на него и надает ему оплеух. «Полюбуйтесь-ка на них, на этих красавцев! Черт бы побрал их обоих! Где мой изверг? Пустите меня к нему, пустите, я покажу ему, как велик наш Бог!» – кричала, не переводя дыхания, жена Сендерла...». Один из местечковых мудрецов успокаивает жену Сендерла: «К чему этот крик? ... Секрет, понимаете ли, в том, что женщина, извините, остается женщиной». В доме Сендерла «верховодила жена, и участь мужа была незавидна. Жена держала его в черном теле, в страхе, иной раз тумачом угощала, а он все это принимал с покорностью и смирением. Накануне праздников она повязывала ему бороду тряпкой и заставляла белить стены. Он чистил картошку, раскатывал и крошил лапшу, фаршировал рыбу, таскал дрова и топил печь – совсем как женщина. Вот его и прозвали «Сендерл-баба»⁶³. Однажды приснилось Сендерлу, что он стал женщиной. «Хватаюсь за голову, – рассказывал он Вениамину, – а на голове у меня бабий платок.

⁶² Там же. С. 27.

⁶³ Там же. С. 284.

Эге, оказывается, я вовсе не Сендерл, а, с позволения сказать, женщина, баба. Бороды и следа нет. На мне какая-то юбка, а живот болит, прямо невмоготу! «Ничего, – говорит кто-то, – первые роды всегда чуточку трудноваты...». Ой, дяденька, дяденька, – кричу я, не переставая, – ведь это мне не по силам! Мне дурно!»... Вот и весь мой сон. К добру ли это, Вениамин?»⁶⁴. Менделе Мойхер Сфорим аллегорически представлял положение еврейского народа в тогдашней России. Его беспокоила судьба не только еврейской женщины, а, более широко, историческая судьба еврейского народа. Персонажи (и мужчины, и женщины) его литературных произведений представлены в трагическом и комическом свете. Вениамин и его спутник Сендерл, как и герои «Дон Кихота» Сервантеса, отправляются в путь. Покидают родное местечко в надежде найти потерянные десять колен Израилевых, живущих за рекой Самбатсион. На самом деле они отходят на небольшое расстояние от своей Тунеядовки, и весь их грандиозный замысел терпит крах. Впрочем, интонация писателя становится все более сочувственной. Вениамин и Сендерл похищаются злоумышленниками, которые сдают их в рекруты. Они становятся жертвами несправедливости и насилия. Писатель, как и выдающийся еврейский просветитель Иегуда Лейб Гордон (1830–1892), призывал своих единомышленников отказаться от замкнутости, искаженной религиозной обрядности, суеверия и фанатизма «видеть сны наяву и во сне говорить».

Историческая динамика еврейских разводов в России весьма своеобразна по своим статистическим, юридическим и персональным параметрам. Согласно всероссийской переписи населения 1897 г., у евреев был один из самых высоких показателей разводов среди всех конфессиональных групп Российской империи, хотя в начале XIX в. этот показатель был значительно ниже. В определенной мере необычайно высокий показатель разводов в России был свидетельством

⁶⁴ Там же. С. 334.

сравнительно либеральных условий расторжения брака в иудаизме. В отличие от Русской православной церкви, которая относилась к браку как «священному таинству», что делало развод практически невозможным, по еврейскому закону допускалось расторжение брака, если один или оба супруга не выполняли своих обязанностей или нарушали условия брачного контракта. Этот закон обладал, как отмечает Ш. Фриз, ярко выраженным патриархальным характером: у мужа была единоличная прерогатива развода. В ряде случаев развод мог быть осуществлен даже против желания жены⁶⁵. Юридическими основаниями для развода могли быть нарушения сексуального характера: прелюбодеяние, добрачные половые связи, отказ от супружеских отношений, бездетность, а также переход в другую веру, скрытые до заключения брака физические недостатки, психические отклонения и многие другие причины и поводы. Теоретически женщина тоже могла потребовать развода на основании различных факторов. Например, если ее муж принял другую веру, не оказывал ей материальной поддержки, болел проказой, обладал невыносимым запахом изо рта или страдал импотенцией. Однако окончательное решение оставалось за мужчиной.

Воспоминания женщин

Первыми воспоминаниями, написанными в Новое время еврейской женщиной, явились мемуары на средневековом идише Глюкель из города Гамельн (1645–1724). Воспоминания, или «книжки», как скромно назвала Глюкель свой труд, писались с перерывом в 1691–1719 гг.⁶⁶ Она за свою долгую жизнь испытала много бедствий: смерть горячо любимого

⁶⁵ Фриз Ш. Еврейская семья в России. / История еврейского народа в России. От разделов Польши до падения Российской империи. 1772–1917. М. – Иерусалим, 2012. С. 252

⁶⁶ Гамельн Г. Рассказ от первого лица. М.: Лехаим, 2001.

мужа, детей, родителей, болезни, эпидемии, войны, разорение, убийства.

Дочь старосты гамбургской еврейской общины Глюкель в 14 лет вышла замуж за состоятельного ювелира Хаима. В 44 года осталась вдовой с двенадцатью детьми и продолжила ювелирную торговлю мужа. Ее общественная и деловая активность распространилась не только на Германию, но и на Францию, Данию, Голландию, Австрию и Польшу.

Воспоминания адресованы ее детям. Глюкель завещала отвести определенное время для изучения Торы, а затем уже прилежно заниматься своими делами, ибо обеспечить жену и детей приличными средствами к существованию – «это тоже *мицва*, повеление Божие и обязанность мужчины... не следует жалеть сил ради наших детей, потому что на этом держится мир»⁶⁷. Цель ее записей, писала Глюкель, чтобы дети знали, от каких людей они происходят, ибо завтра дети ее детей не будут знать о своих корнях, откуда они были родом. Она учит детей прежде всего не служить сильным мира сего, «больше следует... денно и ночью стремиться служить Царю Царей, который живет и правит вечно! Ибо от Него исходят все милости, которые мы получаем из рук человеческих царей... Дары земного монарха – ничто в сравнении с даром Б-га Славы...»⁶⁸.

В воспоминаниях Глюкель предстает глубоко религиозной женщиной. Ее воспоминания часто перемежаются примерами из популярной этической литературы тех лет на идиш, из народных сказок и басен, нравоучительных притч и сказаний, а также из легенд, заимствованных из Талмуда. Она хорошо осведомлена о международных событиях, войнах и эпидемиях, о лжемессии Шабтае Цви, о реакции на его послания ее родных и знакомых. «Мы, – писала Глюкель, – уподобились женщине в родовых схватках, надеющейся,

⁶⁷ Там же. С. 10.

⁶⁸ Там же. С. 71.

что за страдания она будет вознаграждена рождением ребенка, но оказалось... «мы слушали ветер»⁶⁹. Воспоминания отличает мягкость речи и живость изложения, что делает их единственной в своем роде художественной летописью еврейского быта того времени.

В мемуарах немало интересных сведений о жизни и культуре еврейских общин Гамбурга, Гамельна, Альтоны, Ганновера, Меца, Берлина, Амстердама. Ей не удалось, как она намеревалась, оставив «мирскую суету... поехать в землю наших отцов. Там я, – писала Глюкель, – могла бы жить, как подобает хорошей еврейке, и заботы и горести детей моих и все другие суетные мирские дела не тревожили бы; там я могла бы служить Богу всем сердцем и всей своей душой»⁷⁰. И нигде Глюкель «не отступила ни на йоту от правды». Мемуары Глюкель фон Гамельн являются важным источником для понимания места и роли образованной незаурядной еврейской женщины конца XVII – начала XVIII в. в Западной Европе.

Воспоминания Полины Венгеровой (1833–1916) написаны в другую эпоху и на другом конце европейского континента – в России, и, пожалуй, «это единственный пример женских мемуаров эпохи Гаскалы»⁷¹ в Российской империи. «Воспоминания бабушки» – первые еврейские мемуары, которые были предназначены не только для детей и внуков, но и для публикации. Венгерова представляет идиллическую картину детства в богатой традиционной еврейской семье в Белоруссии, создает образы своей мамы и бабушки своего мужа.

По сути, как замечает Г. С. Зеленина, они представляют собой «образ еврейского матриархата, «местечковой матроны», домоправительницы, высшего авторитета для де-

⁶⁹ Там же С. 45.

⁷⁰ Там же. С. 168–169.

⁷¹ Зеленина Г. Цена ее выше жемчугов: апология матриархального уклада в Воспоминаниях Полины Венгеровой / Венгерова П. Воспоминания бабушки. Очерки культурной истории евреев России в XIX веке. М., Иерусалим, 2003. С. 346.

тей и внуков, умелой и трудолюбивой, властной и строгой, набожной и скромной»⁷². В ее детстве «не было того хаоса нравов, обычаев и систем, который нынче правит в еврейских домах». В еврейской жизни первой половины XIX в. «присутствовала серьезность и соблюдалось достоинство уникальной еврейской традиции». Когда в такой традиционный дом приходят новые настроения и взгляды, именно женщины встают на защиту старого уклада. Для Венгеровой идеи и действия еврейских просветителей маскилов разрушают «много драгоценного добра». То, что началось с увлечения вместо Талмуда Шиллером и с изучения мух, майских жуков, божьих коровок и муравьев, продолжилось отказом от традиций в образовании, семейной жизни, одежде, нарушением религиозных законов, прежде всего соблюдения субботы, кашрута, закончилось ничем иным, как полным отказом от иудаизма и переходом в христианство ее детей. Именно мужчины безоглядно отрекались от старого. Большинство еврейских женщин в эпоху Великих реформ в 1860–1870-е гг. «были настолько глубоко проникнуты традицией и религией, что ощущали свою обиду как физическую боль, и им приходилось вести тяжелую борьбу в самом узком семейном кругу»⁷³.

Во времена ее юности, вспоминала Венгерова, «брак считали священными узами, разорвать которые может только смерть... В браке, заключенном по старинке, редко возникали раздоры... между мужем и женой; обычно они в мире и согласии доживали до глубокой старости...». Женщины куда сильнее были привязаны к патриархальной традиции. Они стремились передать ее своим детям, «научить их соблюдать нравственные законы еврейской религии, чтить субботу и праздники, любить еврейский язык, изучать Библию, эту Книгу Книг...». Внимательный и чуткий наблюдатель Венге-

⁷² Там же. С. 349.

⁷³ Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 20.

рова отмечает, что, пропагандируя в обществе идеи свободы, равенства, братства, еврейские молодые мужчины оказались «величайшими домашними деспотами по отношению к женам, от которых требовали безропотного и безоглядного исполнения своих желаний».

Многие женщины предоставили мужьям свободу вне дома, но дома настаивали на соблюдении традиций. Но такая «двойная жизнь, – замечает мемуарист, – не могла продолжаться долго». Переехав в Литву, в Ковно, она увидела, что и там царило безверие. В купеческих домах осталась только кошерная кухня. Место субботних песнопений заняли еврейские анекдоты и забавные истории. И все же, признает Венгерова, «последние остатки национального упрямства все-таки мешали еврейским мужчинам отдыхать в христианский праздник». «Патриархальная жизнь в то время регулировалась обычаем и ритуалом. Современному поколению, – писала Венгерова, – с его излишней чувствительностью такая дотошность в мелочах может показаться странной и даже унижительной. Но точные согласования и расчеты служили единственной цели – заранее предотвратить все недоразумения, склоки и раздоры между мужем и женой».

В своих воспоминаниях Венгерова предстает не только как решительный сторонник сохранения традиции – она пишет и о тех еврейских женщинах, которые, «начиная с восьмидесятых годов, участвовали в русской революции и бесстрашно боролись за правое дело»⁷⁴.

В 1871 г. в минуту отчаяния она вынуждена отказаться от кошерной кухни. Венгерова согласилась большую часть времени жить, как ее ближайшее окружение, но одну пасхальную неделю в году проводить так, как привыкла в отчем доме. Для евреев 1880–1890-е гг. оказались мрачными и ненастными. И многие хотели «привести свой кораблик в безопасную гавань. Эта безопасная гавань называлась –

⁷⁴ Венгерова П. Указ. соч. С. 218.

крещение». Это тяжкое, роковое слово коснулось Венгеровой «слишком прямо, оно глубоко врезалось в кровоточащее материнское сердце»⁷⁵.

В условиях распространения антисемитизма, погромов, введения процентной нормы для получения евреями среднего и высшего образования все дети Венгеровой крестились. «Крещение моих детей было для меня самым тяжелым в жизни ударом»⁷⁶. И эти события в ее жизни оказались не только личной драмой, «они все больше приобретали характер, – явно преувеличивала мемуарист, – национального бедствия». Подтверждением этой оценки служат факты, которые приводила сама Венгерова. «Многие, – писала она, – нашли путь назад к еврейству...». И указывала на возникшее в ту пору палестинофильское общество «Ховевей Цион» и его основателей Л. Пинскера, М.-Л. Либиенблюма.

Свои воспоминания Венгерова заканчивает на смерти горячо любимого и любящего мужа. «Воспоминания бабушки» достаточно правдиво рисуют быт и настроения женщин ее круга из состоятельных еврейских семей пореформенной России.

В конце XIX – начале XX вв. еврейские девушки из рабочей среды приобщаются к участию в революционном движении. Одна из наиболее ярких лидеров Еврейской социал-демократической рабочей партии Эстер (Фрумкина) вспоминала, как руководила подпольным кружком молодых работниц: «С каким напряженным вниманием они слушали рассказы по истории культуры..., о зарплате, жизни в других странах... Какой радостью загорались их глаза, когда руководитель доставал свежий номер «*Идишер арбетер*» («Еврейский рабочий» – одна из первых социалистических газет на идиш, – А.Л.)... или просто брошюру! Как гордилась девушка, если ей разрешали взять черную книжечку домой!».

⁷⁵ Там же. С. 279.

⁷⁶ Там же. С. 287.

Рамки данной монографии не позволяют обратиться к воспоминаниям Софьи Дубновой-Эрлих – дочери выдающегося еврейского историка С. М. Дубнова и жены лидера Бунда Генриха Эрлиха, в которых воссоздан русско-еврейский мир на рубеже XIX–XX вв.

В заключение необходимо отметить, что тема «Еврейская женщина в еврейской традиции и мемуаристике» только начинает изучаться в отечественной иудаике. Задача состоит в том, чтобы сделать женщин видимыми, незаслуженно отодвигаемыми на задний план истории, показать вклад женщин в еврейскую цивилизацию.

Список литературы:

1. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. М.: Московская Патриархия, 1988.
2. Брак / Краткая Еврейская Энциклопедия. Иерусалим: Кетер, 1976. Т. 1. Стлб. 504–515.
3. *Дубнова–Эрлих С.* Хлеб и маца. СПб.: Максима, 1994.
4. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады с толкованиями раввина Адина Эвена Исраэля (Штейнзальца). Иерусалим – М.: Институт изучения иудаизма в СНГ. Израильский институт талмудических публикаций. 2001. Т. I.
5. *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. Очерки культурной истории евреев России в XIX веке. М.– Иерусалим: Гешарим – Мосты культуры, 2003.
6. *Глюкель фон Гамельн.* Рассказ от первого лица. М.: Лехаим, 2001.
7. Женщина / Краткая Еврейская Энциклопедия. Иерусалим: Кетер, 1982. Т. 2. Стлб. 491–498.
8. *Зеленина Г. С.* Цена ее выше жемчугов: апология матриархального уклада в Воспоминаниях Полины Венгеровой / *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. Очерки культурной истории евреев России в XIX веке. М.– Иерусалим: Гешарим – Мосты культуры, 2003.

9. *Менделе Мойхер-Сфорим*. Путешествие Вениамина Третьего. Повести, роман. М.: Художественная литература, 1986.

10. *Марек П.* К истории евреев в Москве / Евреи в Москве. Второй период. Сборник материалов. М.: Гешарим – Мосты культуры. 2003. С. 198–214.

11. Население Петербурга // Журнал Министерства внутренних дел. Часть 5. СПб., 1844.

12. Полное собрание законов Российской империи. Указ от 8 марта 1838 г. № 11050 и Указ от 5 июля 1838 г. № 11386.

13. *Рабинович С.* К вопросу о начальном ремесленном образовании еврейских женщин // Новый Восход. 1910. № 5 (4 февраля).

14. *Рольникайте М.* Я должна рассказать. М.: Самокат, 2016.

15. *Фриз Ш.* Еврейская семья в России / История еврейского народа в России. От разделов Польши до падения Российской империи. 1772–1917. Иерусалим – М.: Гешарим – Мосты культуры, 2012. С. 241–264.

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

17. *Штейнзальц А.* Введение в Талмуд. Иерусалим: Институт изучения иудаизма в СНГ, Израильский институт талмудических публикаций. 1993.

18. *Etkes I.* Marriage and Torah Study Among the Lomdim in Lithuania in the Nineteenth Century / Jewish Family; Metaphor and Memory. Ed. By Kraemer D. Oxford, 1989.

19. *Levin Sh.* Yaldyti. Tel-Aviv, 1961.

20. *Stampfer Sh.* Gender Differentiation and the Education of the Jewish Woman in Nineteenth – Century Eastern Europe // Polin, 1992. № 7. P. 63–85.

Глава 2

Н. М. Куреева / Natalya M. Kireeva
РГГУ

«ОНА, КАК КУПЕЧЕСКИЕ КОРАБЛИ»: ОТ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО КОНТЕКСТА К СИМВОЛИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРАЗА ДОБЛЕСТНОЙ ЖЕНЫ (ПРИТЧЕЙ 31:10–31)

Гимн *доблестной жене*¹, входящий в состав библейской книги Притчей (31:10–31) и тесным образом связанный с первыми девятью ее главами, продолжает плеяду женских образов этого произведения. В книге представлены четыре нетипично активных женских персонажа. Героинями первых глав Притчей являются персонифицированная *Премудрость* и ее антагонистка – *женщина безрассудная*, именуемая также *чужой женой*. Если добавить к этим образам фигуру *жены доблестной* из завершающего книгу гимна, образуются две дихотомические пары:

Премудрость – *Женщина безрассудная*

Доблестная жена – *Чужая жена*

От описания этих противоположных персонажей читатель вправе ожидать использования антонимичных метафор, однако активность этих четырех героинь существенно влияет на образный ряд книги и приводит к тому, что в тексте мы

¹ Выбор данного варианта перевода будет обсуждаться ниже.

фактически встречаемся с противопоставлением, не подкрепленным никакими действиями².

Женщина безрассудная заывает неразумного юношу предаться любви, пока ее муж находится в отъезде, и для этого она выходит из своего дома на улицу, выискивая жертву на площадях и людных перекрестках. Такое поведение антагонистки *Премудрости* закономерно – она падшая женщина и проявляет себя соответственно. Однако и *Премудрость* в первых девяти главах также активна на улицах, площадях и в «главных местах собраний»³ (Притч 1:21), то есть не только вне дома, но и в сугубо мужском и даже элитарном пространстве – у городских ворот, где собираются старейшины города.

Еще одна странность в описании персонажей, которые, как кажется, должны быть максимально дистанцированы друг от друга, – появление в их речах культовых аллегорий. *Чужая жена* принесла «мирную жертву» и завершила «свои обеты» (Притч 7:14), но и ее товарка не отстает и также «заколола жертву, растворила вино и приготовила трапезу» (Притч 9:2)⁴. Все эти действия отсылают к маскулинному жреческому контексту и еще более подчеркивают внешнюю активность персонажей, их нетипичность в сравнении с патриархальными образами женщины, сидящей дома и зависимой от мужа (реже отца). За синонимичностью описаний скрывается, как кажется, амбивалентное отношение еврейской традиции к женской активности.

² Аверинцев С. С. Премудрость в Ветхом завете // Альфа и Омега. 1994. № 1. С 25–38.

³ Здесь и далее, кроме отдельно указанных мест, Библия цитируется в Синодальном переводе, поэтому, хотя имена собственные транскрибируются, названия библейских книг следуют синодальной традиции.

⁴ Карел ван дер Торн (Van Der Toorn K. Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel // Journal of Biblical Literature. 1989. № 108. P. 193–205) полагает, что смысл этого стиха не метафорический, а совершенно конкретный – женщина в этом стихе нуждается в средствах, чтобы исполнить свой обет, поэтому она решается на единичный акт проституции. Согласно Торну (Ibid. P.194–197), девиантное поведение чужой жены парадоксальным образом продиктовано стремлением к религиозному совершенству.

Связь между двумя парами антагонисток осуществляется в вертикальной проекции. Первая пара инобытийна – подобных героинь навряд ли можно встретить в жизни, вторая пара выступает как земная репрезентация первой. Такая трактовка рождает традиционное объяснение присутствия в книге противоположных персонажей воспитательными задачами книги⁵: читая ее, неразумный юноша⁶ должен понять, как выбрать подходящую для отношений женщину. Фактически выбор между двумя женщинами – добропорядочной и нечестивой является частью одной из базовых теологических моделей Танаха⁷. Концепция выбора между добром и злом, который есть у человека, закладывается еще в книге Бытия, однако получает окончательное оформление в рамках доктрины *двух путей* в книге Второзакония⁸. В книге Притчей эта идея передается через персонификацию мудрости и глупости в образах *Премудрости* и *жены безрассудной*. Они представляют собой две возможности, две траектории движения⁹. Выбор между ними – это выбор пути. Метафора

⁵ См. Fox M. V. The Pedagogy of Proverbs 2 // Journal of Biblical Literature. 1994. Vol. 113. № 2. P. 233–243; Uusimäki E. Reading Proverbs in Light of Torah: The Pedagogy of 4QBeatitudes // Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity / Ed. by Karina Martin Hogan et al. Society of Biblical Literature. Atlanta, 2017. P. 155–170.

⁶ Есть и противоположная точка зрения. Маргарет Крук (Crook M. B. The Marriageable Maiden of Proverbs 31:10–31 // Journal of Near Eastern Studies. 1955. № 13. P. 137–140) предлагает интерпретировать гимн как руководство для девушек, своеобразный учебник хорошего тона.

⁷ Я благодарю Алексея Сомова, который обратил мое внимание на взаимосвязь между доктриной двух путей в книге Притчей и завещанием Моше во Второзаконии.

⁸ Втор. 30:15–19. «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. ... Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое».

⁹ Роберт Скотт (Скотт Р. Традиция и литература мудрости / Библейские исследования: Сборник статей. Составитель Б. Шварц. М.: [Сэфер] Академическая серия, 1997. С. 614–665) рассматривает этот выбор в контексте традиционного для египетской литературы мудрости противопоставления путей истины и заблуждения, которое, по его мнению, затем оказывает влияние на библейские тексты.

подкрепляется образом перекрестка, на котором поджидают обе героини¹⁰.

Но как же понять, каким путем следовать, если оба персонажа так похожи друг на друга? Здесь, на мой взгляд, кроется одна из целей прославления *доблестной жены* в финале книги, оно достраивает схему женских образов и дополняет содержание первых девяти глав, помогая разрешить конфликт, возникающий внутри традиции в связи с новой репрезентацией феминности и традиционными ожиданиями от жены и матери.

В гимне представлена гораздо более реальная, чем *Премудрость*, женская героиня. Ее описание состоит из вполне конкретных поступков и занятий. Они-то и позволяют безошибочно определить, достойная перед героем женщина или нет. Данный перенос символического (высокого) контекста в плоскость детальных бытовых характеристик помогает справиться с напряжением, возникающим из-за сходства описаний *женщины безрассудной* и персонифицированной *Премудрости*. Однако здесь возникает дополнительная сложность: зачем традиции потребовалось создавать подобный казус, чтобы затем разрешать его через введение в текст нового персонажа?

Объяснить этот феномен, как мне кажется, можно через трансформацию оппозиции *мужское – женское* и осмысление ее через метафору. Явления внешнего мира представлены в сознании человека в виде базовых элементов мышления или оппозиций. Через метафору они концептуализируются, осмысляются и формируют картину мира. В рамках анализа гимна *доблестной жене* важно рассмотреть, как тра-

¹⁰ Подробнее о метафоре двух путей см.: Robinette S. J. Looking beyond the Tree in Jeremiah 17:5–8 25 // *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies.* / Ed. by Bonnie Howe, Joel B. Green. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2014. P. 25–46. В исследовании предпринимается анализ концепта двух путей в свете когнитивной теории метафоры, перекресток становится в рамках данной образ-схемы знаком жизненного выбора (Ibid. P. 27).

диционные элементы патриархального общества, где мужское ассоциируется с сильным, активным, свободным, а женское соотносится с подчиненным, пассивным, находящимся внутри дома¹¹, претерпевают изменения в тот конкретный момент еврейской истории, когда происходит смена этой парадигмы. Как я постараюсь показать далее, фигура *доблестной жены* в символических (метафорических) характеристиках сохраняет черты культурного контекста, из которого она вырастает и в рамках которого принципиальное изменение положения и социальной роли женщины создает конфликт, а восприятие мужского и женского существенно корректируется. Новая реальность переосмысливается через метафору *доблестной жены*, активного женского персонажа, символически соотнесенного с миром мужчин.

Гимн *доблестной жене* – вероятно, одно из самых известных еврейских поэтических произведений, восхваляющих женщину. Он написан в форме алфавитного акростиха, что сразу выделяет текст в отдельный блок книги Притчей. Подобная поэтическая форма, не самая распространенная в Танахе, подчеркивает не только автономность текста в каноне, но и придает ему символическую законченность, намекая читателю, что образ *доблестной жены* будет раскрыт полностью, от А до Я. Среди исследователей нет консенсуса относительно функции акростиха в Библии. С одной стороны, предлагается рассматривать акростих как мнемонический прием (писцу проще запомнить содержание гимна, нанизывая строфы на буквы алфавита), с другой стороны, подчеркивается прежде всего графическая эстетика данной поэтической формы¹².

¹¹ В раввинистической литературе метонимическим обозначением женщины становится слово «дом». Напр., Мишна Йома 1:1 «И совершит искупление за себя и за дом свой» (Лев 16:6): «дом свой» – это жена его».

¹² Функция акростиха как мнемонического приема, связанного с устным бытованием текста, отмечается Леландом Рёкеным и Тремпером Лонгманом III (Ryken L., Longman T. III. The Complete Literary Guide to the Bible. Zondervan

Книга Притчей неоднородна по своему составу. Традиционно в ней выделяют не менее восьми отдельных блоков¹³. Заключительный гимн, как уже было отмечено, контекстуально связан с первыми девятью главами произведения. По мнению библеистов¹⁴, эта часть была написана в Персидский период (538 г. до н.э. – 332 г. до н.э.) – об этом свидетельствуют содержание книги и язык¹⁵. Для анализа социокультурного

Academic, 1999. P. 26). В этом исследовании также рассматривается символическое значение данной литературной формы как подчеркивающей идею полноты определенного образа или описания. Уильям Шнейдевинд (Schmiedewind W. M. *Finger of the Scribe: How Scribes Learned to Write the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2019) вслед за Вилфредом Ватсоном (Watson W. *Classical Hebrew Poetry*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2009. P. 191), напротив, указывает, что акростих скорее предназначен для визуального восприятия, чем для запоминания или для рецитации (пения). Шнейдевинд справедливо отмечает, что для использования данной формы в качестве мнемонического инструмента предполагается, что писец первоначально знает порядок букв в алфавите. Впрочем, на мой взгляд, этот аргумент может работать и в обратную сторону – очевидно, что алфавит изучался писцами в первую очередь, он затем ложился в основу обучения письму, как это происходит и в современных школах.

¹³ Whybray R. N. *The Composition of the Book of Proverbs*. Sheffield: JSOT Press, 1994.

¹⁴ *Ibid.* P. 158–161.

¹⁵ Ричард Клиффорд (Clifford R. J. *Proverbs: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 1999. P. 3–6) датирует Притч 1–9 VI–IV вв. до н.э. (период Ахеменидов); этой же точки зрения придерживаются Лео Пердю (Perdue L. G. *Wisdom Theology and Social History in Proverbs 1–9 / Wisdom, You Are My Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm. on the Occasion of His Eightieth Birthday*. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1997. P. 78–101); Джозеф Бленкинсоп (Blenkinsopp J. *The Social Context of the 'Outsider Woman' in Proverbs 1–9 // Biblica*. 1991. № 72. P. 457–473); Кристина Йодер (Yoder, Christine Roy. *The Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10–31 // Journal of Biblical Literature*. 2003. Vol. 122. № 3. P. 427–447). Попытка датировать данный фрагмент Притчей эллинистическим периодом на основании возможной связи между намеком на греческую *sophia* (Премудрость) в ивритском глаголе *srâ*, который встречается в Притч 31:27 (Она наблюдает (*šôriyûâ*) за хозяйством в доме своем) не представляется достаточно убедительной (Wolters A. *Šôriyûâ (Prov 31:27) as Hymnic Participle and Play on Sophia // Journal of Biblical Literature*. 1985. Vol. 104. № 4. P. 577–587). К социальной аргументации прибегает Клаудия Камп (Camp C. V. *What's So Strange About the Strange Woman? // Poststructuralism as Exegesis (Semeia, 54)*. Atlanta: Scholars Press, 1991. P. 17–32), отмечая, что в Притч 1–9 выстраивается скорее иерархическое различие между классами, чем между этносами. Кристл Маер (Maier C. *Die 'fremde Frau' in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) предлагает датировку ранним IV в. до н.э.

контекста гимна датировка текста после пленным периодом будет иметь ключевое значение.

Акростих открывается довольно уникальным для Библии эпитетом – *eshet khail* (לִיָּהּ כַּחַיִל) (Притч 31:10)¹⁶ – традиционно это выражение переводят на русский язык как *жена добродетельная* (Синодальный перевод) или *хорошая жена* (Перевод РБО). Подобная тенденция прослеживается и в западных переводах: в Библии американских католиков – *excellent wife* (New American Bible); в King George Bible – *virtuous woman*; в New Revised Standard Version и в переводе Jewish Publishing Society – *capable wife*. Исключение составляет перевод, подготовленный движением мессиянского иудаизма, – *woman of valor* (Tree of Life Version). Данная интерпретация эпитета לִיָּהּ (*khail*) кажется мне более подходящей, поскольку намеренная феминизация этого образа, свойственная большинству переводов, явно не предполагается текстом оригинала. В таком случае на русский язык выражение *eshet khail* (לִיָּהּ כַּחַיִל) было бы уместнее переводить как *доблестная жена*¹⁷. Этот вариант перевода подчеркивает метафорическую функцию образа: жена уподобляется воину или мужчине, облеченному властью.

По отношению к женщине эпитет לִיָּהּ (*khail*) используется в Танахе лишь трижды. Причем два случая находятся в книге Притчей: первый (Притч 12:4) проводит различие между хорошей супругой и дурной женой: «Хорошая жена – мужу венец (כֶּטֶר לְרֵאשִׁית לִיָּהּ כַּחַיִל), а срамящая мужа – что гниль в кости». Данный житейский афоризм из книги Притчей, который библеисты традиционно относят к первой коллекции Соло-

¹⁶ Подробнее о проблеме перевода этого стиха см.: Berlin A. On Translating Proverbs 31:10 / Found in Translation: Essays on Jewish Biblical Translation in Honor of Leonard J. Greenspoon. Ed. by James W. Barker et al. Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2018. P. 201–208.

¹⁷ Предпочтительность подобного варианта перевода на русский язык подробно обсуждается А. И. Шмаиной-Великановой (Шмаина-Великанова А. И. Книга Руфи как символическая повесть. М.: ИФТИ, 2010. С. 179–180).

мона, сформировавшейся в допленный период, по-видимому, является самым ранним примером использования слова לַיָּת (khail) в описании женщины, поскольку два остальных текста датируются Персидским периодом. С другим примером подобного рода мы сталкиваемся в книге Руфи (Рут). Боаз при знакомстве с Рут-моавитянкой (Руфь 3:11) также именует ее *eshet khail* (לַיָּתְךָ אִשָּׁה).

Во всех иных случаях данный эпитет употребляется в Библии для характеристики мужчин, как правило, отсылая к силе, власти и благосостоянию персонажей. Например, в самой книге Руфи он характеризует Боаза (Руфь 2:1). В других местах Библии эпитетом לַיָּת (khail) отмечены герои, занимающиеся типично мужскими делами, например, старейшины Израиля (Исх 18:25) или Ванея, сын Иодая, который в одиночку убил «льва во рву в снежное время» после того, как расправился с парой своих врагов (2 Цар (Сам) 23:20).

Череду необычных описаний женского образа продолжает сравнение *доблестной жены* с торговыми кораблями (Притч 31:14 הַיָּתָה כְּאֶנְיֹת סוֹחֵר). Конечно, в гимне это метафора предприимчивости, однако уподобление женщины судам, отправляющимся в дальнее плавание, подчеркивает вовлеченность жены в дела вне дома, ее внешнюю активность.

Более неоднозначная параллель может быть прослежена между одеждами доблестной жены – «виссоном и пурпуром» (Притч 31:22 שֵׁשׁ וְאַרְגָּמָן לְבוּשָׁהּ) и описанием одежды Аарона (Исх 39:2): «И сделал ефод из золота, из голубой, пурпуровой и червленной шерсти и из крученого виссона (: זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְחֹלְצֵת שְׂנִי וְשֵׁשׁ מְשֹׁר:). Смешение шерстяных и льняных нитей, а также особенные цвета (золото, пурпур и голубой цвет) – это отличительные черты облачения первосвященника. Подобное сходство возвращает нас к началу книги Притчей, где образы Премудрости, женщины безрассудной и чужой жены также раскрываются через ритуальные метафоры.

Решительность доблестной жены описывает глагол *hagar* – «подпоясаться» (Притч 31:17 *הִגְרָה בְּעוֹף מְתַנֶּיֶה*). Хотя он встречается в Танахе в женском роде, в большинстве случаев он маркирует решительность мужчин. Мы встречаем его также в контексте культа, например, при описании посвящения Аарона и его сыновей: «...и опояшь их поясом (*וְהִגְרָתָם אֹתָם*)» (Исх. 29:9).

Занятия и обязанности *доблестной жены* довольно разнообразны, и многие из них более подходили бы мужчине. Она совершает многочисленные торговые операции и сделки купли-продажи: производит товары и продает их иностранным купцам (Притч 31:24); она покупает землю и распоряжается ею.

Еще одной особенностью поведения жены доблестной являются дела милосердия (Притч 31:20): «Длань свою она открывает бедному, и руку свою подает нуждающемуся (: *כַּפָּה פָּרְשָׁה לְעֵנִי וַיְגִידָה שְׁלָחָה לְאֶבְיֹון*)». Современные представления о том, что женщины более, чем мужчины, склонны к благотворительности, неприменимы к реконструкциям раннего иудаизма. Во-первых, чтобы иметь возможность «открыть руку», необходима собственность, во-вторых, в еврейской традиции дела милосердия после разрушения Второго храма становятся одним из столпов иудаизма, замещающих жертвоприношение. В трактате Пиркей авот (Поучение Отцов, 1:2) говорится: «На трех основаниях зиждется мир: на Торе, на служении в Храме и на делах милосердия (*עַל שְׁלוֹשָׁם גִּמְלוּת הַתְּסוּדִים*)». Конечно, гимн доблестной жене гораздо более ранний источник, чем Мишна, кодифицированная в начале III в., однако его привлечение позволяет выстроить типологическую связь между благотворительностью, культом и Законом. Это важно для дальнейшего анализа, поскольку через несколько стихов в гимне (Притч 31:26) упоминается Тора (*פִּיהָ פְּתָחָה בְּחֻכְמָה וְתוֹרַת־חֵסֶד עַל־לְשׁוֹנָהּ*); данное выражение можно перевести как: «Уста свои открывает с премудростью, и закон

милосердия на языке ее». Это параллельная конструкция¹⁸, в которой мудрость, в книге Притчей чаще всего выступающая как персона, уподоблена Торе (Закону) милосердия. Так возникает одно из символических толкований гимна, переводящее его социальный контекст в символ. В рамках этой перекодировки Премудрость отождествляется с Торой, и жена доблестная становится еще одной гранью этой связи: она – персонификация или даже земное воплощение Торы. В свете этой метафоры становится более понятным довольно необычное выражение из предшествующего стиха (Притч 31:25). Синодальный перевод предлагает такой вариант: «Крепость и красота – одежда ее, и весело смотрит она на будущее (וְתִשְׂחַק לַיּוֹם אַחֲרָיו)». А. И. Шмаина-Великанова полагает¹⁹, что этот стих обращает читателя к одному из самых теологически важных для первых девяти глав книги Притчей пассажей, в котором утверждается, что Премудрость была соучастницей творения (Притч 8:22): «יְהוָה קָנְנִי רֵאשִׁית דְּרָבּוֹ / Господь создал меня в начале Своих дел»²⁰. В этом стихе используется слово רֵאשִׁית (начало), отсылающее к зачину книги Бытия, однако здесь также возможна связь со словом אַחֲרָיו (последний) в Притч 31:25. Таким образом, выстраивается кольцевая композиция, в которой Премудрость выступает помощницей Бога, и она же пребывает в образе жены доблестной до конца времен.

Словосочетание חֲסֵד וְיִרְאָה (закон милосердия, Притч 31:26) также, с одной стороны, синонимично указанию на благотворительную активность героини гимна (Притч 31:20), но, с другой стороны, может отсылать к крайне важному библейскому контексту, в котором встречается слово חֲסֵד (благоденствие; милость). Это слово в большинстве библейских сюжетов

¹⁸ Подробнее о феномене библейского параллелизма см.: Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. М.: ББИ, 2006.

¹⁹ Шмаина-Великанова А. И. Книга Руфи как символическая повесть. М.: ИФТИ, 2010. С. 181–183.

²⁰ Цит. в переводе РБО.

используется для обозначения божественного воздействия на людей, в редких случаях оно встречается при описании действий самого человека. Например, так описывается поведение Давида по отношению к Саулу, когда он сохраняет ему жизнь, тем самым проявляя милосердие (1 Цар (Сам) 24:19) и демонстрируя благородство царя²¹. Однако милость может проявлять не только помазанник. В книге Руфи Боаз, восхваляя смелость Рут, пришедшей к нему ночью на гумно, также использует этот эпитет (Руфь 3:10). Я полагаю, что связь между поведением Рут и жены доблестной далеко не случайна, она закрепляется и тем, что лишь в этих двух библейских текстах встречается выражение *eshet khail* (לַיִתְּפֹאֶרֶת).

По мнению библеистов²², книга Руфи, как и гимн доблестной жене, была написана в Персидский период. Книга представляет собой ответ или даже своеобразный мидраш²³, возникший в контексте реформы Эзры как реакция на нее. Эта реформа санкционировала изгнание иноплеменных жен, запрет на брачный союз с которыми закрепляется Торой²⁴ с целью усиления традиции моноэтнических браков. Контекст книги Руфи добавляет дополнительное измерение к противопоставлению чужая жена – жена доблестная. Реформа Эзры в этой связи может служить источником мета-

²¹ Наиболее полный анализ концепции хеседа см. Шмаина-Великанова А. И. Книга Руфи как символическая повесть. М.: ИФТИ, 2010. С. 81–88.

²² См., например, Zevit Z. Dating Ruth: Legal, Linguistic and Historical Observations // *Zeitschrift Fur Die Alttestamentliche Wissenschaft*. 2006. № 117. P. 574–60; попытки лингвистической датировки предпринимаются Робертом Хольмстедтом (Holmstedt R. D. *Ruth: A Handbook on the Hebrew Text*. Baylor University Press, 2010), исследователь также приходит к датировке после пленного периодом, хотя и отмечает сознательную архаизацию языка книги (Ibid. P. 39). Альтернативные гипотезы датировки см.: Campbell E. F. *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*. Anchor Bible 7. N.Y.: Doubleday, 1975. P. 26–28. В комментарии предлагается датировать складывание сюжета книги эпохой правления Соломона, указывается, что он был окончательно оформлен в IX в. до н.э.

²³ Шмаина-Великанова А. И. Книга Руфи как символическая повесть. М.: ИФТИ, 2010. С. 94.

²⁴ Исх 34:11, 15–16; Втор 7:2–4.

форы, развитие которой в итоге оборачивается полемикой с конкретными историческими событиями. В основе этой метафоры лежит классическая для мировоззрения человека дихотомия свой – чужой. Рут, удивляясь доброте Боаза, называет себя чужестранкой (Руфь 2:10, נָכְרִיָּה)²⁵, это же слово используется для описания чужой жены в Притч 2:16: «Дабы спасти тебя от жены другого, от чужой, которая умягчает речи свои / (לְהַצִּילֶךָ מֵאִשָּׁה נָכְרִיָּה אֲמַרְיָהּ הַחֵלִיקָה:». Если книга Руфи была действительно написана как ответ на реформу Эзры, проводившуюся в середине V в. до н.э., то при допущении, что гимн доблестной жене появился в чуть более ранний период (об этом косвенно свидетельствует социокультурный контекст, который будет обсуждаться ниже), можно предположить, что эпитет לַיִן (khail) применяется в описании Рут-моавитянки²⁶ не случайно. В Притчах доблестная жена противопоставлена чужой жене / чужестранке, что в целом отвечает задачам реформы Эзры. В книге Руфи же чужестранка становится женой доблестной, тем самым идеалом, который ценнее жемчугов (Притч 31:10). Так осуществляется переосмысление оппозиции свой – чужой: применение в отношении чужестранки эпитета доблестная разрешает конфликт, создавая новую реальность, в рамках которой чужой не равен опасному или вредоносному.

Чтобы выделить источник символического и метафорического толкования гимна *доблестной жене*, важно рассмотреть возможную социокультурную реальность после пленного периода, которая его сформировала. Возвращение иудеев из Вавилона на родину осуществлялось поэтапно и не носило тотального характера. Иудея оставалась на протяжении нескольких сто-

²⁵ Подробнее о различных коннотациях слова см. Camp, Claudia V. Wise, Strange and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. P. 40–71.

²⁶ Об отношении к моавитянам см. Втор 23:3 «Аммонитяне и моавитяне не могут войти в общину Господа, и потомки их тоже не могут, даже в десятом колене, никогда!» (Перевод РБО).

летий провинцией Персии. Это дает основания предположить существенное влияние, которое имперская традиция оказывала на еврейскую культуру. При подобном допущении мы получим весьма разнообразный материал для сравнения.

Согласно клинописным документам и печатям, обнаруженным в Персеполе (*Persepolis Fortification Tablets (PFT)*; *Persepolis Treasury Tablets (PTT)*; *Persepolis Fortification Seals (PFS)*), женщины были активно вовлечены в экономическую жизнь империи. Административные архивы Персеполя относятся ко времени правления трех персидских царей – Дария I, Ксеркса и Артаксеркса I и датируются концом VI – началом V вв. до н.э. Всего было обнаружено более 30000 табличек, большая часть которых написана на эламском языке²⁷ ахеменистской эпохи. К текстам табличек привязывался перевод на арамейский язык.

В этих документах довольно часто (по мнению Кристины Йодер²⁸, в 59% случаев при указании размера оплаты труда) упоминаются работницы-женщины. Причем спектр профессий или работ, которые они выполняли, крайне разнообразен: казначеи, ювелиры, писцы, ответственные за ирригацию, работницы на полях, работницы на складе с оружием, работницы скотного двора, виноделы, пивовары, сборщицы налогов, овцеводы, каменщики. Показательно, что для большинства этих занятий в современном русском языке даже не существует феминитивов. Обычно женщины получали меньше, чем работники-мужчины²⁹; в ряде случаев

²⁷ Мертвый клинописный язык-изолят, который был распространен на территории современного юго-западного Ирана в период 2600–350 гг. до н.э. Тексты на этом языке были также обнаружены рядом с Экбатаной (современный Хамадан), в восточной части Турции, в Ниневии, в крепостях Урарту и в древнем Кандагаре (См.: Stolper M. W. *Elamite / The Ancient Languages of Mesopotamia, Egypt, and Aksum*. Ed. By Roger D. Woodard. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 47–50).

²⁸ Yoder C. R. *The Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10–31* // *Journal of Biblical Literature*. 2003. Vol. 122. № 3. P. 437.

²⁹ *Persepolis Fortification Tablets / Ed. and Trans. by Richard T. Hallock*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969. P. 29–32.

выплаты женщинам совпадали с выплатами работникам-мальчикам³⁰. Исключение составляли лишь *arassāra* – женщины, занимавшие начальствующие должности; они иногда упоминаются в документах по именам³¹. Когда женщина оказывалась начальницей над мужчинами, ее доход мог быть выше дохода мужчин³².

Аристократки Персидской империи и женщины при дворе имели широкие права, они владели землей и нанимали работников. У Платона (*Алкивиад I*, 123 b-c) упоминаются земельные владения персидской царицы, их наделы названы по элементам ее царского одеяния («пояс царской жены... и ее покрывало»). Еще более интересный пример – Ирдабама, придворная в окружении Дария I (ок. 522–486 до н.э.), которую исследователи идентифицируют с его матерью³³. Она не упоминается в греческих источниках, однако в Персеполе была обнаружена ее печать (*PFS*), которой подтверждались выдачи продуктовых пайков под-

³⁰ Мартин Штоль (Stol M. *Women in the Ancient Near East*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG., 2016. P. 341–343) предлагает связывать разницу в выплатах работницам и работникам с различием минимальной нормы продуктов, поскольку женщинам ежедневно требуется меньше калорий. И хотя современные концепции питания не были известны на древнем Ближнем Востоке, наблюдения за разницей в пищевых потребностях полов могли отражаться на размере пайка.

³¹ В РТ 2028 упомянуты поименно 8 мужчин и 22 (!) женщины (Hallock R. T. (ed) *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969. P. 629–630; 717).

³² РТ 875 «Из 26 *magiš* вина, поставляемого Ушайей. 1 женщина – начальница из Паша (см. ниже); 2 мужчины-привратника; 1 мужчина *zipziprira*; 1 мужчина, производящий гага, получают плату в Курре, плата им распределяется Иршеной и выдается порциями. В 11-м, 12-м и 13-м месяцах, всего в течение 3 месяцев в 22-м году. 1 женщина получила 3 *magiš*; 2 мужчин получили каждый по 2 *magiš*; 2 мужчин получили каждый по *magiš*. Всего – 5 работников» (Ibid. P. 253). Паша, по мнению Ричарда Холока, является племенным (или географическим) обозначением, это слово всегда предполагает женскую общность, в составе которой иногда могут быть упомянуты мужчины (Ibid. P. 542). Отметим также ошибку в подсчетах *magiš* вина: всего на содержание 5 работников ушло 27 *magiš* вина, а не 26, как указано в источнике.

³³ Henkelman W. F. M. *Consumed Before the King. The Table of Darius, Irdabama and Irtaštuna and That of His Satrap, Karkiš' / Der Achämenidenhof / The Achaemenid Court*. Ed. by B. Jacobs and R. Rollinger. Stuttgart, 2010. P. 667–775.

чиненным. Согласно *PF 1028*, Ирдабаме принадлежали 480 наемных работников³⁴. Она также совершала вместе со своим придворным окружением самостоятельные путешествия по территории империи, независимые от передвижений царского двора³⁵.

Упоминание царя и сидящей подле него царицы в книге Неемии (2:6), так же как и изображения, встречающиеся на цилиндрических печатях, свидетельствуют не только о совместных приемах царя и царицы, но и о самостоятельных аудиенциях царицы³⁶. В этом контексте интересно рассмотреть казус Эстер. С одной стороны, она выглядит подчиненным персонажем: вынуждена искать милости царя и опасается последствий, когда неожиданно является перед ним (Есф 4:11). Однако она же затем устраивает для супруга пир и решает, кто именно будет на нем присутствовать. Не стоит забывать и коллизию, связанную с Вашти, с которой начинается книга Есфири, ее принято рассматривать как один из примеров некомпетентности и слабости Ахашвероша как царя. В отказе царицы появиться по его

³⁴ РТ 1028: «Из 1100 (BAR = мера сухих продуктов, равная ок. 10 кварт, то есть ок. 1.4 литра) зерна, поставляемого Кунтуккой, работники Ирдабамы получают в качестве платы в Ширазе, она распределяется Рашдой. В 6-й месяц 22-го года. 62 мужчинам по 3 BAR; 8 мальчикам – по 2,5; 34 мальчикам по 2; 26 мальчикам по 1,5; 19 мальчикам по 1; 22 мальчикам по половине BAR. 190 женщинам по 3 BAR; 32 женщинам по 2; 11 девочкам по 2,5; 20 девочкам по 2; 24 девочкам по 1,5; 17 девочкам по 1; 25 девочкам по половине BAR. Всего 480 работников». Если суммировать число работников, мы получим 490. Здесь либо ошибка в финальной калькуляции, либо ошибка вкралась в перечисление (Hallock R. T. (ed) *Persepolis Fortification Tablets*. // Chicago: The University of Chicago Press, 1969. P. 297–298). Интересно, что работники и работницы, находящиеся в подчинении женщины (Ирдабамы), получали равную оплату, а работницы практически в два раза численно превосходили работников.

³⁵ Llewellyn- Jones L. 2013. *King and Court in Ancient Persia (559 to 331 BCE)*. Edinburgh University Press, 2010. P. 112.

³⁶ См.: Brosius M. *The Royal Audience Scene Reconsidered / The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*. Ed. by J. Curtis and St. J. Simpson. // I. B. Tauris, 2010. P. 141–152.

просьбе на пиру усматривают пародийный элемент³⁷: царь не в состоянии контролировать даже свою собственную жену и вынужден после ее неподчинения издать указ, чтобы впредь жены слушались своих мужей (Есф 1:19–22). Между тем, если рассматривать этот, безусловно ироничный по своей сути, эпизод в контексте реального экономического и социального положения женщин в ахеменидский период, мы можем усмотреть в нем не только критику слабого царя, пешки в руках собственных сановников, но и общую обеспокоенность возросшей самостоятельностью и, возможно, частичной независимостью персидских женщин. Осмысление новой реальности происходит здесь через пародию. Это противоречивое отношение к самостоятельным женщинам мог зафиксировать еврейский источник. В таком случае Вашти и Эстер могут быть рассмотрены как похожие персонажи: первая решается на открытый бунт против мужа, а вторая влияет на него более опосредованно. Это волевое поведение царицы, решившейся предстать перед супругом без приглашения, спасает еврейский народ. Таким образом, для евреев подобное активное женское поведение, безусловно, оборачивается благом.

Находим ли мы следы подобной социально-экономической активности женщин в Иудее³⁸? В библейских текстах, относящихся к Персидскому периоду, женщины упоминаются в качестве служанок, певиц (Неем 7:67), сборщиц урожая (Руфь 2:8) и участниц строительных работ (Неем 3:12).

В этой связи интересно рассмотреть один из стихов гимна (31:15). В нем утверждается, что его героиня «встает еще ночью и раздает пищу в доме своем и уручное служанкам

³⁷ О пародийном элементе в книге Есфири в контексте концепции карнавализации М. М. Бахтина см.: Craig K. M. *Reading Esther a case for the literary carnivalesque*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. P. 120–146.

³⁸ Подробнее об этом см.: Yoder C. R. *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG., 2014. P. 61–62.

своим (וַתֵּתֶן טָרָף לְבִיחָהּ וְחֶק לְנִצְרָתֶיהָ). Кристина Йодер интерпретирует данный стих как указание на значительную экономическую свободу доблестной жены. Она обладает штатом наемных работников, которым раздает плату в виде пайка³⁹ в начале дня⁴⁰.

Эта деталь полностью отвечает законам Торы (Втор 24:14–15): «Не обижай наемника... (לֹא-תַעֲשֶׂק שְׂכָרִיר) в тот же день отдай плату его, чтобы солнце не зашло прежде того»⁴¹. Отмечу, что глаголы в этом повелении стоят в мужском роде, поскольку по умолчанию субъектом при найме работников является мужчина. Однако, кроме этой вполне обыденной, уникальной лишь в плане категории рода детали, выплата «урочного служанкам» может трактоваться и в символическом ключе. Так, в трактате мишны Пиркей авот (Почтение отцов, 2:15–16) труд по изучению Торы сравнивается с работой, за которую хозяин – Всевышний, обязательно заплатит работнику: «Раби Тарфон говорил: День короток, а работы много и работники ленивы, но вознаграждение (שכר) велико, и Хозяин торопит... Если ты посвятил изучению Торы много [времени и сил], то дадут тебе щедрое вознаграждение (שכר); твой Хозяин, верный Своему обещанию, оплатит тебе труды твои». При всей универсальности метафоры (Всевышний

³⁹ Однако, учитывая, что в послепленный период טָרָף употребляется для обозначения пищи человека лишь в трех контекстах, два из которых (Пс 110 (111):5; Мал 3:10) используют это слово как метафору божественного милосердия, вероятна и иная интерпретация. Отправной точкой для нее может служить параллелизм в указанном стихе: домочадцы здесь упоминаются вместе со служанками. Доблестная жена встает очень рано и раздает пищу не только членам своей семьи, но даже служанкам, которые скорее должны делать это для нее и всего дома. В этом случае доблестная жена, проявляя милосердие ко всем без исключения и вне зависимости от социального положения, выступает здесь в качестве персонификации божественного милосердия. Я благодарю Светлану Бабкину, обратившую мое внимание на возможность подобного прочтения Притч 31:15.

⁴⁰ Yoder C. R. The Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10–31 // Journal of Biblical Literature. 2003. Vol. 122. № 3. P. 443–444.

⁴¹ Ср. Лев 19:13: «Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра». Исполнение этой заповеди далее также обсуждается в трактате мишны Бава Батра (9:11).

как справедливый хозяин) обращает на себя внимание завершение этой мишны: «Но знай, что праведники будут вознаграждены в грядущем мире (וְדַע מִתֵּן שְׂכָרָן שֶׁל צְדִיקִים לְעֵתָיִךְ)» (Авот 2:15). При такой трактовке образ доблестной жены, выплачивающей урочное в начале дня, может рассматриваться как метафора Божественного милосердия. Всевышний же олицетворяет собой не только милосердие, но и суд, потому в мишне речь идет о мире грядущем. Конечно, при такой интерпретации важно подчеркнуть, что в данном стихе гимна упоминается хозяйка и ее служанки, то есть и субъект, и объект действия гендерно противоположны представленным в мишне.

Хотя археологический материал из Иудеи, касающийся женщин, занимавших высокое общественное положение, более скромнен, чем персидский, в качестве примера подобного рода можно привести печать Шеломит, служанки (למא) областеначальника (*nexa*) Эльнатана⁴². Печать свидетельствует либо о грамотности Шеломит и, возможно, секретарских обязанностях, которые она выполняла для своего патрона, либо о том, что Шеломит владела землей и имела право ею распоряжаться; либо может быть косвенным указанием на матримониальные отношения между Шеломит и Эльнатаном. Эрик Майерс предполагает, что Шеломит была женщиной весьма высокого происхождения, и именно она появляется среди потомков Зерубавеля, одного из лидеров возвращения иудеев из Вавилона, который, по всей видимости, происходил из рода Давида и какое-то время также находился в статусе политического лидера⁴³. Майерс обращает внимание на довольно редкое для Танаха упоминание сестры в рамках линейной генеалогии: «И сыновья Федаии: Зерубавель и Шими.

⁴² См.: Avigad N. Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1976.

⁴³ Meyers E. M. The Shelomith Seal and the Judean Restoration: Some Additional Considerations // Eretz Israel. 1985. № 18. P. 33–38.

Сыновья же Зерубавеля: Мешуллам и Ханания, и Шеломит, сестра их» (1 Пар (Хр) 3:19). Шеломит фигурирует в тексте как сестра своих братьев, а не дочь своего отца, что может косвенно доказывать ее высокий самостоятельный статус.

Более существенно рассмотреть в контексте социально-экономической активности женщин арамеоязычные документы еврейского военного гарнизона острова Элефантина. Эти тексты датируются V в. до н.э., и в них встречаются упоминания о выдаче женщинам продовольственных пайков, а также платы за уборку урожая⁴⁴. Помимо этого, коллекция Элефантинских папирусов содержит значительное количество хозяйственно-бытовых документов, в которых фигурируют конкретные женщины. В числе наиболее примечательных историй – сюжет о Миптахии, дочери Махсейи⁴⁵. Благодаря папирусам ее жизнь можно восстановить довольно детально. Мы узнаем, что Миптахия была достаточно обеспечена, владела участком земли, который подарил ей отец. Кроме того, она была трижды замужем. Во время ее первого брака с иудеем Иезанией этот участок остался в пользовании Миптахии и не был отчужден как часть ее приданого. После того, как Миптахия овдовела, она вновь вышла замуж за египтянина по имени Пиа, с ним Миптахия развелась. В ходе развода Пиа, видимо, пытался отсудить у Миптахии часть ее имущества, но проиграл. В документах, касающихся этой тяжбы, упоминается, что Миптахия владеет «серебром, зерном, одеждой, (сосудами) из бронзы и железа; имуществом и владениями и имеет брачный контракт»⁴⁶. Третий брак Миптахии был также смешанным, однако в этом случае египтянин Ашор, по-видимому, перешел в иудаизм: в по-

⁴⁴ TAD III, 3.28.80–84, 88; TAD III, 3.13, 18, 26. См.: Yoder C. R. *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG., 2014. P. 61.

⁴⁵ Porten B. *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley: University of California Press, 1968. P. 235–263.

⁴⁶ *Ibid.* P. 247.

следующих документах он фигурирует под именем Натан. С Ашором Миптахия вновь подписала брачный контракт, который сохранял за ней право на владение имуществом, а в случае развода по ее инициативе подтверждал ее право забрать с собой все приданое «от соломины до нитки»⁴⁷. Более того, согласно этому документу Ашор обязался не брать других жен и иметь детей исключительно с Миптахией. Видимо, поэтому при упоминании детей от этого брака помимо имени отца указывается имя матери: «Иедания и Махсейя – оба сыновья Ашора, сына Сехо от Миптахии, дочери Махсейи»; «Иедания и Махсейя бен Натан, его брат, их мать – Миптахия, дочь Махсейи бен Иедании»⁴⁸. Упоминание матери само по себе редкость и свидетельствует не только о самостоятельности Миптахии, но и об ее влиянии на мужа. Судя по всему, Ашор-Натан действительно имел детей лишь от Миптахии и не брал других жен. Стоит отметить, что имянаречение также происходит в рамках иудейской традиции. Бецалель Портен отмечает⁴⁹, что для Элефантины в принципе была характерна папшониция – традиция давать ребенку имя деда. В случае с Миптахией один из детей получает имя деда, а второй – имя прадеда, что также является доказательством доминирования традиции жены в смешанном браке и ее высокого статуса в семейной иерархии.

Данные свидетельства социально-экономической жизни еврейских женщин вместе с богатым персидским материалом помогают интерпретации гимна *доблестной жене*. Будучи рассмотренными в контексте жизни женщин ахеменидского периода, они помогают лучше понять метафоры и образы гимна.

⁴⁷ Hallock R. T. (ed) *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969. P. 181.

⁴⁸ Porten B. *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley: University of California Press, 1968. P. 254.

⁴⁹ *Ibid.* P. 235–237.

Привлечение социокультурного контекста для анализа гимна *доблестной жене* позволяет реконструировать смену традиционных представлений о *мужском* и *женском*. Классическая установка, в рамках которой женщина подчинена мужу или отцу, пассивна и не покидает дома, трансформируется под влиянием изменений в культурном климате Персидского периода. Фигура гораздо более независимой жены, метафорой активности которой становится образ торговых кораблей, порождает в момент столкновения старой и новой парадигм конфликт. Он выражается в смущающей читателя синонимичности поведения *Премудрости* и *женщины безрассудной* и разрешается через введение в текст дополнительного персонажа – *жены доблестной*. Сочетание в ее образе черт реальной женщины, чья активность направлена на благо мужа, с одной стороны, и символической значимости теологических установок, связывающих эту персону с *Премудростью*, Торой и божественным милосердием, с другой, позволяют разрешить данный конфликт и интегрировать новый образ в контекст религиозной жизни раннего иудаизма. Успех подобной адаптации обуславливает устойчивость этого образа, а также дальнейшее сохранение двух уровней его бытования – реального и символического.

В XVI столетии в первую очередь в связи с аллегорическим толкованием гимна как идеального союза человека с Торой или Шехиной его начинают исполнять каббалисты в рамках церемонии встречи субботы⁵⁰. Постепенно эта традиция приобретает широкую популярность и становится частью субботнего ритуала уже не только в рамках мистического направления в иудаизме. Фактически и в современном контексте этот гимн существует в двух ипостасях – небесной, символической и аллегорической, где

⁵⁰ Eisenberg R. L. Dictionary of Jewish Terms: A Guide to the Language of Judaism. Taylor Trade Publications, 2011. P. 120.

за его героиней кроется *Премудрость*, связывающая мистика с горним миром, и земной – вполне обыденной, когда муж восхваляет свою жену, совершенно конкретную женщину, пропевая ей эти строки.

У второй формы функционирования гимна в еврейской религиозной жизни Нового времени также есть определенная социальная реальность, в рамках которой прославление мужем жены, обеспечивающей семью и занимающуюся поддержанием благосостояния мужа, не является искажением традиционных гендерных ролей. В XIX веке в Восточной Европе появляется и получает активное распространение практика организации брачных союзов между талантливым, но чаще всего бедным иешивотником и девушкой из богатой семьи. Этот обычай можно рассмотреть в контексте уникальной концепции знати, которая складывается у евреев в диаспоре. Шауль Штампфер предполагает, что в связи с невозможностью для евреев претендовать на титулы и земли в еврейском обществе формируется набор собственных представлений о родовитости, в рамках которых ключевую роль начинают играть интеллект и ученость⁵¹. Требование изучать Тору предъявлялось всем евреям, однако лишь немногие были способны пробиться сквозь далекие от совершенства методы образования в хедере и к 13 годам освоить сложные талмудические тексты и практику раввинистической дискуссии. В совокупности с основной установкой иудаизма, связывающей спасение с соблюдением Законов, исполнение которых целиком зависело от знакомства с ними, это приводило к тому, что ученый человек вне зависимости от своего изначального социального положения попадал в общинную элиту и становился завидным женихом. Дальнейшие ожидания от него также были связаны исключительно с интеллектуальной,

⁵¹ Штампфер Ш. Хедерное образование, знание Торы и поддержание социальной стратификации в традиционном еврейском обществе Восточной Европы / Семья, школа и раввины у евреев Восточной Европы. М. – Иерусалим, 2014. С. 182–200.

а не экономической деятельностью. Таким образом, и в новом временном контексте семейная система, воспитанная еще в гимне *доблестной жене*, при которой жена обеспечивает семью, а муж имеет возможность «сидеть у ворот»⁵² (Притч 31:23), не только не кажется странной, но и прославляется как идеал, закреплённый священным текстом.

Список литературы:

1. *Аверинцев С. С.* Премудрость в Ветхом завете // Альфа и Омега. 1994. № 1. С. 25–38.
2. *Десницкий А. С.* Поэтика библейского параллелизма. М.: ББИ, 2006.
3. *Скотт Р.* Традиция и литература мудрости / Библейские исследования: Сборник статей. Составитель Б. Шварц. М.: [Сэфер] Академическая серия, 1997. С. 614–665.
4. *Шмаина-Великанова А. И.* Книга Руфи как символическая повесть. М.: ИФТИ, 2010.
5. *Штаммфер Ш.* Хедерное образование, знание Торы и поддержание социальной стратификации в традиционном еврейском обществе Восточной Европы / Семья, школа и раввины у евреев Восточной Европы. М. – Иерусалим, 2014. С. 182–200.
6. *Avigad N.* Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive. Jerusalem, 1976.
7. *Berlin A.* On Translating Proverbs 31:10 / Found in Translation: Essays on Jewish Biblical Translation in Honor of Leonard J. Greenspoon. Ed. by James W. Barker et al. Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2018. P. 201–208.
8. *Blenkinsopp J.* The Social Context of the ‘Outsider Woman’ in Proverbs 1–9 // *Biblica*. 1991. № 72. P. 457–473.

⁵² В библейской культуре ворота были важным местом законотворчества, судопроизводства и откровения. См.: Руфь 4:1–9; Втор 25:7; 1 (3) Цар 22:10; Амос 5:17; Неем 8.

9. *Brosius M.* The Royal Audience Scene Reconsidered / The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East. Ed. by J. Curtis and St. J. Simpson. London: I. B. Tauris, 2010. P. 141–152.

10. *Camp C. V.* What's So Strange About the Strange Woman? / Poststructuralism as Exegesis (Semeia, 54). Atlanta: Scholars Press, 1991. P. 17–32.

11. *Camp C. V.* Wise, Strange and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

12. *Campbell E. F.* Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary. Anchor Bible 7. N.Y.: Doubleday, 1975.

13. *Clifford R. J.* Proverbs: A Commentary. Louisville: Westminster John Knox, 1999.

14. *Craig K. M.* 1995. Reading Esther a case for the literary carnivalesque. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

15. *Crook M. B.* The Marriageable Maiden of Proverbs 31:10–31 // Journal of Near Eastern Studies. 1955. № 13. P. 137–140.

16. *Eisenberg R. L.* Dictionary of Jewish Terms: A Guide to the Language of Judaism. Taylor Trade Publications, 2011.

17. *Fox M. V.* The Pedagogy of Proverbs 2 // Journal of Biblical Literature. 1994. Vol. 113. № 2. P. 233–243.

18. *Henkelman W. F. M.* Consumed Before the King. The Table of Darius, Irdabama and Irtaštuna and That of His Satrap, Karkiš' / Der Achämenidenhof / The Achaemenid Court. Ed. by B. Jacobs and R. Rollinger. Stuttgart, 2010. P. 667–775.

19. *Holmstedt R. D.* Ruth: A Handbook on the Hebrew Text. Baylor University Press, 2010.

20. *Llewellyn-Jones L.* King and Court in Ancient Persia (559 to 331 BCE). Edinburgh University Press, 2013.

21. *Maier C.* Die fremde Frau' in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

22. *Meyers E. M.* The Shelomith Seal and the Judean Restoration: Some Additional Considerations // Eretz Israel. 1985. № 18. P. 33–38.

23. *Perdue L. G.* Wisdom Theology and Social History in Proverbs 1–9 / Wisdom, You Are My Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1997. P. 78–101.

24. Persepolis Fortification Tablets. / Ed. by Hallock R. T. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

25. *Porten B.* Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley: University of California Press, 1968.

26. *Porten B.* The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross- Cultural Continuity and Change. / J. J. Farber, C. J. Martin, G. Vittman (eds). Brill Academic, 1996.

27. *Robinette S. J.* Looking beyond the Tree in Jeremiah 17:5–8 25 / Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies. Ed. by Bonnie Howe, Joel B. Green. Walter de Gruyter GmbH & Co KG. P., 2014. P. 25–46.

28. *Ryken L., Longman T. III.* The Complete Literary Guide to the Bible. Zondervan Academic, 1999.

29. *Schniedewind W. M.* Finger of the Scribe: How Scribes Learned to Write the Bible. Oxford: Oxford University Press, 2019.

30. *Stol M.* Women in the Ancient Near East. Walter de Gruyter GmbH & Co KG., 2016.

31. *Stolper M. W.* Elamite. The Ancient Languages of Mesopotamia, Egypt, and Aksum. / Ed. by Roger D. Woodard. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 47–82.

32. *Uusimäki E.* Reading Proverbs in Light of Torah: The Pedagogy of 4QBeatitudes / Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity. Ed. by Karina Martin Hogan et al. Antanta: Society of Biblical Literature, 2017. P. 155–170.

33. *Van Der Toorn K.* Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel // Journal of Biblical Literature. 1989. № 108. P. 193–205.

34. *Watson W.* Classical Hebrew Poetry. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2009.

35. *Whybray R. N.* The Composition of the Book of Proverbs. Sheffield: JSOT Press, 1994.

36. *Wolters Al.* Şôpiyyâ (Prov 31:27) as Hymnic Participle and Play on Sophia // *Journal of Biblical Literature*. 1985. Vol. 104. № 4. P. 577–587.

37. *Yoder C. R.* The Woman of Substance (אִשׁת־חַיִל): A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10–31 // *Journal of Biblical Literature*. 2003. Vol. 122. № 3. P. 427–447.

38. *Yoder, Christine Roy.* Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31. Walter de Gruyter GmbH & Co KG., 2014.

39. *Zevit Z.* Dating Ruth: Legal, Linguistic and Historical Observations // *Zeitschrift Fur Die Alttestamentliche Wissenschaft*. 2006. № 117. P. 574–60.

Глава 3

О. Ю. Минкина / Olga Yu. Minkina
ЕУСПб

**НОРМЫ И АНОМАЛИИ: К ВОПРОСУ
О ЕВРЕЙСКОЙ ЖЕНСКОЙ ПРЕСТУПНОСТИ
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА**

Историография

В то время как российский научный и публицистический дискурс XIX – начала XX вв. о «женской преступности» сводился к шокирующим сюжетам о детоубийствах, мужеубийствах и т. п. отклонениях от патриархального семейного идеала¹, образ еврейского женского преступления дореформенного периода рисовался полностью идентичным образу типичного мужского еврейского преступления того же времени. Еврейке, точно так же, как и еврею, приписывалась особая склонность к преступлениям против собственности, будто бы обусловленная особенностями национального характера². Низкий про-

¹ См., например: Frank S. Women and crime in Imperial Russia, 1834–1913: representing realities / Gender and Crime in Modern Europe. London: UCL Press, 1999. P. 93.

² Анучин Е. Н. Исследования о проценте сосланных в Сибирь в период 1827–1846 годов (Записки Русского Географического Общества по отделению статистики. Т. 3). СПб.: Типография Майкова, 1873. С. 136, 138, 151–154; Максимов С. В. Сибирь и каторга. СПб.: Издание В. И. Губинского, 1900. С. 322–323.

цент убийств и сексуальных преступлений, совершенных евреями, связывался с недостаточной маскулинностью «робких» и «физически слабых» еврейских мужчин, которых могла подтолкнуть к решительным действиям якобы только врожденная «страсть к приобретению». Еврейки, попадавшие в Сибирь за подделку ассигнаций и грабеж чаще, чем женщины прочих вероисповеданий, уравнивались в преступлении со своими единоверцами-мужчинами и таким образом маскулинизировались в противоположность нееврейкам, чьи преступления ограничивались семейно-интимной сферой³.

В маскулинизированных терминах описывалась и роль евреев первой половины XIX в. в организации проституции, полностью криминализованной в те времена⁴. Несмотря на то, что первая часть материала, к которому обращался М. М. Боровитинов, сделавший вывод о «преимущественной» роли евреев в «торговле женским телом» в западных губерниях к началу 1840-х гг.⁵, – донесений с мест в Министерство внутренних дел об источниках распространения венерических заболеваний – утрачена, доступная нам сейчас вторая часть того же комплекта документов оставляет скорее противоположное впечатление: губернаторы сообщали о небольших притонах, содержащихся нееврейками⁶, и отсутствии борде-

³ Анучин Е. Н. Исследования о проценте сосланных в Сибирь... С. 151–154.

⁴ Тогда как в известных нам документальных материалах первой половины XIX в. организация проституции представлена как промысел супружеских пар (РГИА. Ф. 1345. Оп. 236. Д. 143; Оп. 239. Д. 296; Оп. 326. Д. 270; Ф. 1582. Оп. 2. Д. 513).

⁵ Доклад М. М. Боровитинова о публичных домах и различных фазисах в отношении к ним законодательства и медицины в России // Труды Первого Всероссийского съезда по борьбе с торгом женщинами и его причинами, происходившего в Санкт-Петербурге с 21 по 25 апреля 1910 года. Т. 2. СПб: Типо-литография Санкт-Петербургской одиночной тюрьмы, 1912. С. 343. На основании данных этой работы Боровитинова Л. Бернштейн делает вывод о том, что уже в 1840-х гг. евреи идентифицировались властями в качестве основных организаторов проституции (Bernstein L. *Sonya's Daughters. Prostitution in Imperial Russia*. // Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1995. P. 162).

⁶ РГИА. Ф. 1297. Оп. 6. Д. 19. Ч. 2. Л. 261 об.

лей в местечках черты оседлости⁷. Евреи упоминаются лишь в связи с благотворным, по мнению витебского губернатора, влиянием высокой нравственности еврейского населения на ситуацию с проституцией в Витебске⁸. Можно, таким образом, сомневаться, не был ли вывод о ведущей роли евреев в организации проституции и соответствующем и едином взгляде властных кругов на эту роль проекцией антисемитского дискурса конца XIX–XX вв. на более ранний период.

Русско-еврейской историографией рубежа XIX–XX вв. тема еврейской женской преступности не разрабатывалась, видимо, в силу негативного отношения еврейской общественности, перед которой стояла насущная задача полемики с антисемитскими нападкамии, к изображению «темных углов» еврейского прошлого⁹, хотя столкновение еврейских женщин с российской судебной системой описывалось в работах о «кровавом навете»¹⁰ и преследовании мнимых прозелитов¹¹.

В современной историографии тема еврейской женской преступности в Российской империи, особенно дореформенного периода, в зависимости от категории правонарушения либо рассматривается в рамках исследований по истории еврейской семьи и сексуальности, либо эпизодически затрагивается в сюжетах о теневой экономической активности евреев российской черты оседлости. Современные исследовательницы Ш. Р. Фриз и Л. Бернштейн, затрагивая тему еврейской женской преступности, обращаются к тра-

⁷ Там же. Л. 250 об., 260 об.

⁸ Там же. Л. 319–319 об.

⁹ Гессен Ю. И. В темных углах еврейской общественной жизни (из первой половины 19-го века) // Еврейская мысль. Научно-литературный сборник под редакцией С. М. Гинзбурга. Т. 1. Пг.: Кадима, 1922. С. 102.

¹⁰ Гессен Ю. И. Велижская драма. Из истории обвинения евреев в ритуальных преступлениях. СПб.: Типо-литография А. Г. Розена (А. Е. Ландау), 1904.

¹¹ Гессен Ю. И. Доносчики и авантюристы времен Александра I. Корнблюм, Дорис-Йозефина. По архивным источникам // Еврейская Старина. 1916. Т. 9. № 1. С. 61–74.

диционным для дискурса о женской преступности в целом темам детоубийства¹² и проституции¹³ в основном на материале второй половины XIX–начала XX вв., лишь изредка и бегло касаясь более раннего периода. Й. Петровский-Штерн, отмечая, что еврейские женщины в силу их высокой вовлеченности в экономическую жизнь штетла играли большую роль и в экономике теневой, нелегальной, бегло характеризует нескольких евреек, судимых за контрабанду, участие в бандах, фальшивомонетничество на Волыни и в Подолии первой половины XIX в¹⁴. Комплексного же исследования, специально посвященного еврейской женской преступности в Российской империи конца XVIII–первой половины XIX вв., насколько нам известно, в данный момент не существует.

Источники: к общей характеристике

В данных отчетов Министерства юстиции за интересующий нас период отсутствует классификация еврейских женских преступлений по родам. Количественный прирост правонарушений евреек, зафиксированных в отчетах Министерства юстиции с начала 1830-х по конец 1840-х гг.¹⁵ в целом коррелирует с ростом женской преступности по империи¹⁶ и, вероятно, связан не столько с ростом собственно женской

¹² Freeze Ch. R. Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. // Hanover-London: Brandeis University Press, 2002. P. 36–38; P. 349, note 92; Freeze Ch. R. Lilith's Midwives: Jewish Newborn Child Murder in Nineteenth-Century Vilna // Jewish Social Studies, New series: History, Culture, Society. 2010. Vol. 16. № 2. P. 1–27.

¹³ Bernstein L. Sonya's Daughters. Prostitution in Imperial Russia. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1995. P. 160–163, 179–186. См. также выше примечание 5.

¹⁴ Petrovsky-Shtern Y. The Golden Age Shtetl. A New History of Jewish Life in East Europe. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2014. P. 84–86, 191–196.

¹⁵ Отчет Министерства юстиции за 1835 год. СПб.: Типография Правительствующего Сената, 1836. С. 71–72; Отчет Министерства юстиции за 1847 год. СПб.: Типография Правительствующего Сената, 1848. С. 30, 88, 120.

¹⁶ Frank S. Women and crime in Imperial Russia, 1834–1913: representing realities // Gender and Crime in Modern Europe. London: UCL Press, 1999. P. 98.

преступности в еврейской среде, сколько с возросшим уровнем контроля имперской администрации над еврейской общиной, усовершенствованием статистики и, в последнюю очередь, с возможным повышением числа доносов и жалоб на евреек в имперские судебные инстанции, исходивших как из еврейской, так и из нееврейской среды. В тот период уголовными судами рассматривались не только грабежи, убийства и т.п., но и такие категории девиаций, как блуд и прелюбодеяние. К категории «преступлений» относили и нарушение еврейками ограничительного законодательства о евреях. Обвинения в незаконном «передержательстве» служанок-христианок часто падали именно на еврейских женщин и пополняли таким образом уголовную статистику, равно как и дела о нарушении запрета на бритье еврейскими женщинами головы¹⁷.

Материалы о правонарушениях евреек, попавших в поле зрения высших государственных учреждений – Сената и Государственного Совета, представляют собой достаточно репрезентативную выборку¹⁸. Поскольку речь идет

¹⁷ Гонения на женские головные уборы // Еврейская старина. 1915. Т. 8. № 3–4. С. 399–403.

¹⁸ Еврейки в возрасте от двенадцати до семидесяти шести лет, принадлежавшие к разным социальным стратам: от купчих первой гильдии до нищих, были судимы за святотатство (РГИА. Ф. 1345. Оп. 241. Д. 575), оскорбление величества (Там же. Оп. 331. Д. 271; Ф. 1151. Оп. 2. 1830. Д. 65), участие в бунтах (Там же. Ф. 1345. Оп. 240. Д. 121; Оп. 327. Д. 100; Оп. 331. Д. 94), контрабанду (Там же. Ф. 1286. Оп. 5. 1831. Д. 502; Ф. 1345. Оп. 243. Д. 11; Оп. 327. Д. 338; Оп. 337. Д. 192, Д. 359), кражи (Там же. Оп. 241. Д. 887, Оп. 325. Д. 91; Ф. 1582. Оп. 2. Д. 932; Оп. 4. Д. 1364; Оп. 16. Д. 712), мошенничество (Ф. 1345. Оп. 325. Д. 36), покупку и укрывательство краденого (Там же. Ф. 1149. Оп. 1. 1824. Д. 8а, Д. 8 б; Ф. 1345. Оп. 327. Д. 389; Оп. 337. Д. 560, Оп. 101. Д. 184; Оп. 337. Д. 309; Ф. 1582. Оп. 3. Д. 4207), укрывательство беглых крестьян и дезертиров (Там же. Ф. 1345. Оп. 240. Д. 67, Ф. 1582. Оп. 16. Д. 712), поджоги (Там же. Ф. 1149. Оп. 1. 1825. Д. 12; Ф. 1151. Оп. 1. 1827. Д. 183; Ф. 1345. Оп. 241. Д. 31; Оп. 330, Д. 267), бродяжничество (Там же. Ф. 1582. Оп. 5. Д. 3545), проституцию и содержание борделей (Там же. Ф. 1345. Оп. 236. Д. 143; Оп. 239. Д. 296; Оп. 326. Д. 270; Ф. 1582. Оп. 2. Д. 513), «блудную жизнь» (Там же. Оп. 237. Д. 793; Оп. 329. Д. 7; Оп. 337. Д. 221), нанесение побоев и обид неевреям и евреям, включая собственных мужей (Там же. Ф. 1345. Оп. 236. Д. 568; Оп. 239. Д. 557; Оп. 326. Д. 239;

о спорных казусах, которые по той или иной причине потребовали вмешательства центральных инстанций, а иногда и лично императора, детальный анализ текстов документов, исходивших от участников уголовных процессов, местных судебных властей, губернаторов, представлявших материалы дел на рассмотрение Сенату, и апелляционных инстанций, позволяет выявить «болевы́е точки» и области столкновения и пересечения интересов различных акторов в сферах гендерного, национального и религиозного порядка в империи.

Репрезентация еврейского женского преступления

Следственные дела чаще всего начинались с доноса или жалобы потерпевшего. Так, губернский секретарь И. С. Склярёв от имени екатеринославского мещанина Фавеля Бершадского, который в 1821 г. нанял его для написания прошения в Сенат, писал, что Бершадский после смерти своей первой жены женился на ее сестре Рыве, «молодой и неопытной девочке, дабы вывести [ее] из бедности». Вскоре жена завела любовника-русского, из дворовых крестьян, сбежала с украденными у мужа деньгами и драгоценностями, крестилась, чтобы получить защиту христианских властей, и после этого завела с бывшим мужем судебную тяжбу за наследство сестры¹⁹.

Еврейку могли вовлечь в уголовное дело и лица, уже содержащиеся под стражей. Абрам Ицек Барма из «главной шайки Бердичева» указал на допросе на содержательниц «бурделей» замужнюю Симу Рухлю с Махновской улицы и вдову Зислю со Злодеевки, которые занимались скупкой

Ф. 1582. Оп. 16. Д. 419, Ф. 1345. Оп. 243. Д. 298а, Ф. 1346. Оп. 12. Д. 21; Оп. 51. Д. 200), детоубийство или сокрытие тела мертвого младенца (Там же. Ф. 1345. Оп. 328. Д. 246, Оп. 336. Д. 455, Оп. 238. Д. 150), убийство, покушение на убийство и соучастие в убийстве (Там же. Оп. 333. Д. 112; Ф. 1582. Оп. 4. Д. 2698, Ф. 1345. Оп. 328. Д. 188).

¹⁹ РГИА. Ф. 1345. Оп. 2. Д. 932. Л. 2–5 об.

и сбытом награбленного²⁰, и заявил, что скоропостижная смерть прежнего главаря шайки Сруля Крадя по кличке Пророк в декабре 1825 г. «как слышно было, не была натуральной». «Как он же был стар, а жена Мария молода», она завела себе любовника – Аврума Пекаря из той же шайки. Двадцативосьмилетний уроженец Львова Пекарь лет пять назад бежал от грозившей ему службы в австрийской армии в Россию, где до введения рекрутской повинности для евреев оставалось совсем немного. Пекарь якобы дал Марии, она же Мирка Короткая, сорок рублей серебром в залог того, что женится на ней после смерти Крадя. Вскоре Крадь стал жаловаться, «что его в нутре крепко печет» и через пять или шесть дней умер. Воры из его шайки, по словам Бармы, подозревали Мирку в «приспешении смерти мужу своему». Через неделю после смерти Крадя Пекарь якобы развелся со своей женой и хотел жениться на Мирке, но вскоре был арестован, и Мирка носила ему еду в тюрьму²¹. Однако, согласно показаниям цирюльника Иося Крацока, незадолго до смертельной болезни Крадя, сопровождавшейся частой рвотой и поносом, в корчме вдали от Бердичева между ворами произошла драка на свадьбе еще одного участника шайки Мейны Шостака, и Крадь был избит женихом и его сторонниками. Столкнувшись с переделом власти в шайке, Крадь, являвшийся одновременно сотским бердичевской полиции, планировал по выздоровлении донести на своих сообщников²². В такой версии подозрение в устранении Крадя падает на самих грабителей, а нарратив Бармы о «роковой женщине» Мирке должен был отвести подозрения от виновных. Сама Мирка, отрицая, что Пекарь был ее любовником еще при жизни мужа, утверждала, что покойный

²⁰ РГИА. Ф. 1345. Оп. 333. Д. 112 А. Л. 249 об.

²¹ Там же. Л. 58 об., 215 об., 220, 260–260 об., 269. Сам Пекарь отрицал, что развелся со своей женой, уроженкой Радзивилова Рухлей, которая, «уговорясь с радзивилковскими ворами, бежала неизвестно куда» (Там же. Л. 269).

²² Там же. Л. 293–293 об.

Крадь вообще не был никак связан с шайкой, а грабители мстили ему за доносы²³.

Тот же Барма, когда у него обнаружили восемьдесят гранов сулемы, что «весьма достаточно для отравления человека», признался, что планировал побег, и когда его перевели из бердичевской тюрьмы в житомирский острог, замужня восемнадцатилетняя Эстер Малка приехала к нему в Житомир и у тюремного колодца, куда Барма ходил за водой, передала ему булку со спрятанной в ней отравой для караульных. Эстер Малка, жена занимавшегося извозом Зискеля, «по фамилии ей неизвестного», и ее мать Двера Йохвид Волкинштейнова на допросе рассказали, что Барма четыре года назад несколько раз сватался к Эстер Малке и, когда она «не согласилась, обещал ей за то мстить» и потому оговорил ее. Хозяева квартиры, которую снимала Эстер Малка, подтвердили ее алиби: она никуда не уезжала из Бердичева. Сокамерники же Бармы показали, что яд он получил от арестанта Урона Добиса, а тому, в свою очередь, передал яд женатый на родственнице Добиса цирюльник Мендель Фершал, поручив с помощью этой улики организовать оговор против своего недруга Абрашки Козореза. Добис просил Барму взять это на себя, а Барма отвечал, что сперва оговорит Эстер Малку, а потом Козореза. На последующих допросах Барма уже не утверждал, что Эстер Малка приезжала в Житомир, а рассказывал, что, когда он был переведен из бердичевской тюрьмы в «особую секретную комнату», просил Эстер Малку, которая с момента его ареста носила ему еду, чтобы она «принесла дурману для дачи в водке сторожу». На следующий день Эстер Малка пришла к нему вместе с другой еврейкой, своей ровесницей Сурой Ривкой, дочерью Ицко Фира, и принесла «завернутое в бумаге что-то такое, что они называли дурманом», и Барма дал за него Суре Ривке полтину серебром, но после этого

²³ Там же. Л. 215 об.

был переведен снова в бердичевскую тюрьму и не смог осуществить план побега, а при отправке в Житомир, опасаясь обыска, отдал яд Срулю Ицке Портному, который затем и передал ему в житомирском остроге булку со спрятанной отравой²⁴.

Потерпевшие обвиняли подсудимых евреек в подкупе представителей власти. Четырехлетний сын Ривки Виленкиной дрался в сенях с четырехлетней дочерью проживавшего в том же доме титулярного советника И. Мацюшевского. Служанка Виленкиной Рася Меерова прибежала на плач маленького Мордуха и сбросила его обидчицу с крыльца. Девочка получила серьезную травму головы. Мать девочки побила Меерову и поругалась с Виленкиной, а Ривка утверждала, что хотела первой подать жалобу на Мацюшевскую за оскорбление Виленкиной «самыми поносительными словами», но Мацюшевские упредили ее. Частный пристав подтвердил, что действительно по болезни не успел рассмотреть жалобу Виленкиной. Мацюшевский опровергал свидетельство пристава документами, что тот тогда был здоров и ходил в должность, следовательно, был подкуплен Виленкиной. Мацюшевский просил также об отводе представленных Виленкиной свидетелей: родственников и слуги, не присутствовавших при инциденте²⁵.

Письмоводитель полтавской полиции А. Кухта, по его словам, оказался под караулом на гауптвахте по «словесной нерезонной» жалобе вице-губернатору от Итки, жены первой гильдии купца Самойлы Португалова²⁶. Тем более способна была еврейка, по мнению нееврейского окружения, мобилизовать на свою защиту общинную власть. Поветовый стряпчий из Могилева-Подольского Геращеневский, его жена

²⁴ Там же. Л. 400–424 об.

²⁵ РГИА. Ф. 1345. Оп. 326. Д. 239. Л. 4–8 об., 14 об.

²⁶ РГИА. Ф. 1345. Оп. 239. Д. 557. Л. 63.

и зять обвиняли Шендлю Тартакову в том, что она, не желая возвращать якобы занятые ею более четырехсот рублей серебром, вместе с мужем причинила кредиторам убытки своими «изветами, претензиями и изворотами» и организовала скандал в синагоге, где присягали представленные Геращеневскими свидетели-евреи: «с криком, втиснувшись» в синагогу, «кагал евреев могилевских» напал на свидетелей, сорвал присягу и «бросил на них клятву», т.е. будто бы угрожал свидетелям херемом²⁷. Потерпевших порой не убеждало даже свидетельское о смерти подозреваемой²⁸.

Еврейки изображались способными и на прямое агрессивное сопротивление властям. Согласно показаниям шляхтянки Кашубовой, квартировавшей в том же здании, где помещался тельшевский нижний суд, 25 сентября 1824 г., когда в суд привели еврейского мальчика Гутку Кадушевича, якобы пожелавшего креститься, «мужчины-евреи кричали, дабы собирались еврейки», и толпой ворвавшись в присутствие через квартиру Кашубовой, унесли мальчика. Копиист тельшевской полиции показал, что они вместе с евреем-«школьником», т.е. шамесом синагоги или кагала, якобы встретили на улице толпу возвращавшихся из суда евреек и спросили, что там был за шум. Одна из женщин гордо ответила: «Мы, еврейки, отобрали из нижнего земского суда малолетнего еврея, которого нижний земский суд схватил для окрещения». Канцелярист и другие свидетели из числа неевреев рассказали о том, как какая-то старая еврейка затем с бранью бросила на крыльцо суда нееврейскую одежду, в которую был переодет Гутка. Сам Гутка во время следствия несколько

²⁷ РГИА. Ф. 1345. Оп. 331. Д. 94. Л. 270–270 об., 372, 374 об.

²⁸ РГИА. Ф. 1345. Оп. 325. Д. 91. Л. 89. Шестнадцатилетняя Ента Мошкова, подозреваемая в ограблении лесничего Я. Цепинского, в 1815 г. была взята на поруки ущицкими евреями и скрылась. В 1822 г. поручители представили свидетельство с печатью хотинского кагала о том, что Мошкова умерла в Хотине в «еврейском лазаретном доме» (т.е. хекдеше). Цепинский подал жалобу, что это свидетельство «не должно заслуживать вероятия» (Там же. Л. 21, 11 об., 85, 87–89).

раз менял свои показания, то оправдывая, то обвиняя подсудимых, включая своих теток Довбу Кивову и Цыру Мовшову. В числе прочего Гутка показал, что в нападении участвовало около пятнадцати евреев, «а евреек до ста». При дознании в губернском правлении Гутка уже показал, что евреек «могло быть двести или более». Они окружили здание суда и «большим голосом кричали: «Отдайте нам ребенка!»»²⁹.

В 1816 г. губернское правление приказало евреям местечка Вилькии Россиенского уезда Виленской губернии избрать новый кагал. Когда заседатель нижнего земского суда потребовал затем от прежнего кагала отчета о податях, собиравшихся ими с евреев, то, по словам сотского, бывший кагальный Шмуила Карновский отдал заседателю квитанцию, но затем, посоветовавшись «по-еврейски» с другими евреями, включая присутствовавшую там же жену, стал просить квитанцию обратно. Заседатель отказался, тогда «жена Шмуилы выхватила квитанцию из рук его, крича с прочими евреями: «Не дадим, не дадим, как управляли, так и управлять будем»». Сама жена Карновского Роха признала, что тогда «бранила своего мужа за то, что дал заседателю квитанцию, ибо он отнял таковые от новых кагальных, то и сию не отдаст», но ни она, ни Шмуила квитанцию не отнимали, а предлагали сделать с нее копию³⁰.

Еще яснее стереотип феминного «робкого» еврея, прячущегося под юбку жены³¹, вступающий в силу, когда речь заходила о совместных протестных действиях евреев и евре-

²⁹ РГИА. Ф. 1345. Оп. 327. Д. 100. Л. 266 об., 300–300 об., 252 об., 236.

³⁰ РГИА. Ф. 1345. Оп. 326. Д. 93. Л. 553 об., 558–558 об., 557. В показаниях свидетеля-еврея Карновский с женой действуют на равных: «В доме Шмуилы Карновского был большой крик», и «Шмуила и жена его настаивали у заседателя, чтобы он отдал квитанцию, и не выпускали его из дому» (Там же. Л. 556 об.).

³¹ См. Livak L. How Gogol's Iankel is Made // Jews and Slavs. Vol. 19. 2008. P. 223–224; Вайскопф М. Покрывало Моисея. Еврейская тема в эпоху романтизма. М. – Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2008. С. 152, 216–219.

ек³², проступает в документах о беглом малолетнем рекруте Ноехе Олинском из местечка Каменки Киевской губернии. Родственницы мальчика 24 апреля 1839 г. с помощью других евреек и евреев местечка Каменки Киевской губернии якобы избили хапера (уполномоченного не кагалом, а городской думой) и двух десятских и помогли мальчику скрыться, а когда на место происшествия явился становой пристав, «дабы», по его словам, «мерею кротости склонить евреев к повиновению», то «застал всю улицу, наполненную еврейками, производившими необычайный шум», тогда как «евреи в малом числе составляли заднюю шеренгу, скрываясь за еврейками». Рядом с приставом упало несколько брошенных из толпы камней³³. Переговоры со становым вели также еврейки. Они «с дерзостью отвечали», что станового «знать не хотят, и у них есть, одни кричали «маршал»³⁴, а другие «предводитель дворянства» и продолжали шум»³⁵.

Сходную апелляцию к авторитету поместной власти в противоположность власти имперской и ее проводникам на местах мы находим и в деле об оскорблении величества тридцатилетней Эткой Лейзеровой, женой арендатора корчмы из деревни Рожок Литинского уезда Подольской губернии. Согласно донесению православного священника Ф. Щербацкого благочинному, передавшему его затем в Литинский земский суд, 15 октября 1826 г. Щербацкий шел с похоронной

³² Следует отметить, что в судебных материалах достаточно описаний насилия и «дерзости» по отношению к общинной и имперской власти со стороны еврейских мужчин (См.: Petrovsky-Shtern Y. Golden Age Shtetl. P. 151–173, 180), но, как показывают приведенные нами примеры, роль еврейских мужчин в следственном нарративе могла и отступать на второй план.

³³ РГИА. Ф. 1345. Оп. 240. Д. 121. Л. 17–19 об., 21–21 об. О «битвах», которые устраивали родственники рекрутов с хаперами и полицией, рассказывается и в еврейской мемуаристике (Котик Е. Мои воспоминания. СПб., М., Иерусалим: Мосты культуры. Гешарим, 2009. С. 137. В отличие от приведенного документа, у Котика мужчины и женщины действуют на равных.)

³⁴ Под «маршалом» здесь, очевидно, подразумевается «маршалок» – «мажордом» в польском поместье, управляющий.

³⁵ РГИА. Ф. 1345. Оп. 240. Д. 121. Л. 21 об.–22.

процессией мимо корчмы, заметил эрув и заставил еврея-арендатора его убрать³⁶. Шесть дней спустя священник хотел купить водки в той же корчме, и жена арендатора Этка Лейзерова принялась бранить его за случай с эрувом. Щербацкий ответил, что эрув запрещен указом его императорского величества³⁷, а еврейка якобы отвечала: «Мы, кроме Бога, пана нашего знаем, а императора не знаем и знать его не хотим». Согласно показаниям свидетеля-шляхтича, «еврейка в азартности вскричала: «Що мне государь! Я государя не знаю, тут государь не мое дело, у меня только Бог да пан маршал»»³⁸.

Стратегии самозащиты, к которым прибегали мужья подследственных, подтверждали те же «внешние» стереотипы пассивного робкого еврея. Муж уже упоминавшейся Этки Лейзеровой не только выполнил требование Щербацкого убрать эрув, но и, по его показаниям, «был сильно болен и лежал на печи», пока его жена оскорбляла священника и самого императора³⁹. Подобные манифестации мужской пассивности по отношению к жене зачастую одновременно маркировали причастность мужей к сфере, воспринимавшейся традиционным еврейским обществом как престижная и специфически мужская⁴⁰. Муж ямпольской еврейки Рухлеи (Рахель Лей) Розенталевой, обвинявшейся в попытке подкупа, а за-

³⁶ РГИА. Ф. 1345. Оп. 331. Д. 271. Л. 8.

³⁷ В 1818 г. эрув как выражение «еврейского суеверия» был запрещен Министерством духовных дел и народного просвещения. В 1820-е – начале 1830-х гг. этот запрет, по всей видимости, проводился в жизнь на местах лишь эпизодически. См.: Bergman E. The Reviv or Jewish district and the Eyrub // *Studia Judaica*. 2002. Vol. 5. № 1. P. 85–97; Wodzinski M. Hasidism, Shtadlanut, and Jewish Politics in Nineteenth-Century Poland: The Case of Isaac of Warka // *Jewish Quaterly Review*. 2005. Vol. 95. № 2. P. 295–296.

³⁸ РГИА. Ф. 1345. Оп. 331. Д. 271. Л. 9 об. О «маршале» см. выше примечание 34.

³⁹ РГИА. Ф. 1345. Оп. 331. Д. 271. Л. 8, 9.

⁴⁰ О разделении мужской и женской сфер культуры в традиционном еврейском обществе см.: Rosman M. *The History of Jewish Women in Early Modern Poland: An Assesment* // *Polin. Studies in Polish Jewry*. 2005. Vol. 18. P. 25–56; Штампфер Ш. *Семья, школа и раввины у евреев Восточной Европы*. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2014. С. 128–163.

тем и насильственным отбитии контрабанды у таможенных объездчиков, отрицая свое участие в инциденте, показал, что «дому своего не имеет и живет при родителях жены своей на их пропитании, промыслом никаким не занимается, только по обряду еврейскому чтением духовных книг»⁴¹. Муж Суры Черной, судимой за держание прислуги-христианки, заявил, что, «занимаясь по духовной еврейской части, в домашние дела не вмешивается»⁴². Место традиционной еврейской учености в показаниях просвещенного виленского доктора медицины Якова Лейбошица заняла наука: «посвящая все время наукам и пользованию больных», он заключил со своей женой Буней сделку о разделе имущества, никогда не бывал в ее лавках и кладовых в их собственном доме и поэтому не имел никакого отношения к обнаруженным у нее в 1818 г. товарам с фальшивыми таможенными пломбами⁴³.

Женские преступления в контексте проблемы имперской vs общинной юрисдикции⁴⁴

Гродненская палата уголовного суда в 1838 г. приговорила Двору Абрамову за «блудное прижитие дочери» к тюремному заключению и «покаянию по рассуждению еврейского духовного суда». Гродненский гражданский губернатор, к которому дело поступило на ревизию, не согласился с приговором палаты, поскольку, как писал губернатор в рапорте в Сенат, «в еврейском законе нет духовной расправы в том виде и с тою властью, в каких существуют духовные правления в христианских исповеданиях». Губернатор считал, что

⁴¹ РГИА. Ф. 1345. Оп. 326. Д. 139. Л. 295 об.

⁴² РГИА. Ф. 1345. Оп. 325. Д. 161. Л. 7.

⁴³ РГИА. Ф. 1345. Оп. 327. Д. 338. Л. 497.

⁴⁴ Безусловно, проблема касалась не только «женской еврейской», но и всей «еврейской» преступности и может рассматриваться и в более широких контекстах взаимодействия имперских властей с местными элитами, практики применения религиозного и обычного права и т.п., однако в рамках данной работы представляется возможным охватить лишь некоторые детали, связанные непосредственно с женской еврейской преступностью.

статья Свода законов уголовных, на которой основывался приговор палаты, относится только к христианским конфессиям, тогда как раввинам запрещено налагать какие-либо наказания Положением о евреях 1835 г. К тому же губернатор полагал «неуместным уголовной палате, присутственному месту второй инстанции, входить в официальные сношения с раввином и сообщать ему... сведения о роде и качестве преступлений евреев». «Ясного закона», определявшего наказание евреям за «непотребную жизнь», не было, и губернатор просил Сенат о «правильном руководстве» для решения такого рода дел. Сенат на основании тех же статей Свода законов, что и уголовная палата, предписал уголовной палате поставить еврейский духовный суд в известность о проступке Дворы Абрамовой⁴⁵. Прежде чем получить указ по делу Абрамовой, губернатор успел в 1840 г. отправить в Сенат аналогичный рапорт по делу Тоубы Ханы Мошковой, бросившей тело своего мертворожденного внебрачного ребенка в реку и приговоренной Гродненской уголовной палатой, кроме телесного наказания и высылки из Бреста, к «духовному покаянию по вероисповеданию ея»⁴⁶.

Устоявшейся практики решения такого рода дел действительно не было: Минский Главный суд в 1827 г. приговорил еврейку «за блудную жизнь отдать на покаяние по исповедуемой вере», что было утверждено Сенатом, но не закреплено в правовой практике как прецедент⁴⁷, а в 1834 г. Виленская уголовная палата ограничилась в аналогичном случае наказанием плетьюми⁴⁸. В 1852 г. Сенат поручил Раввинской комиссии рассмотреть вопрос о порядке наказания евреев за прелюбодеяние по распоряжению имперского уголовного суда и утвердил решение комиссии. Несмотря на это, на ме-

⁴⁵ РГИА. Ф. 1345. Оп. 237. Д. 793. Л. 74 об., Л. 2–3 об., 97–97 об.

⁴⁶ РГИА. Ф. 1345. Оп. 238. Д. 150. Л. 2 об., 15 об.

⁴⁷ РГИА. Ф. 1345. Оп. 329. Д. 7. Л. 187, 193–194 об.

⁴⁸ РГИА. Ф. 1345. Оп. 337. Д. 221. Л. 13.

стах власти и в 1857 г. испытывали затруднения «по неимению в виду положительного закона о порядке рассмотрения дел о прелюбодеянии евреев»⁴⁹.

Делегирование общинной власти контроля над еврейской нравственностью имело место и в таких случаях, как надзор за бывшими проститутками: так, четырнадцатилетнюю Лею Мошкову, обнаруженную в 1823 г. в бердичевском борделе в ходе следствия по делу об ограблении клиентов, отослали в родное местечко Чуднов, «подтвердив тамошнему кагалу иметь ее в своем надзоре для охранения от блудодеяния»⁵⁰. При этом «самовольное» наказание кагалом сексуальных девиаций евреек могло преследоваться как нарушавшее субординацию⁵¹.

Раввины могли привлекаться судебными властями и в качестве экспертов. В июле 1841 г. работник Манес Авнер донес на свою хозяйку, вдову цирюльника Минчу Санкштейнову, которая будто бы дала ему серные спички, паклю, порох и только что взятые ею в долг два червонца и сказала: «Ну, теперь ступай и сделай так, чтобы и ночь была так ясна, как червонцы». Вдова якобы хотела заставить Авнера поджечь дом ее соседа и кредитора купца третьей гильдии Лейбки Бомхалья. Бомхаль незадолго до этого обвинял вдову Санк-

⁴⁹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 496. Л. 4–4 об., 1. Об этих прецедентах (с мужчинами-евреями и христианками) см. также: Freeze Ch. R. Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. P. 180. По мнению Фриз, эти два случая были, очевидно, исключительными, а решения Сената свидетельствовали о «глубоком невежестве» имперских властей в вопросах еврейской религии. Однако подобного рода процессы возникали и в предыдущие десятилетия: то признавалось, что у евреев нет «законного духовного правления», имеющего соответствующие полномочия (РГИА. Ф. 1345. Оп. 236. Д. 566. Л. 48–48 об.), то кагалу поручалось отдать еврея на покаяние (РГИА. Ф. 1345. Оп. 239. Д. 66. Л. 16 об., 23 об. В последнем случае к еврею был применен закон, относившийся к мусульманам).

⁵⁰ РГИА. Ф. 1345. Оп. 326. Д. 270. Л. 40 об., 164 об.

⁵¹ Так, в 1805 г. проводилось следствие о «самовольном наказании» виленским кагалом Генки Берковны за «распутную жизнь» (РГИА. Ф. 1345. Оп. 332. Д. 38. Л. 56). Ср.: Никитин В. Н. Евреи-земледельцы. Историческое, законодательное, административное и бытовое положение колоний со времени их возникновения до наших дней. 1807–1887. СПб: Типография газеты «Новости», 1887. С. 106–107.

штейн в утайке части долга, а та грозила ему: «Хотя ты ныне большой, но я тебя сделаю маленьким». По словам Санкштейновой, это значило, что хотя он и большой, то есть богатый, «как и она прежде была», но Бог может его сделать малым, т.е. бедным, «и это было сказано без всякой злой мысли». Санкштейнова также объясняла следствию, что в тот вечер, когда она ходила просить денег в долг сперва у часовщика-еврея, затем у русского писаря, она брала с собой Авнера только потому, что наступал уже канун субботы и Авнер должен был нести мелкие медные деньги, «так как по еврейскому обряду за наступлением шабаса ей нельзя было брать, а холостому дозволено». Однако привлеченный для консультации следствием брест-литовский раввин пояснил, что в субботу деньги брать какой бы то ни было монетой нельзя всем евреям – без различия пола, возраста и матримониального статуса. Когда дело было прислано на ревизию в Сенат, вдову Санкштейнову оставили «в сильном подозрении» и поручили надзору полиции, а Авнера оправдали. Одним из аргументов против Санкштейновой в глазах властей стало то, что она торопилась занять деньги вечером в пятницу «с нарушением даже правил веры»⁵².

Слова Минчи Санкштейновой на следствии можно интерпретировать и как расчет на неосведомленность неевреев о галахических правилах, и как свидетельствующие о наличии у нее собственных представлений о религиозных нормах, которые не совпадали с мнением эксперта-раввина и могли разделяться еще какой-либо частью простых евреев и/или женщин. А религиозный контекст описанного выше протестного поведения евреек предполагает возможность высказывания женщины, традиционно отстраненной от религиозной жизни, по вопросам веры.

Следствием выяснялись биографии подсудимых и свидетелей, которые, таким образом, были вынуждены конструи-

⁵² РГИА. Ф. 1345. Оп. 241. Д. 31. Л. 49 об., 63 об., 52–53 об., 19 об., 2.

ровать автобиографический текст о себе. Поэтому благодаря уголовным делам мы узнаем истории жизни простых евреев, ремесленников, женщин и можем пытаться извлечь из-под слоя дискурсивных проекций их еврейского и нееврейского окружения и генерализующего нарратива властей материал об их собственных взглядах, представлениях о нормах и аномалиях и даже особенностях речи.

Рассматривая роль женщины в еврейском обществе, восприятие этой роли еврейским и нееврейским окружением и претензии империи на контроль властных отношений в еврейской среде в фокусе лиминальной ситуации уголовного процесса, мы приближаемся к пониманию препятствий и возможностей, определявших границы свободы и выбора женщины в том или ином культурном и социальном контексте.

Список литературы:

1. *Анучин Е. Н.* Исследования о проценте сосланных в Сибирь в период 1827–1846 годов (Записки Русского Географического Общества по отделению статистики. Т. 3). СПб.: Типография Майкова, 1873.
2. *Вайскопф М.* Покрывало Моисея. Еврейская тема в эпоху романтизма. М., Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2008.
3. *Гессен Ю. И.* Велижская драма. Из истории обвинения евреев в ритуальных преступлениях. СПб.: Типо-литография А. Г. Розена (А. Е. Ландау), 1904.
4. *Гессен Ю. И.* Доносчики и авантюристы времен Александра I. Корнблом, Дорис-Йозефина. По архивным источникам // Еврейская Старина. 1916. Т. 9. № 1. С. 61–74.
5. *Гессен Ю. И.* В темных углах еврейской общественной жизни (из первой половины 19-го века) // Еврейская мысль. Научно-литературный сборник под редакцией С. М. Гинзбурга. Т. 1. Пг.: Кадима, 1922. С. 102–114.

6. Гонения на женские головные уборы // Еврейская старина. 1915. Т. 8. № 3–4. С. 399–403.

7. Доклад М. М. Боровитинова о публичных домах и различных фазисах в отношении к ним законодательства и медицины в России // Труды Первого Всероссийского съезда по борьбе с торгом женщинами и его причинами, происходившего в Санкт-Петербурге с 21 по 25 апреля 1910 года. Т. 2. СПб.: Типо-литография Санкт-Петербургской одиночной тюрьмы, 1912. С. 336–356.

8. *Котик Е.* Мои воспоминания. СПб., М., Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2009.

9. *Максимов С. В.* Сибирь и каторга. СПб.: Издание В. И. Губинского, 1900.

10. *Никитин В. Н.* Евреи-земледельцы. Историческое, законодательное, административное и бытовое положение колоний со времени их возникновения до наших дней. 1807–1887. СПб.: Типография газеты «Новости», 1887.

11. Отчет Министерства юстиции за 1835 год. СПб.: Типография Правительствующего Сената, 1836.

12. Отчет Министерства юстиции за 1847 год. СПб.: Типография Правительствующего Сената, 1848.

13. *Штампфер Ш.* Семья, школа и раввины у евреев Восточной Европы. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2014.

14. *Bergman E.* The Revir or Jewish district and the Eyruv // *Studia Judaica*. 2002. Vol. 5. № 1. P. 85–97.

15. *Bernstein L.* *Sonya's Daughters. Prostitution in Imperial Russia.* Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1995.

16. *Frank S.* *Women and crime in Imperial Russia, 1834–1913: representing realities // Gender and Crime in Modern Europe.* London: UCL Press, 1999. P. 93–117.

17. *Freeze Ch. R.* *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia.* // Hanover, London: Brandeis University Press, 2002.

18. *Freeze Ch. R.* *Lilith's Midwives: Jewish Newborn Child Murder in Nineteenth-Century Vilna // Jewish Social Studies, new series: History, Culture, Society.* 2010. Vol. 16. № 2. P. 1–27.

19. *Livak L.* How Gogol's Iankel is Made // *Jews and Slavs*. 2008. Vol. 19. P. 219–238.

20. *Petrovsky-Shtern Y.* The Golden Age Shtetl. A New History of Jewish Life in East Europe. // Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2014.

21. *Rosman M.* The History of Jewish Women in Early Modern Poland: An Assesment // *Polin. Studies in Polish Jewry*. 2005. Vol. 18. P. 25–56.

22. *Wodzinski M.* Hasidism, Shtadlanut, and Jewish Politics in Nineteenth-Century Poland: The Case of Isaac of Warka // *Jewish Quaterly Review*. 2005. Vol. 95. № 2. P. 290–320.

Часть II

**Роль и статус еврейской женщины
в Израиле: история и современность**

Глава 4

*Т. А. Карасова / Tatiana A. Karasova,
Т. В. Носенко / Tatiana V. Nosenko*
ИВ РАН

**РОЛЬ ЖЕНЩИН
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ
ЖИЗНИ ИЗРАИЛЯ**

Исследование гендерного равенства в Израиле, как и во всем мире, остается актуальной проблемой. Специфика положения женщин в Израиле обусловлена внешнеполитическими проблемами, ролью религии в общественно-политической жизни страны. В обществе, где высок приоритет проблем безопасности, предпочтение отдается политикам, имеющим военный опыт. По-прежнему велико влияние ортодоксальных религиозных установок, ограничивающих участие женщин в общественной и политической жизни. По оценке профессора И. Овчинниковой, в Израиле существует неявная дискриминация по полу¹. В прошлые десятилетия она прояв-

¹ Овчинникова И. Г. Особенности феминизма в Израиле: политика, культура, язык // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология.

лялась в недостаточной вовлеченности женщин в социально-политическую деятельность: участие женщин было ограничено сферами, так или иначе связанными с семьей (воспитание, образование, здравоохранение, сфера обслуживания). Присутствие женщин на ключевых постах оставалось минимальным. В 1975 г. правительство Израиля обратило специальное внимание на положение женщин в обществе (этот год был объявлен ЮНЕСКО Годом женщины). Подготовленный официальный аналитический отчет позволил обнаружить распространенное повсеместно неравенство полов. Результаты аналитического отчета оказались неожиданными, поскольку Израиль многие считали форпостом женского равноправия. Возможно, это было связано и с тем, что Израиль был третьей страной в мировой истории, где в результате демократического процесса главой правительства стала женщина – Голда Меир в 1969 г.²

Женщины принимали активное участие в политической жизни с того самого момента, когда в начале нынешнего века в Эрец-Исраэль возникли первые политические организации. По традиции их участие осуществлялось через женские организации. Однако под Декларацией независимости Израиля среди 37 подписей стоят только два женских имени. Это хорошо известная Голда Меир и гораздо менее известная Рашель Коэн-Каган (1888–1982). Иммигрантка из России, она была автором первого израильского законодательства о равноправии женщин. В первом Кнессете в 1949 г. она получила мандат от Международной женской сионистской организации, а в 1961 г. была избрана депутатом от Либеральной партии.

Долгое время, однако, в политической жизни государства женские группы, движения и партии представляли собой довольно маргинальное явление. А основные партии обычно

Вып. 5 (11). 2010. С. 48–57.

² Первой женщиной – премьер-министром стала в 1960 г. Сиримаво Бандаранайке на Цейлоне (сейчас Шри-Ланка); в 1966 г. премьер-министром Индии стала Индира Ганди.

отодвигали кандидатов-женщин на менее перспективные места в партийных списках. В последнее время во всем мире женщины добились официального политического и социального равноправия, а такое понятие, как «традиционный гендерный разрыв» (“traditional gender gap”), становится все менее употребительным. На смену ему пришло определение «новый гендерный разрыв» (“modern gender gap”), который изменился за счет расширения сферы женского труда, образования, семейных отношений и распространения феминистских идей в жизни общества³.

Необходимо подчеркнуть, что, несмотря на довольно основательные претензии со стороны активисток женских движений, в целом уровень политической активности женщин в Израиле довольно высокий. По данным Ю. Бочарова, с 1948 по 2012 г. на политической арене Израиля более ста женщин становились депутатами Кнессета и неоднократно занимали различные руководящие посты. Более двадцати из них были министрами и заместителями министров, в том числе и по нескольким каденциям. В основном женщины-парламентарии становились министрами образования, абсорбции, сельского хозяйства, по делам науки, промышленности, связи, туризма. Дважды становились министрами иностранных дел (Голда Меир и Ципи Ливни), по разу – председателем Кнессета, исполняющей обязанности президента страны (Далия Ицик) и премьер-министром (Голда Меир)⁴.

В условиях демократической многопартийной системы Израиля право женщин избирать и быть избранными обеспечивается законом, и для них открыты все сферы общественной жизни. На протяжении многих лет женщины борются за расширение своего представительства и более высокие

³ Gedalya-Lavy E. Israel elections: who women vote for and how it's shifting. September 16, 2019. // The Conversation. Available at: <http://theconversation.com/israel-elections-who-women-vote-for-and-how-its-shifting-123109> (accessed: 20.02.2020).

⁴ Бочаров Ю. Женщины в израильском парламенте. 2012, 26 янв. // Институт Ближнего Востока. URL: <http://www.iimes.ru/?p=14034> (дата обращения: 30.01.2020).

места в партийных списках, определяющие их шансы быть избранными. И все же до сих пор женщины недостаточно представлены как на государственном, так и на местном уровне. В Кнессете – однопалатном парламенте Израиля, насчитывающем 120 членов, между 1961 и 1999 г. женщины составляли не более 10–12%. В начале 2000-х гг. женское представительство в политических институтах страны стало неуклонно повышаться. В результате выборов 2009 г., например, в Кнессет была избрана двадцать одна женщина (17,5% от общего числа депутатов) по сравнению с семнадцатью женщинами в предыдущем Кнессете. Такой не слишком блестящий результат позволил Израилю занять шестьдесят седьмое место среди 187 стран по представленности женщин в парламенте⁵.

К 2015 г. доля женщин в Кнессете возросла до 30% (37 из 120 мест)⁶. В состав 23-го Кнессета, избранного в марте 2020 г., вошло все же только 29 женщин⁷. Израиль уступает европейским странам по количеству женщин-членов парламента. Для сравнения: в Швеции женщины составляют 45% депутатов парламента, а в Дании и Финляндии – 38%⁸. Недостаточное представительство женщин в политической сфере объясняется устоявшимися социальными и культурными стереотипами. Будучи членами общества, ориентированного на семью, многие женщины не хотят участвовать в общественной жизни, поскольку это вынуждает их уделять семье меньше времени. Вместе с тем женщины, активно уча-

⁵ Shamir M. The Elections in Israel // NY: Routledge, 2011. P. 14 Available at <https://www.taylorfrancis.com/books/e/9781351297608/chapters/10.4324/9781351297608-10> (accessed: 08.02.2020).

⁶ Knesset Members of the Twentieth Knesset // Knesset. Available at: https://knesset.gov.il/mk/eng/MKIndexByKnesset_eng.asp?knesset=20&view=2 (accessed: 08.02.2020).

⁷ Current Knesset Members of the Twenty-Third Knesset // Knesset. Available at: https://knesset.gov.il/mk/eng/MKIndex_Current_eng.asp?view=3 (accessed: 10.06.2020).

⁸ Женщины необходимы для обновления власти в Израиле. // Mignews. URL: http://mignews.com/news/politic/world/240106_130403_26996.html (дата обращения: 10/02/2020).

ствующие в общественной жизни, оказываются в невыгодном положении из-за существующего порядка выдвижения кандидатов в выборные органы. Принятая в последнее время многими политическими партиями система праймериз требует от кандидатов того, чем редко располагают в избытке женщины: финансов, широкой активной работы с избирателями и организованности⁹.

Участие женщин в политических партиях и движениях

Женщины входили в состав практически всех израильских партий и избирались депутатами как от крайне левых, поддерживающих компромиссные решения в урегулировании палестино-израильского конфликта, так и крайне правых, борющихся за сохранение и безопасность поселенческого движения на так называемых «территориях». В Кнессете первого созыва, избранном 25 января 1949 г., было 12 женщин, состоявших в пяти партиях. В 2000-х гг. лидирующая роль женщин в ряде партий стала нередким явлением. В 18-м Кнессете (2009–2013 гг.), например, депутатские места занимали лидер партии Мерец Захава Гальон, Шелли Яхимович, возглавлявшая партию Авода, лидер партии Ха-Тнуа Ципи Ливни. На выборах в сентябре 2019 г. Айелет Шакед привела к победе блок правых и национально-религиозных партий.

Женщины в левых партиях и движениях

Международный опыт изучения уровня политической поддержки и голосования за женщин-кандидатов показывает, что женщины, как правило, гораздо активнее голосуют за политиков-женщин, чем за мужчин. Поддержка женщин-кандидатов зависит от многих факторов, в том числе от отношения к самой личности кандидатки и от той программы,

⁹ Каль О. В Кнессете все меньше женщин. 2019, окт. // Детали. URL: <https://detaly.co.il/u-knesseta-ne-zhenskoe-litso/> (дата обращения: 10.02.2020).

которую выдвигает ее партия. Обычно кандидатки от левых партий получают больше женских голосов. Это объясняется прежде всего тем, что левые партии гораздо активнее борются за женское равноправие, социальное равенство и образование.

Долгое время левоцентристские партии, правившие в Израиле с 1948 по 1977 г., а в дальнейшем составлявшие вторую по влиянию политическую силу, насчитывали в своих рядах большее число женщин, чем партии правого фланга. Стоит напомнить, что единственная женщина-премьер-министр с 1969 по 1974 г., Голда Меир, возглавляла самую влиятельную политическую левоцентристскую партию МАПАЙ-МАИ (Рабочую партию Израиля)¹⁰.

Одной из наиболее ярких фигур Партии труда – Авода стала Даля Ицик, политический и государственный деятель, первая женщина, занимавшая посты председателя Кнессета и исполнявшая обязанности президента Государства Израиль. Более двадцати лет (с июля 1992 по февраль 2013 г.) была депутатом Кнессета от партии Авода. В 1992–1996 гг. возглавляла парламентскую комиссию по образованию и культуре, а также подкомиссию по изучению проблем отсева из школ и неграмотности, в 1996–1999 гг. возглавляла комиссию по науке и технологиям. В 1999 г. в правительстве Э. Барака получила должность министра по охране окружающей среды. В 2001 г. – пост министра промышленности и торговли, который занимала с марта 2001 по ноябрь 2002 г. В 2003–2004 гг. возглавляла парламентскую фракцию Партии труда, входила в комиссию по выборам судей. С января по ноябрь 2005 г. была министром связи во втором правительстве А. Шарона.

¹⁰ Было опубликовано множество книг и статей о Голде Меир. Среди них: Meir G. My Life. L.: Future Publications Ltd. 1979; Klagsbrun F. Lioness: Golda Meir and the Nation of Israel. N.Y.: Schocken. 2017.

После того как Ш. Перес, проигравший выборы на пост председателя Партии труда в 2005 г., принял решение присоединиться к основанной А. Шароном партии Кадима, тот же путь проделала и Д. Ицик. После выборов, прошедших в апреле 2006 г., она была избрана председателем парламента, став первой женщиной в истории Государства Израиль на этом посту. После досрочной отставки М. Кацава с поста президента Д. Ицик, как председатель парламента, исполняла обязанности номинального главы государства с 25 января по 15 июля 2007 г., когда Шимон Перес вступил в должность в качестве девятого президента страны. В Кнессете 18-го созыва возглавляла парламентскую фракцию партии Кадима. Перед выборами 2013 г., когда опросы фиксировали резкое снижение популярности партии Кадима, Д. Ицик объявила о завершении своей парламентской карьеры и не участвовала в выборах в Кнессет 19-го созыва¹¹.

Видным деятелем лейбористского движения – партии МАПАЙ и политическим долгожителем была Ора Намир, бывшая депутатом Кнессета более 23 лет: с 1973 г. она переизбиралась депутатом пять раз подряд. Намир была генеральным секретарем партии МАПАЙ, потом секретарем израильской делегации в ООН. С 1967 по 1974 г. занимала пост генерального секретаря Наамат, женской профсоюзной организации. В 1975–1978 гг. она – председатель Комиссии премьер-министра по проверке статуса женщины в Израиле. С 13 июня 1977 по 20 июля 1981 г. О. Намир была депутатом Кнессета 9-го созыва от партии МААРАХ. Председатель комиссии по образованию и культуре. Член комиссии по вопросам государственного контроля. Член комиссии по образованию и культуре. С 1981 по 1988 г. О. Намир снова являлась депутатом Кнессета от партии МААРАХ. Председатель подкомиссии по спорту. Председатель комиссии

¹¹ Ицик Далия // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/state-of-israel/social-religious-life/15697/> (дата обращения: 10.02.2020).

по образованию и культуре. Член комиссии по образованию и культуре. Член комиссии по вопросам государственного контроля. В 1992 г. стала министром окружающей среды в правительстве И. Рабина, а в декабре того же года – министром социального обеспечения и труда и сохранила этот пост, когда Шимон Перес сформировал новое правительство после убийства Рабина. Впоследствии Ора Намир была назначена послом Израиля в Китае¹².

В партии Авода начала свою карьеру и Софья Ландвер, приехавшая из СССР в 1970-х гг. После массовой волны иммиграции из России в 1990-х гг. израильский электорат существенно изменился, что, естественно, повлияло на политический расклад в парламенте страны. С 1996 г. в его состав входят депутаты от «русских» партий, среди которых немало женщин. Софа Ландвер еще в 1989 г. стала депутатом муниципалитета г. Ашдода и была впервые выбрана в Кнессет в 1996 г. от партии Авода. В 1999 г. она снова стала депутатом Кнессета и получила пост заместителя министра строительства. На выборах 2003 г. партия Авода набрала лишь 19 мандатов, и Ландвер не прошла в состав Кнессета. Она получила депутатский мандат только в конце его каденции по ротации сроком на один месяц. Позднее Ландвер перешла в «русскую» партию «Наш дом Израиль» (НДИ), от которой была избрана депутатом Кнессета 17-го созыва в 2006 г. С 2009 по 2019 г. она занимала пост министра абсорбции в правительствах Б. Нетаньяху.

К левосионистскому крылу партийной системы принадлежала и видный политический деятель израильского движения в защиту мира Шуламит Алони, избранная депутатом Кнессета 6-го созыва в 1965 г. Она стала министром без портфеля в 1974 г. Ш. Алони создала и возглавила левую партию

¹² Namir O. Ministry of Foreign Affairs, Israel, Jerusalem. 2001, 17 Apr. // The Israel Ministry of Foreign Affairs. Available at: <https://mfa.gov.il/MFA/MFA-Archive/2001/Pages/Ora%20Namir.aspx> (accessed: 10.02.2020).

Рац (Движение за гражданские права), влившуюся в 1991 г. в партию МЕРЕЦ (Алони возглавила ее парламентскую фракцию). В 1992–1993 гг. занимала пост министра образования в лейбористском правительстве И. Рабина. Затем до 1996 г. была министром коммуникаций, науки и культуры. На протяжении всей своей политической карьеры являлась видным деятелем, отстаивавшим идеи необходимости диалога с палестинцами. Она входила в израильскую правозащитную организацию «Еш Дин» (Есть закон), предоставляющую юридическую помощь жителям территорий Палестинской национальной администрации. В 2000 г. Шуламит Алони была присуждена Премия Израиля в области государственной и общественной деятельности¹³.

Арабские партии в Кнессете представляют в основном интересы арабов – граждан Государства Израиль¹⁴. Хадаш (партия, первоначально основанная на базе Коммунистической партии Израиля) – политическая партия левой направленности, определяющая себя как еврейско-арабская партия. Более десяти лет ее бессменным депутатом в Кнессете с 12-го (1988 г.) по 15-й созыв (1999 г.) была Тамар Гужански. Свою политическую карьеру Тамар начала в качестве члена политсовета израильской Коммунистической партии в 1981 г. В период своей работы в качестве депутата возглавляла различные комиссии Кнессета, в основном связанные с правами ребенка¹⁵.

С 1949 г. только 5 арабских женщин были депутатами Кнессета. Причем они избирались по спискам левых партий –

¹³ Бочаров Ю. Женщины в израильском парламенте. 2012, 26 янв. // Институт Ближнего Востока. URL: <http://www.iimes.ru/?p=14034> (дата обращения: 10.02.2020).

¹⁴ Первоначально они были представлены партиями Хадаш (Демократический фронт за мир и равенство), РААМ–ТААЛЬ и НДС (Новый демократический союз). В настоящее время в Единый арабский список входят арабские партии Хадаш, Баллад, Та’ал и Объединенный арабский список.

¹⁵ Бочаров Ю. Женщины в израильском парламенте. 2012, 26 янв. // Институт Ближнего Востока. URL: <http://www.iimes.ru/?p=14034> (дата обращения: 10.02.2020).

Аводы и Мерец. Только в 2009 г. впервые по партийному списку арабских партий была избрана Ханин Зоаби.

Первая попытка создания женской партии Мифлегет Ханашим (Партия женщин) была предпринята накануне выборов 1977 г. Инициатором этого процесса была израильянка американского происхождения Марсия Фридман, одна из основателей феминистского движения в Израиле и активистка Движения независимых социалистов. С 1974 по 1977 г. – депутат Кнессета 8-го созыва от левой партии Рац, затем член Независимой социалистической фракции (совместно с Арье Элиавом). После создания «Партии женщин» в 1977–1981 гг. – председатель фонда в поддержку женщины и женского центра «Голос женщины». Однако на выборах 1981 г. «Партия женщин» потерпела неудачу – не преодолела электоральный барьер, а сама М. Фридман вернулась в США¹⁶.

Женщины в движении за мир

Женские движения, возникавшие в израильском и палестинском обществе и выступавшие за мирное урегулирование палестино-израильского конфликта, за прекращение войны и оккупации, за гражданские права палестинцев, в основном носили ограниченный характер. Активистки этих движений использовали методы ненасильственного гражданского сопротивления – митинги, демонстрации, марши протеста и т.д. – как достаточное средство общественного давления на правительства, пытались призвать свое политическое руководство смягчить враждебность по отношению друг к другу, добиться равноправия для двух народов и дезэскалации данного асимметричного конфликта. В период правления левоцентристских правительственных коалиций под руководством лейбористских партий (1948–1977 гг.)

¹⁶ Women Wage Peace. Who are we? // Women Wage Peace. Available at: <https://womenwagepeace.org.il/en/about-eng/> (accessed: 10.02.2020).

движения за мир, в том числе и женские, имели достаточно сильное влияние на израильское общество.

В 1978 г. на волне продвигавшихся египетско-израильских переговоров по урегулированию конфликта была создана организация Шалом ахшав (Мир сейчас), среди основателей которой видную роль играла Юли Тамир. В 1990–2000-х гг. она неоднократно избиралась депутатом Кнессета от партии Авода и занимала должности министра абсорбции и министра образования.

Женские движения за мир начали постепенно появляться на израильском протестном поле в начале 1980-х гг. Мобилизация женских групп и движений в борьбе за мир стала частью общественного движения, получившего название «Лагерь мира»¹⁷. Первая Ливанская война (1982 г.) дала импульс к возникновению антивоенного движения женщин. В мае 1983 г. появилось движение «Родители против молчания» (Parents Against Silence), которое позже стало называться «Матери против молчания» (Mothers Against Silence). Члены этого движения призывали родителей солдат, воевавших в Ливане, во имя жизни своих сыновей прервать «обет молчания» и открыто протестовать против «несправедливой войны». Этот призыв имел массовый отклик среди израильских женщин и послужил толчком к политизации движения «Матерей против молчания», сыгравшего известную роль в общем израильском движении за мир¹⁸. Его деятельность способствовала более активному участию женских движений в политической жизни во время первой интифады в 1987–1993 гг.

¹⁷ Т.н. «Лагерь мира» в Израиле формировался после войны 1967 г. как движение, выступавшее за политическое урегулирование конфликта с палестинцами через диалог и переговорный процесс. Помимо организации «Мир сейчас» наиболее известным объединением, относящимся к крайнему левому флангу политического спектра, является движение «Гуш шалом» (Блок мира).

¹⁸ Helman S. Peace Movements in Israel // Jsource. Available at: <https://circle.org/jsource/peace-movements-in-israel-by-sara-helman/> (accessed: 12.02.2020).

Активистки женских движений за мир в годы интифады участвовали в организациях четырех типов: политических партиях, профессиональных организациях, в израильском протестном движении и в самостоятельных женских движениях. К последним принадлежали такие, как «Женщины в защиту политических заключенных» (Women for Political Prisoners); «Израильские женщины против оккупации» (Women Against the Occupation) и «Израильские женщины за мир» (The Israel Women's Peace Net). Эти организации вели широкую деятельность для достижения мира с палестинцами, боролись за женское равноправие израильтянок и палестинок, выступали за развитие женского образования на «транснациональной основе» и защищали права женщин-политических заключенных. Самым активным в тот период было движение «Женщины в черном»¹⁹.

Это движение появилось в Израиле в годы первой интифады (1987–1993 гг.) и поддерживало протесты палестинцев против израильской оккупации. Члены его входили в состав израильских организаций, боровшихся за равные гражданские права женщин. Наиболее известными активистками группы были Фелиция Лангер и Леа Цемел – израильские адвокаты, защищавшие палестинских активистов в израильских судах²⁰.

Во время второй интифады в 2000 г. («Интифада Аль-Акса») была создана феминистская «Коалиция женщин за мир», выступавшая против оккупации Палестины, за справедливый мир. Организация заняла ведущее место в израильском движении за мир, объединив женщин из всех секторов израильского общества. Последовательно выступала

¹⁹ Там же.

²⁰ Nerenberg D. What do peace processes without women's participation produce? Less peace. 2018, 24 Sept. // The Washington Post. Available at: <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2018/09/24/25-years-after-the-oslo-accords-evidence-that-peace-processes-suffer-without-women/> (accessed: 12.02.2020).

за права женщин, включение их в политический процесс Израиля и ПНА, за права палестинцев на возвращение²¹. В 2010 г. «Коалиция женщин за мир» открыла собственный центр, доступный для совместной деятельности всех женских организаций Израиля и Палестины. В центре проводятся лекции по проблемам современного феминизма и гендерным проблемам; темам социального активизма; культуры и политики; международного законодательства о правах женщин; экономики и экономической справедливости²².

Особо следует отметить массовое внепартийное женское антивоенное движение «Женщины за мир» (Women Wage Peace), основанное летом 2014 г. после израильской военной операции в Газе, получившей название «Нерушимая скала». Движение прежде всего боролось за достижение политического урегулирования палестино-израильского конфликта. Оно ставило задачу включения женщин в процесс принятия решений по урегулированию на основе резолюции ООН № 1325, которая признавала ключевую роль женщин в обеспечении мирного процесса и окончания конфликта²³. Примечательно, что в рядах «Женского движения за мир» активно действовали представительницы различных секторов израильского общества и политического спектра страны: молодежь и пожилые, еврейки, арабки, представительницы друзского сектора и общины бедуинов Израиля, а также палестинки с оккупированных территорий. В рамках Движения действует группа русскоязычных активисток «Фора», борющаяся за улучшение социального положения и политическое равноправие русскоязычного населения в Израиле. «Фора» содействует продвижению русскоязычных женщин в области образования, выступает

²¹ The Coalition of Women for Peace. Available at: <https://coalitionofwomen.org/page/2> (accessed: 15.02.2020).

²² Там же.

²³ Women Wage Peace. Who Are We? Available at: <https://womenwagepeace.org.il/en/about-eng/> (accessed: 12.04.2020).

в защиту гражданских прав и равноправия женщин, против сексизма и гомофобии²⁴.

В целом можно констатировать, что женские движения в защиту мира стали важнейшим фактором израильской социальной активности. Эти движения вплоть до начала 2000-х гг. все больше приобретали общегражданскую значимость и влияли на политическую повестку дня левоцентристских партий Израиля. Однако разочарование общества в возможности достижения мира с палестинцами вследствие провала процесса Осло и последовавшей «интифады Аль-Аксы» привело к тому, что влияние и значимость этих движений значительно снизились.

Женщины правонационального лагеря

Женщины Ликуда

Как уже указывалось, представленность женщин на правом фланге израильского политического спектра до недавнего времени уступала их участию в левых партиях и организациях. Одну из наиболее ярких политических карьер в стане Ликуд удалось сделать Ципи Ливни. Она пошла по стопам своего отца Эйтана Ливни, известного деятеля сионистского ревизионистского движения, избравшегося депутатом Кнессета 8-го, 9-го и 10-го созывов. Ципи Ливни впервые была избрана депутатом Кнессета от партии Ликуд в 1999 г. Выпускница юридического факультета университета Бар-Илан, Ливни с 1980 по 1984 г. служила в «Моссаде», а затем занималась частной адвокатской практикой. В 2001 г. в правительстве Ариэля Шарона была министром развития периферии, министром без портфеля, после чего получила должность министра сельского хозяйства. Во втором правительстве Шарона в 2003 г. Ливни стала министром абсорбции, в 2004 г. – министром строительства, а после ухода из правительства партии Шинуй была назначена

²⁴ Там же.

также министром юстиции. В конце 2005 г. Ливни присоединилась к созданной А. Шароном партии Кадима. 18 января 2006 г. получила портфель министра иностранных дел в правительстве Эхуда Ольмерта. 4 мая 2006 г. заняла пост вице-премьера и временно исполняла обязанности министра юстиции Израиля.

17 сентября 2008 г. на выборах председателя правящей партии Кадима Ц. Ливни была официально признана победителем. С разницей в один процент она опередила своего главного противника – министра транспорта Шауля Мофаза. В связи с отставкой Эхуда Ольмерта 22 сентября 2008 г. президент Израиля Шимон Перес поручил Ципи Ливни сформировать новое правительство. Однако ей не удалось заручиться поддержкой большинства депутатов, в связи с чем были объявлены досрочные выборы. Выборы состоялись 10 февраля 2009 г., и Кадима во главе с Ципи Ливни получила 28 мест – на один мандат больше, чем Ликуд. Однако и в этом случае ей не удалось сформировать дееспособную коалицию. 20 февраля Шимон Перес поручил формирование правительства главе партии Ликуд Биньямину Нетаньяху, который и стал премьер-министром. А Ципи Ливни стала первой женщиной, возглавившей оппозицию в израильском парламенте. Метаморфозы израильской политики таковы, что, начав свою политическую карьеру в Ликуде, Ц. Ливни на выборах 2015 г. примкнула к созданной ею небольшой партией Ха-Тнуа (Движение) к Сионистскому лагерю – блоку левоцентристских партий. В феврале 2019 г. Ц. Ливни объявила об уходе из политики.

Самый опытный политик среди женщин в Ликуде – Лимор Ливнат, имеющая почти тридцатилетний непрерывный депутатский стаж. Она стала депутатом Кнессета в 1992 г. В прошлом исполняла обязанности председателя всемирного движения Ликуд, является членом лобби в поддержку

прав женщин и движения Шорашим²⁵. Была министром связи в правительстве Биньямина Нетаньяху (1996–1999 гг.), министром образования и министром по делам культуры и спорта в правительстве Ариэля Шарона (1999–2003 гг.). Несмотря на то, что Ливнат поддержала план одностороннего размежевания Ариэля Шарона, она не перешла вместе с ним в его новую партию Кадима, а осталась в Ликуде. В 2009 г. во втором правительстве Б. Нетаньяху Ливнат вновь заняла пост министра культуры и спорта.

Правое женское движение

Правое женское движение «Женщины за будущее Израиля», известное также как «Женщины в зеленом» (Women for Israel's tomorrow, Women in green), не связано с какой-либо политической партией. Основанное в 1993 г., оно стало наиболее заметным и активным правым движением, возникшим в Израиле в последние десятилетия²⁶. Позиция движения заключается в том, что «трансфер арабов – единственное решение, ведущее к миру». Арабы, с точки зрения «Женщин в зеленом», – потомки позднейших иммигрантов, наводнившие Святую землю за последние 100 лет, и их нужно переселить в сопредельные страны (Сирия, Иордания), откуда они прибыли²⁷. Руководят движением Рут и Надя Матар. За годы общественной работы Надя Матар неоднократно преследовалась властями и подвергалась аресту. Программа движения: активная борьба за сохранение единства Иерусалима; борьба за сохранение национальной идентичности Государства Израиль;

²⁵ Цохар леШорашим – организация, оказывающая профессиональную помощь в подтверждении еврейства в раввинских судах.

²⁶ Citizen Rights in Flux: The Influence of American Immigrants to Israel on Modes of Political Activism // Jewish Political Studies Review, 13:3–4 (Fall 2001) (дата обращения: 31.03.2014).

²⁷ Matar R. and N. Transfer of Arabs is the Only Solution for Peace! September 30, 2003. // Women For Israel's Tomorrow (Women in Green).

поддержка еврейской общины в древнем городе Хеврон. Лозунг движения: «Земля Израиля – для народа Израиля» согласно Торе Израиля.

*Женщины национального
и религиозно-национального лагеря*

Одной из наиболее ярких политических фигур израильского праворадикального крыла является Геула Коэн, вышедшая из рядов еврейского подполья времен подмандатной Палестины. Член пяти созывов Кнессета от правых сионистских партий, впервые она стала депутатом от Ликуда в 1973 г. Была в числе основателей партии Тхия, возникшей в 1980 г. на волне протестного движения правых и религиозных националистов против Кэмп-Дэвидских соглашений²⁸. Коэн выступила одним из самых активных инициаторов Основного закона об Иерусалиме, принятого Кнессетом в 1980 г.,²⁹ и Закона о распространении израильской юрисдикции на Голанские высоты (1981 г.). В начале 1992 г. в знак протеста против участия Израиля в Мадридской мирной конференции Коэн и другие члены Тхии покинули праворелигиозную правящую коалицию И. Шамира, что привело к падению его правительства и досрочным выборам, на которых Тхия не сумела преодолеть электоральный барьер. В 2003 г. Г. Коэн стала лауреатом Премии Израиля за заслуги перед государством и обществом.

Восприемницей Г. Коэн на правом крыле израильского политического спектра по праву может считаться Айелет Шакед, появившаяся на израильской политической арене в 2006 г. в качестве главы бюро Б. Нетаньяху, когда

²⁸ Sprinzak E. The Ascendance of Israel's Radical Right. NY, Oxford: Oxford University Press. 1991. P. 76–79.

²⁹ Основной закон об Иерусалиме (1980 г.) признает город единой и неделимой столицей Израиля.

он возглавлял оппозицию в Кнессете. В 2013 г. она стала депутатом Кнессета от партии Еврейский дом, претендовавшей на возрождение роли религиозного национализма, который к тому времени сдал свои политические позиции. С 2015 по 2019 г. А. Шакед занимала пост министра юстиции и активно продвигала реформы израильской юридической системы, целью которых являлось ограничение права Верховного суда трактовать и править законы, исходящие из Кнессета, преобразование системы выборов судей для привлечения в судейский корпус специалистов из консервативных и религиозных кругов. Она также играла ключевую роль в принятии в 2018 г. закона о еврейском характере Государства Израиль, который до сих пор вызывает большие дискуссии в израильском обществе.

В 2019 г. накануне апрельских выборов А. Шакед совместно с Н. Беннетом, тогдашним министром образования, предприняла попытку расширить свою электоральную базу за счет альянса Еврейского дома с более мелкими светскими и религиозными правыми партиями. Созданная Новая правая партия, однако, потерпела поражение и не вошла в 21-й Кнессет. А. Шакед заменила Н. Беннета на посту главы нового объединения правых – Ямина, в которое вошли Новые правые и Союз Правых Партий (объединяет Еврейский дом и Национальный союз – Ткума). На выборах в сентябре 2019 г. возглавляемая А. Шакед Ямина получила 7 депутатских мест. Феномен А. Шакед примечателен тем, что молодая светская женщина не только сумела завоевать популярность светских националистов, но и пользуется поддержкой в среде религиозных сионистов.

В 2018 г. израильское издание журнала Forbes второй раз подряд отвало министру юстиции А. Шакед первое место в списке самых влиятельных женщин страны. Второе место в списке из 50 имен, по версии этого издания, заняла

председатель Верховного суда Эстер Хают. Далее следовали глава Банка Израиля Карнит Флуг (3 место), миллиардерша Сари Арисон (4 место) и ответственная за Управление рынка капитала Дорит Селингер. В пятерку лидеров вошла также главный историк мемориала «Яд ва-Шем» профессор Дина Порат³⁰.

Аналитические материалы, связанные с данными о женском представительстве в политической жизни Израиля, дают неутешительную картину дискриминации женщин и их полного неучастия в деятельности ультраортодоксальных партий. От харедим до сих пор только одна женщина была избрана депутатом Кнессета, но не от основных религиозных партий: с 2008 по 2009 г. Цвиа Гринфелд, жительница Иерусалима, была депутатом Кнессета от партии Мерец. Несмотря на вердикт Верховного суда, рекомендовавшего партии Яхадут ха-Тора (Объединенный иудаизм Торы) позволить представительство женщин в своей партии, этого до сих пор не произошло. Более того, большое политическое влияние ультрарелигиозных партий может позволить им успешно противостоять всем юридическим инициативам, направленным на расширение возможностей участия религиозных женщин в их деятельности³¹.

Женские движения, связанные с религиозным лагерем

Организация «Эмуна» («Вера»), связанная с национально-религиозным движением «Мизрахи», основана как часть национально-религиозного сионизма еще в до-

³⁰ Израильское издание журнала Forbes назвало самых влиятельных женщин страны // STMEGI Media Group. URL: <https://stmegi.com/posts/60509/izrailskoe-izdanie-zhurnala-forbes-nazvalo-samykh-vliyatelnykh-zhenshchin-strany/> (дата обращения: 10.06.2020).

³¹ Avivi T. Female Representation in Israeli Politics. August 19, 2019 // The Washington Post. Available at: <https://www.washingtoninstitute.org/fikraforum/view/female-representation-in-israeli-politics> (accessed: 12.02.2020).

государственный период – в 1935 г. «Эмуна» занимается оказанием социальной помощи и борется за повышение статуса женщины в обществе, но главное направление работы организации связано с образованием. В 1977 г. «Эмуна» стала международной организацией, действующей вне Израиля в 32 отделениях; президент Всемирной «Эмуны» – Сара Герцог. В идеологическом и организационном плане «Эмуна» была тесно связана с МАФДАЛ³², членом Кнессета от которой была в 1970-е гг. Сара Штерн-Катан, возглавлявшая «Эмуну» в те годы. На выборах 1988 и 1992 г. председатель организации Йегудит Хибнер (бывший посол Израиля в Норвегии) значилась в предвыборном списке партии, но в Кнессет не прошла. В 1999 г. на внутренних выборах МАФДАЛ неудача снова постигла тогдашнего председателя «Эмуны»³³.

Женщины на третьих³⁴ выборах 2 марта 2020 г.

Перед выборами в Кнессет в марте 2020 г. группа женщин различных политических взглядов и этнического происхождения создала партию Коль ХаНашим (Голос женщин). Организатор и глава партии – экономист и специалист в области высоких технологий, уроженка Нью-Йорка Сара Наддав. Идея создания партии Коль ХаНашим появилась еще в 2015 г., но политически она оформилась и была зарегистрирована только накануне предвыборной кампании 2020 г. Программа женской партии включает требования гендерного равенства, борьбу против насилия в отноше-

³² МАФДАЛ – национально-религиозная партия, учрежденная в 1956 г. В настоящее время ряд партий религиозных сионистов входят в партийное объединение «Ямин Исраэль» («Вправо»).

³³ Сливецки Р., Гейзель З. Женщины / Политические структуры Государства Израиль // Мосты культуры, 2013. URL: <http://berkovich-zametki.com/2014/Zametki/Number7/Gejzel1.php> (дата обращения: 25.02.2020).

³⁴ В марте 2020 г. в Израиле состоялись третьи с апреля 2019 г. парламентские выборы, т.к. результаты предыдущих двух туров не позволили сформировать коалиционное правительство.

нии женщин, борьбу с нищетой и за равные возможности гражданского брака и развода. Партия считает необходимым увеличение представительства женщин в парламенте, которое должно быть равно мужскому, и равное участие в решении насущных проблем правительства и Армии обороны Израиля³⁵. Однако на выборах в марте 2020 г. партия не преодолела электорального барьера.

Наибольшее число депутатских мандатов в 23-м Кнессете получили женщины от Ликуда – 11 из 36 мест – и партийного объединения Кахоль-Лаван – 9 из 33 мест. Единый арабский список оказался не только третьей по количеству мандатов фракцией в парламенте, но и обеспечил довольно высокое представительство женщин – 4 места из 15. Впервые в истории Израиля в Кнессете появится женщина-депутат в хиджабе – Иман Хатиб, депутат от умеренного крыла Исламского движения в Израиле³⁶.

Объединение левых сил (Авода-Гешпер-Мерец) хоть и получило всего семь мандатов, но традиционно лидирует по процентному соотношению женщин среди депутатов – 3 места из 7. Объединение правых Ямина и партия «Наш дом Израиль» имеют по одной женщине-депутату из соответственно шести и семи мест³⁷. Таким образом, в 23-м Кнессете женщины составляют чуть больше 24% от общей численности депутатского состава.

Сефардская партия ШАС и ашкеназийская Яхадут ха-Тора, которые получили на выборах 2020 г. соответственно 9

³⁵ Kraft D. Israel's New Women's Party Promises a 'Different Kind of Leadership' Feb. 22, 2020 // Haaretz. Available at: <https://www.haaretz.com/israel-news/elections/premium.MAGAZINE-israel-s-new-women-s-party-promises-a-different-kind-of-leadership-1.8560908> (accessed: 13.03.2020).

³⁶ Maltz J. 'One day, women wearing hijab will become a common sight in the Knesset' // Haaretz. March. 12, 2020. Available at: <https://www.haaretz.com/israel-news/premium-one-day-women-wearing-hijabs-will-become-a-common-sight-in-the-knesset-1.8668898> (accessed: 13.03.2020).

³⁷ Current Knesset Members of the Twenty-Third Knesset // Knesset: https://knesset.gov.il/mk/eng/MKIndex_Current_eng.asp?view=1 (accessed: 13.03.2020).

и 7 мест, по-прежнему отказываются признать право религиозных женщин на участие в выборах в качестве кандидатов в депутаты.

В израильской политике и общественной жизни женщины играют довольно активную роль, хотя их представленность на высших руководящих должностях в государственных учреждениях и в парламенте ниже, чем в некоторых европейских странах. Тем не менее значительная часть израильского общества поддерживает участие женщин в высших органах законодательной и исполнительной власти, а также в различных общественных организациях. Все же есть ряд ограничителей, сдерживающих участие женщин в политике. Хотя израильская политическая система представляет собой вполне развитую демократическую модель, но в обществе большую роль играет традиционный уклад, ориентация на семейно-клановые ценности. Нередко социальное давление в выстраивании жизненных приоритетов в пользу семейных обязанностей тормозит карьерное продвижение женщин на политическом поприще.

Важным фактором является и внешнеполитическая ситуация, в которой обеспечение безопасности государства и его граждан в течение многих десятилетий остается первостепенной задачей. В результате большим доверием в обществе пользуются политики-мужчины, традиционно считающиеся защитниками и спасителями Отечества. Однако в последние два десятилетия возросла роль женщин в армии: с 2000 г. женщины имеют право, например, служить в боевых частях. Это может способствовать продвижению их по карьерной лестнице в политике.

Существенную роль в ограничении доступа женщин к политической жизни играет то влияние, которым пользуются в Израиле ортодоксальное сообщество, ортодоксаль-

ные религиозные партии. Авторитетные раввины вполне открыто демонстрируют свое скептическое отношение к участию женщин в политике. Позиции таких партий, как ШАС, Яхадут Ха-Тора позволяют им оказывать сопротивление законодательным инициативам, которые, например, направлены на поощрение партий, обеспечивающих места в своих избирательных списках женщинам. С учетом роста доли ортодоксального населения, сохранения стабильного влияния религиозных партий преодолеть эти барьеры будет трудно.

Список литературы:

1. *Бочаров Ю.* Женщины в израильском парламенте. 2012, 26 янв. // Институт Ближнего Востока. URL: <http://www.iimes.ru/?p=14034> (дата обращения: 02.05.2020).
2. *Каль О.* В Кнессете все меньше женщин. 2019, окт. // Детали. URL: <https://detaly.co.il/u-knesseta-ne-zhenskoe-litso/> (дата обращения: 02.05.2020).
3. *Овчинникова И. Г.* Особенности феминизма в Израиле // Вестник Пермского государственного университета. Российская и зарубежная филология, политика, культура, язык. 2010. Вып.5 (11). С. 48–57.
4. Сайт Кнессета Израила: <https://knesset.gov.il> (дата обращения: 02.05.2020).
5. *Сливецки Р., Гейзель З.* Женщины / Политические структуры Государства Израиль // Москва: Мосты культуры, 2013. URL: <http://berkovich-zametki.com/2014/Zametki/Nomer7/Gejzel1.php> (дата обращения: 02.05.2020).
6. *Gedalya-Lavy E.* Israel elections: who women vote for and how it's shifting September 16, 2019 // The Conversation. Available at: <http://theconversation.com/israel-elections-who-women-vote-for-and-how-its-shifting-123109> (accessed: 13.06.2020).
7. *Kay A.* Citizen Rights in Flux: The Influence of American Immigrants to Israel on Modes of Political Activism // Jewish Political

Studies Review, Fall 2001. Available at: <https://jcpa.org/article/citizen-rights-in-flux-the-influence-of-american-immigrants-to-israel-on-modes-of-political-activism/?print> (accessed: 13.06.2020).

8. *Kraft D.* Israel's New Women's Party Promises a 'Different Kind of Leadership'. Feb 22, 2020 // Haaretz. Available at: <https://www.haaretz.com/israel-news/elections/.premium.MAGAZINE-israel-s-new-women-s-party-promises-a-different-kind-of-leadership-1.8560908> (accessed: 13.06.2020).

9. *Maltz J.* 'One day, women wearing hijab will become a common sight in the Knesset'. March. 12, 2020 // Haaretz. Available at: <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-one-day-women-wearing-hijabs-will-become-a-common-sight-in-the-knesset-1.86688980> (accessed: 13.06.2020).

10. *Nerenberg D.* What do peace processes without women's participation produce? Less peace. September 24, 2018 // The Washington Post. Available at: <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2018/09/24/25-years-after-the-oslo-accords-evidence-that-peace-processes-suffer-without-women/> (accessed: 13.06.2020).

11. *Sara Helman.* Peace Movements in Israel // Jsource. Available at: <https://circle.org/jsource/peace-movements-in-israel-by-sara-helman/> (accessed: 13.06.2020).

12. *Shamir Michal.* The Elections in Israel // NY: Routledge 2011. Available at: <https://www.taylorfrancis.com/books/e/9781351297608/chapters/10.4324/9781351297608-10> (accessed: 13.06.2020).

13. *Sprinzak E.* The Ascendance of Israel's Radical Right. NY; Oxford: Oxford University Press, 1991.

14. *Tamuz A.* Female Representation in Israeli Politics. August 19, 2019 <https://www.washingtoninstitute.org/fikraforum/view/female-representation-in-israeli-politics> (accessed: 13.06.2020).

15. Women Wage Peace. Who are we? Available at: <https://womenwagepeace.org.il/en/about-eng/> (дата обращения: 02.05.2020).

Глава 5

К. И. Светлова / Ksenia Svetlova
Междисциплинарный центр в Герцлии

ЖЕНСКИЕ ПРАВОЗАЩИТНЫЕ И МИРОТВОРЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В ИЗРАИЛЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Со дня провозглашения независимости в 1948 г. Израиль постоянно живет в состоянии войны и террористической угрозы. Затяжной и не решающийся (к этой минуте) конфликт с палестинцами, осложнения в отношениях с другими соседями по региону (Сирия и Ливан) обязывают израильтян быть постоянно готовыми к следующей войне. В армию призывают в обязательном порядке и женщин, и мужчин. К армии в целом, а также к солдатам в Израиле относятся с большим трепетом и уважением.

На протяжении семи десятилетий вопросы, связанные с борьбой с террором и обеспечением безопасности, являются наиболее важными для большинства израильтян¹. Как и во всем мире, в Израиле вооруженные конфликты усугубляют уже существующие модели дискриминации в отношении женщин и девочек. Вместе с тем именно они, как правило, несмотря на армейскую службу для обоих полов, не имеют достаточного влияния на принятие важных реше-

¹ Arian A., Arian A. 1992. Security Threatened: Surveying Israeli Opinion on Peace and War // Cambridge: Cambridge University Press. P. 5–6.

ний и формирование проводимой государством политики в сфере безопасности и внешних отношений².

Со времен Голды Меир (1969–1974 гг.) в Израиле не было женщины-премьера, и единственным министром иностранных дел стала Ципи Ливни (2005–2009 гг.). Женщины составляют меньшинство в Совете по вопросам национальной безопасности («МАЛАЛЬ»), узком кабинете министров по вопросам безопасности, а также в Генеральном штабе Армии обороны Израиля, военной разведке и других военных структурах. Редко встречаются женщины, которые возглавляют политические партии.

Становление женских или преимущественно женских миротворческих и правозащитных организаций и движений в Израиле произошло во второй половине восьмидесятых годов XX в. Они стали реакцией женщин на войны и военные операции, а также актом выражения скорби, гнева и стремления к переменам на фоне отсутствия женщин в центрах принятия решений по вопросам безопасности³.

Самые видные из этих движений, действующие вне формальных процессов переговоров и урегулирования, приобрели широкую известность в Израиле и за рубежом. Некоторым удается добиться поставленных целей – например, вывода израильской армии из Южного Ливана.

Данное исследование показывает, почему появилась необходимость в женских миротворческих и правозащитных организациях, анализирует события, которые спровоцировали их появление и рост популярности, а также влияние женских организаций на политические процессы и вопросы безопасности в Израиле.

² Avivi T. Female representation in Israeli politics // Washington Institute Fikra Forum. 2019. Available at: <https://www.washingtoninstitute.org/fikraforum/view/female-representation-in-israeli-politics> (accessed: 01.06.2020).

³ Gabriel A. Grief and Rage: Collective Emotions in the Politics of Peace and the Politics of Gender in Israel. // Culture, Medicine and Psychiatry. 1992. № 16. P. 311–335.

«Женщины в черном»

Движение «Женщины в черном» возникло на фоне Первой палестинской интифады (вооруженного восстания) зимой 1988 г. На протяжении нескольких лет участницы его, одетые в черное, проводили демонстрации в Иерусалиме, Тель-Авиве и других городах, а также одиночные пикеты на крупных трассах. Они ставили перед собой одну цель – привлечь внимание к происходящему на так называемых «территориях» (Западный Берег р. Иордан и Сектор Газа): продолжению оккупации и нарушениям там прав человека⁴.

В ряды этой организации входили женщины, принадлежащие к различным движениям и партиям левого толка – от коммунистов до левых сионистских партий, таких как МЕРЕЦ и Авода. Они не были объединены между собой общей идеологией и намеренно воздерживались от «идеологических уточнений» с тем, чтобы предоставить возможность участия в их мероприятиях как можно большему количеству женщин. Считалось, что каждая из участниц, которая вышла на демонстрацию или пикет, выражает свою личную точку зрения на происходящее на «территориях», при этом уважая право других женщин на противоположные взгляды. У этой организации не было ни ярко выраженного руководства, ни методички, ни даже установленных для демонстраций часов. Участницы приходили на акции протеста в удобное для них время, как правило, после полудня в пятницу. Максимальное количество демонстранток составляло 200–250 человек, минимальное – 30–60, однако даже небольшие акции протеста привлекали немало внимания и в Израиле, и в мире⁵.

⁴ Chalman S., Rapoport T. Nashim BeShakhor, Teoria VeBikoret. Kaits 1997. («Женщины в черном». Теория и критика. Лето 1997. – иврит). Available at: https://theory-and-criticism.vanleer.org.il/wp-content/uploads/woocommerce_uploads/2017/03/10-13.pdf (accessed: 01.06.2020).

⁵ Shadmi A. Politika BeDelet haAkkhorit. Nashim BeShakhor, 2:9. (Политика через задний вход. Женщины в черном, 2:9 – иврит). 1992.

Поскольку одна из самых значимых и многочисленных акций протеста проходила в Иерусалиме – городе, где традиционно поддерживают правый политический лагерь, выступающий против ухода Израиля с «территорий» и создания палестинского государства, «Женщинам в черном» не раз приходилось выслушивать ругательства и оскорбления в свой адрес. Напротив их акций протеста собирались крайне правые экстремисты, сторонники рава Меира Кахана, выступающего за трансфер палестинских арабов в другие арабские страны, а прохожие не раз обвиняли их во всевозможных грехах, начиная от «измены Родине» и до «неженских занятий»⁶. Немалую роль играло и происхождение, а также социальный статус женщин: значительная часть участниц были ашкеназскими еврейками, обладавшими достаточно высоким социальным статусом.

Исследования, проведенные о «Женщинах в черном», показали, что более половины были не замужем, 25% были бездетны (редкость в израильском обществе, ставящем семью и детей превыше всего). Но, даже не будучи знакомыми с этими исследованиями, водители такси и прохожие интуитивно улавливали разницу между собой и «Женщинами в черном» и обвиняли их в вызывающем, неподобающем еврейской женщине поведении. Жители Иерусалима, торопящиеся по своим делам, обвиняли «Женщин в черном» в том, что «вместо того, чтобы готовиться дома к наступлению святой субботы, они заняты провокациями». С точки зрения религиозных или соблюдающих традиции израильтян, придерживающихся консервативных взглядов, участие женщин в политическом процессе и протестных акциях резко расходится с традиционной ролью женщины – хранительницы домашнего очага, уступающей руководящую роль мужчине. Их беспокойство о продолжении конфликта воспринималось как забота о «других», арабах и палестинцах, а не о евреях

⁶ Там же.

и израильтянах, и уничижительные ремарки, оскорбления и обвинения в измене должны были свести на нет их доводы и делегитимизировать их право голоса.

О «Женщинах в черном» снимали сюжеты и писали статьи, их часто интервьюировали, а исследователи готовили научные материалы и доклады о значимости их движения и его влиянии на израильскую политику⁷. Можно сказать, что одна из целей, поставленных этим движением, была достигнута: в разгаре их деятельности в конце восьмидесятых и начале девяностых годов XX в. им часто удавалось привлечь внимание к палестино-израильскому конфликту, нарушению прав человека и необходимости искать выход из сложившейся ситуации. Однако 32 года спустя стало очевидно, что «Женщины в черном» не смогли добиться реализации основной цели, которой они добивались, – окончания оккупации Израилем палестинских территорий. Стоит отметить, что и общественный запрос на урегулирование палестино-израильского конфликта существенно снизился.

Уже в конце девяностых годов XX в., когда в Израиле гремели теракты, и позже, когда началась Вторая палестинская интифада, внимание к деятельности «Женщин в черном» начало угасать. Активистки движения стали старше, их количество значительно уменьшилось, и не все могли продолжать участвовать в еженедельных демонстрациях и пикетах. Вместе с тем «Женщины в черном» сумели не только привлечь внимание к своей деятельности, но и стать своего рода символом женского сопротивления насилию, несправедливости и противоречивой политике, проводимой государством.

«Четыре матери»

Движение «Четыре матери», которое изначально называлось «Матери против войны», также стало реакцией на во-

⁷ Svirsky G. Local coalitions, Global partners: The women's Peace Movement in Israel and Beyond // Development Cultures. 2004. 29 (2). P. 543–550.

енный конфликт, а именно – на длительное нахождение в Южном Ливане израильской армии.

Протесты против войны в Ливане прокатились по Израилю еще в 1982 г., вскоре после трагических событий в Сабре и Шатиле. В демонстрации, состоявшейся 25 сентября того года на площади Малкей Исраэль в Тель-Авиве, принимали участие от 200 до 400 тысяч мужчин и женщин⁸. Результатом этой гигантской демонстрации (население Израиля в 1982 г. составляло всего 4 млн человек) стало создание Следственной комиссии во главе с Верховным судьей И. Каханом, которая завершила свою работу в 1983 г. Расследование показало, что Израиль не был причастен напрямую к событиям Сабры и Шатилы, однако комиссия порекомендовала отстранить генерала Ариэля Шарона, министра обороны, от его должности. Но и после 1983 г. ЦАХАЛ продолжил оставаться в Ливане. В 1985 г. армия передислоцировалась в Южный Ливан, где была создана «полоса безопасности», которая простиралась вдоль границы Израиля⁹. Палестинские боевики покинули Ливан на кораблях, направляясь в Тунис, а их место вскоре заняли ливанцы-шииты, активисты террористической группировки «Хизбалла». Из Ливана в Израиль начали отправляться цинковые гробы с телами павших солдат, которых убивали ливанские снайперы или взрывали «живые бомбы» – террористы-смертники.

Официально движение «Четырех матерей» было зарегистрировано в 1997 г., вскоре после крушения двух военных израильских вертолетов, которые столкнулись друг с другом в воздухе. На самом деле многие участницы движения, матери солдат, служивших или павших в Ливане, – такие,

⁸ Cochran, Shawn T. War termination as a civil-military bargain. New York: Springer, 2016. P. 89–95.

⁹ Levi Sh. Bogrei Levanon Toanim: 675 Israelim Nehargu Ad Nesigat TSAHAL. (Ветераны Ливана утверждают: до выхода АОИ оттуда в Ливане было убито 675 израильтян – иврит). Mako, 14.05.2020, Available at: <https://www.mako.co.il/pzm-magazine/Article-73db727c7621271026.htm> (accessed: 01.06.2020).

как знаменитая Орна Шимони, жительница кибуца Ашдот Яаков в Иорданской долине, уже занимались протестной деятельностью с начала девяностых годов. В 1997 г. ее сын Эяль погиб возле форпоста Рейхан в Южном Ливане. После его смерти Шимони, которая также потеряла брата-летчика в 1977 г., присоединилась к молодому движению¹⁰. На тот момент его возглавляли Рахель Бен-Дор, Мири Села, Ронит Нахмиас и Зохара Антеби, отсюда и название – «Четыре матери». В названии также заложена связь с библейскими четырьмя матерями (Сара, Ривка, Рахель и Леа), глубоко символичная для многих израильтян¹¹.

В отличие от «Женщин в черном», участницы движения «Четырех матерей» ставили перед собой более конкретную и ясную цель: вывод израильских войск из Ливана даже в том случае, если добиться заключения мирного соглашения будет невозможно, и обосновали свое требование заботой о жизни «воюющих детей», своих сыновей, солдат ЦАХАЛа. Этот призыв нашел душевный отклик у многих израильтян, которые не понимали, в чем смысл продолжения военных действий на территории Ливана, и считали, что Израиль должен положить конец своему военному присутствию в другой стране¹².

Учитывая, что призыв в израильскую армию обязателен для всех, обращение к родителям служащих или служивших солдат вызвало широкий резонанс в израильском обществе. Если «Женщинам в черном» даже в самые лучшие дни удавалось собрать лишь несколько сот сторонников для участия в их акциях протеста, то движение «Матерей» обрело массовый характер и многотысячную поддержку. Оно объединило широкие слои населения – от жителей кибуцев и городов

¹⁰ Там же.

¹¹ Lemish D., Barzel I. Four Mothers: The Womb in the Public Sphere // European Journal of Communication. 2000. № 15. P. 148.

¹² Ibid.

развития до представителей элиты, а среди активисток были и ашкеназские, и сефардские (восточные) еврейки.

«Четыре матери» понимали, насколько важны СМИ для их движения, и посвящали немало времени общению с журналистами, стараясь привлечь их на свою сторону. Их действия включали проведение демонстраций, маршей и пикетов возле правительственных зданий, парламента (Кнессета), резиденций премьер-министра и президента страны. В конце девяностых годов XX в. движение обзавелось собственным веб-сайтом, где публиковались новости и данные о боевых действиях в Южном Ливане.

Несмотря на широкий резонанс и быстро растущую базу поддержки, далеко не все израильское общество симпатизировало «Четырем матерям». Острая и порой оскорбительная критика в адрес руководства движения звучала со стороны высокопоставленных военных, которым эта женская организация казалась «любительской» и «несерьезной». Странники продолжения присутствия ЦАХАЛа в Ливане обвиняли движение в «деморализации солдат», а генерал Шмуэль Закай, возглавлявший в тот момент пехотную бригаду Голани (одно из элитных подразделений израильской армии), называл основательниц движения «Четыре тряпки». Даже далеко не все родители, потерявшие своих детей, поддерживали «Матерей», а многим политикам их эмоциональное обращение было чуждо. Необходимо отметить, что на этот момент в движении состояли не только женщины, но и мужчины, и все же «женская основа» была заложена в его название, что уже само по себе было триггером для проявлений шовинизма и критики.

24 мая 2000 г. в соответствии с решением премьер-министра Эхуда Барака израильская армия вывела все свои подразделения из Южном Ливана. «Ворота надежды» на границе между Ливаном и Израилем захлопнулись, и солдаты вернулись домой. За годы военных действий, которые

последовали после состоявшейся в 1982 г. кампании «Мир Галилее», в Ливане погибло 414 солдат и израильских граждан¹³. Вскоре движение «Четырех матерей» прекратило свою деятельность, поскольку цель, ради которой оно было создано, была достигнута.

Деятельность «Четырех матерей» является примером беспрецедентного успеха, и многие правозащитники и миротворцы продолжают изучать историю этого движения, а некоторые из его участниц и участников действуют и сегодня в рамках других организаций и движений.

«Махсом-watch»

«В 2001 г. три израильских женщины впервые увидели контрольно-пропускной пункт и решили действовать так, как велит им совесть» – так начинается секция «О нас» на веб-сайте израильского правозащитного женского движения «Махсом watch». Название этого движения является комбинацией ивритского слова «махсом» (контрольно-пропускной пункт – КПП) и английского «watch», что в данном контексте означает «наблюдение». Речь идет о наблюдении за происходящим на контрольно-пропускных пунктах, которые отделяют Израиль от Палестинской национальной администрации и через которые приходится проходить ее жителям – рабочим, студентам, тем, у кого есть семья в Восточном Иерусалиме или в израильских городах – для того, чтобы попасть на территорию Израиля.

«Махсом-watch» было создано в разгаре волны палестинского террора, получившей название «Вторая палестинская интифада». На фоне беспрецедентного насилия, охватившего Израиль, когда взрывались автобусы, а «живые бомбы» проникали в супермаркеты, рестораны

¹³ Levi Sh. Bogrei Levanon Toanim: 675 Israelim Nehargu Ad Nesigat TSAHAL. (Ветераны Ливана утверждают: до выхода АОИ оттуда в Ливане было убито 675 израильтян – иврит). Mako, 14.05.2020, Available at: <https://www.mako.co.il/pzm-magazine/Article-73db727c7621271026.htm> (accessed: 01.06.2020).

и дискотеки и убивали десятки израильских граждан, ситуация обострилась и на КПП, которые регулярно закрывались на долгие часы и где не раз возникали конфликты между солдатами, не владеющими арабским языком, и местным населением, не говорящим на иврите. Также на КПП часто случались попытки терактов – от «поясов шахидов» до использования холодного оружия, что еще более усугубляло атмосферу недоверия между людьми в форме и местным населением. Палестинцы жаловались на произвол и унижения, однако были не в состоянии предъявить доказательства. На этом фоне и появилось на свет движение «Махсом-watch».

Начиная с января 2001 г., женщины-активистки «Махсом-watch» заняли свои посты на КПП в районах Рамаллы, Шхема, Дженина, Хеврона и других палестинских городов и деревень. Они ставили перед собой следующие цели:

- протест против нарушений прав палестинского населения на оккупированных территориях (Западный Берег и Сектор Газа);
- окончание оккупации, которая наносит огромный вред палестинскому и израильскому обществам¹⁴.

Для достижения этих целей активистки движения, по большей части женщины пенсионного возраста, как правило, ашкеназские еврейки, проживающие в центре страны и больших городах, вооруженные безграничным терпением, хладнокровием и фотокамерами, проводили дежурства на КПП. Они брали интервью у палестинцев; снимали происходящее на КПП, пытались запечатлеть случаи насилия и произвола; выясняли обстоятельства, при которых палестинцы оказывались занесенными в «черный список» и таким образом лишались заработка и места работы; фиксировали часы работы КПП и продолжительность очередей. Визуально

¹⁴ MachsomWatch. Available at: <https://machsomwatch.org/en/about> (дата обращения: 01.06.2020).

вид пожилых женщин ашкеназской внешности, которые проводили долгие часы там, где происходило соприкосновение между израильской армией и палестинским гражданским населением, резко диссонировал с окружающей их атмосферой насилия и подозрительности. Реакции на женщин «Махсом-watch» нередко были неоднозначными. Несмотря на их возраст и положение в обществе, многие израильтяне обвиняли их в совершении провокаций, анархизме и неуважении к армии.

Эта деятельность вызывала антагонизм и гнев у солдат, служивших на КПП, и они не раз жаловались на то, что активистки «Махсом-watch» мешают им выполнять их миссию, и пытались положить конец их присутствию на КПП. Однако запретить женщинам находиться на контрольно-пропускных пунктах армия так и не смогла. После того, как одна из активисток движения была приглашена, чтобы прочитать лекцию солдатам, многие из присутствующих обратились к главе Генерального штаба ЦАХАЛ Дану Халуцу с просьбой запретить деятельность «Махсом-watch» в армии и пожаловались на попытку политизации ЦАХАЛа¹⁵.

В результате деятельности женщин «Махсом-watch» были проведены несколько расследований, касавшихся поведения солдат на КПП по отношению к палестинскому населению, а материалы, которые они снимали и распространяли в СМИ, часто использовались журналистами. Активистки движения считают, что некоторые из КПП были сняты полностью или частично именно в результате их деятельности. В ЦАХАЛе эти заявления не комментируют.

В последние годы количество контрольно-пропускных пунктов на Западном берегу несколько сократилось. Многие из них были приватизированы и перешли от армии в руки

¹⁵ Reis I. Machaa Negeed Hartsaa Nashot Machsom Watch BiFney haKhayalim (Протест против выступления женщин из Махсом Вотч перед солдатами – иврит) 22.02.2006 // YNet. Available at: <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340, L-3219414,00.html> (accessed 01.06.2020).

частных компаний, однако «Махсом-watch» продолжает свою миссию. В ходе предвыборной кампании в 2019 г. Ликуд обвинил Ревиталь Ганц – супругу Бени Ганца, бывшего главы Генштаба и лидера партии «Кахоль-Лаван», в том, что она также была активисткой этой организации, тем самым указывая на ее политические пристрастия. Ганц опроверг эту информацию¹⁶.

Женщины за мир

Внепартийное движение «Женщины за мир» (далее ЖЗМ) возникло в 2014 г., вскоре после окончания военной операции «Несокрушимая скала» в Секторе Газа, которая продолжалась 50 дней. Это была уже третья военная операция за 5 лет, и итоги ее стали катастрофическими как для Газы, где была разрушена инфраструктура во многих районах и, по данным ООН, погибло 1473 гражданских лица, так и для Израиля, где жители юга и центра страны провели 7 недель в бомбоубежищах¹⁷.

По окончании военных действий стало очевидно, что и эта военная операция, которая больше напоминала полномасштабную войну, не решила проблему противостояния между Израилем и ХАМАСом – исламистской террористической организацией, пришедшей к власти в Газе в июне 2007 г. ХАМАС была значительно ослаблена, но не уничтожена, и многим израильтянам в тот момент было очевидно, что и после «Несокрушимой скалы» обстрелы израильского юга и центра продолжатся, а это значит, что не за горами очередное столкновение.

¹⁶ Aderet O. Chaim Akunis Tsodek Kshechozer Al haTaana Shelshto Shel Ganz Paila Be Mchsom Watch? (Прав ли Акунис, что вновь вернулся к утверждению об активности жены ганца в Махсом Вотч? – иврит) // Haaretz, 06.01.2019. Available at: <https://www.haaretz.co.il/news/elections/trueornot2019/.premium-1.6809708> (accessed: 01.06.2020).

¹⁷ Yourish K., Keller J. The Toll in Gaza and Israel: day by day. 5 August, 2014 // The New York Times. Available at: <https://www.nytimes.com/interactive/2014/07/15/world/middleeast/toll-israel-gaza-conflict.html> (accessed: 01.06.2020).

На этом фоне в августе 2014 г. возникло ЖЗМ, и уже в ноябре того года движение провело первую крупную акцию протеста – марш женщин в Сдероте, городке на юге Израиля, который подвергается обстрелам из Газы начиная с 2001 г.

ЖЗМ ставит перед собой две основные цели:

- продвижение соглашений и государственных договоренностей как стратегического решения палестино-израильского конфликта;
- вовлечение женщин в процесс принятия решений в политической, дипломатической и военной сферах согласно резолюции Совета безопасности ООН № 1325.

Принципиальное отличие ЖЗМ от других женских израильских движений за мир и безопасность заключается в том, что оно сумело объединить женщин из разных слоев населения и общин, и сегодня в организацию входят тысячи ашкеназских и сефардских евреек, женщины из арабского сектора, бедуинки, друзки, а также репатриантки из стран СНГ. Также движение объединяет представительниц левых партий, центристок и правых с поселенками из Ткоа, Эфрата и других населенных пунктов на Западном Берегу.

Критики ЖЗМ склонны утверждать, что попытка объединить все слои населения и все политические мнения негативно влияет на идеологическую стройность движения, и нередко обвиняют его в чрезмерной размытости. Очевидно, что ЖЗМ избегают использования таких противоречивых и неоднозначных терминов, как «оккупация», чтобы уйти от стигмы «еще одного левого движения».

За шесть лет своей деятельности ЖЗМ провели несколько значимых и запоминающихся акций протеста против отказа правительства от переговоров и попытки выработать мирное соглашение с палестинцами. Стоит упомянуть «Палатку матерей» возле здания израильского парламента Кнессета), где постоянно дежурили женщины и куда приходили ответить на вопросы депутаты Кнессета, пикеты возле Министерства

обороны, марши на границе с Газой и мероприятия с участием женщин-лидеров, которые способствовали установлению мира в своих странах. ЖЗМ часто появляются на пленарных заседаниях Кнессета, в особенности когда идет обсуждение законопроектов, связанных с миром и безопасностью. Они выделяются белой одеждой (рубашки, майки, платья и пиджаки), а также бирюзовыми шарфами, которые стали их отличительным признаком.

Вместе с тем стоит отметить, что ЖЗМ взаимодействуют в основном с партиями левого и левоцентристского толка, тогда как диалог с правоцентристскими и правыми партиями практически не ведется – во многом из-за принципиального расхождения между идеологической платформой ЖЗМ и политикой, проводимой правительствами, в которые входят эти партии. Также трудно сказать, что ЖЗМ удалось продвинуться со своей второй целью – вовлечением женщин в политическую, дипломатическую и военную деятельность, связанную с принятием решений в сфере мира и безопасности. Судя по всему, этому способствует удаленность от политического центра тяжести, который на протяжении последних двух десятилетий находится справа.

Активистки ЖЗМ сформулировали законопроект, в соответствии с которым правительству в ходе войн и военных операций в обязательном порядке придется рассматривать и взвешивать дипломатические опции и возможность мирного решения этих конфликтов. На сегодняшний день шансы законопроекта пройти три чтения и войти в свод израильских законов невелики из-за отсутствия поддержки его в правительстве¹⁸.

Весной и летом 2020 года, когда израильское правительство сообщило о намерении аннексировать территорию

¹⁸ Sar G. Chatsaat Khok: chaki Lifney SheYotsim LeMilchama (Законодательная инициатива: До объявления войны следует подождать – иврит). 08.11.2018 // YNet. Available at: <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340, L-5392504,00.html> (accessed: 01.06.2020).

Иорданской долины и другие израильские поселения на Западном Берегу в одностороннем порядке, ЖЗМ провели несколько широкомасштабных акций протеста в Саду Роз возле Кнессета, а также возле здания министерства обороны в Тель-Авиве. Эти акции не получили широкой огласки, в отличие от «Палатки матерей» и предыдущих протестных мероприятий.

Изменение дискурса и вызов патриархии

На примере четырех описанных женских организаций и движений очевидно, что все они возникли в качестве реакции на социо-политические перемены, а также на экстраординарные процессы и события в сфере безопасности – войны, вооруженные столкновения и террор. Женские правозащитные и миротворческие движения являются своего рода ответом патриархальному укладу и милитаризму, который до сих пор доминирует в израильском обществе и политике. Там, где к власти чаще всего приходили отставные генералы и главы Генштаба, не нашлось места женщинам. Во многих правозащитных и миротворческих движениях, где состояли и женщины, и мужчины, в центрах принятия решений женщины также были в меньшинстве.

На этом фоне возникли исключительно женские движения и организации, которые сильно отличались от остальных способами действия и формой выражения протеста. «Женщины в черном» впервые использовали цвет и визуальный образ для выражения протеста, а «Женщины за мир» избрали белый и бирюзовый цвета в качестве символа своей борьбы.

Несмотря на культ армии, веру в неизбежность войны и сакральное отношение к погибшим на войне, вне зависимости от обстоятельств женским организациям удалось выдвинуть на первый план ценность человеческой жизни как израильских солдат, так и палестинского гражданского населения, а также необходимость продвижения дипломатического,

а не военного решения конфликта. Не будучи частью традиционной политической элиты, основатели и участницы женских движений за мир и права человека тем не менее обрели свой голос и вес в израильской политике, смогли переломить мощные гендерные установки и привлечь внимание израильской общественности к поднимаемым ими проблемам.

Вместе с тем некоторые из этих движений так и не смогли реализовать свой потенциал. Единственным примером успеха пока является движение «Четырех матерей», выступавшее за вывод израильских войск из Ливана. Оно возникло как раз в тот момент, когда в Израиле уже не первый год обсуждался вопрос о необходимости военного присутствия в Ливане, и столкновение двух вертолетов и гибель 73 военнослужащих стали последней каплей¹⁹. Это движение получило широкую поддержку, так как его идеология была созвучна большинству жителей Израиля. В отличие от других движений, к «Четырем матерям» присоединились не только представительницы ашкеназской элиты, но и другие слои населения, как правило, не поддерживающие правозащитный дискурс и политику раздела территорий, к которой призывают левые и левоцентристские партии. «Женщины в черном» и «Махсом-watch» включали в основном ашкеназских женщин, принадлежащих к среднему или выше среднего классам и благополучной социальной прослойке. «Женщины за мир» усвоили этот урок, позаботившись о том, чтобы среди их лидеров и участниц были представительницы разных израильских общин, этносов, религиозных течений и политических лагерей.

Однако вряд ли можно сказать, что современная деятельность «Женщин за мир», которые являются массовым движением, сравнима с медийным и политическим влиянием их

¹⁹ Lemish D., Barzel I. Four Mothers: The Womb in the Public Sphere // European Journal of Communication. 2000. № 15. P. 148.

предшественниц. С момента окончания Шестидневной войны прошло уже 53 года. Для многих израильтян контроль над палестинскими территориями – это данность, и требование «Женщин за мир» вернуться за стол переговоров не является ни новым, ни радикальным. Женские миротворческие и правозащитные движения более не являются редкостью и не привлекают к себе повышенного внимания.

«Женщинам за мир» не удастся реализовать и второе свое принципиальное требование – по вовлечению женщин в процесс принятия решений по вопросам политики и безопасности и реализации резолюции Совета безопасности ООН № 1325. Процент женщин на ведущих должностях в армии и в ведомствах постепенно растет, но на данный момент серьезных перемен, которых требуют «Женщины за мир», пока не ощущается.

И все же нельзя не отметить вклад всех перечисленных женских правозащитных и миротворческих движений в изменение общественного дискурса о мире, войне и роли женщин в этих процессах²⁰. Женские организации и движения бросают вызов патриархальным устоям, противопоставляя парадигме «вечно будем жить с мечом в руках» мирные решения конфликта и заботу о правах человека.

Список литературы и источников:

1. *Aderet O.* Chaim Akunis Tsodek Kshechozer Al haTaana SheIshto Shel Ganz Paila Be Mchsom Watch? (Прав ли Акунис, что вновь вернулся к утверждению об активности жены ганца в Махсом Вотч? – иврит) 06.01.2019. // Haaretz. Available at: <https://www.haaretz.co.il/news/elections/trueornot2019/.premium-1.6809708> (accessed: 01.06.2020).

2. *Arendt H.* The Crisis of the Republic. London: Penguin Books, 1973.

²⁰ Sasson-Levy O. Gender and Protest in Israel: A case study // Israel Studies Bulletin. 1992. 8(1). P. 12–17.

3. *Arian A., Arian A.* Security Threatened: Surveying Israeli Opinion on Peace and War. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

4. *Avivi T.* Female representation in Israeli politics // Washington Institute. Fikra Forum. 2019. Available at: <https://www.washingtoninstitute.org/fikraforum/view/female-representation-in-israeli-politics> (accessed: 01.06.2020).

5. *Bar-Yosef R., Padan-Eisenstark D.* Roles under Stress. Jerusalem: Work and Welfare Institute // The Hebrew University of Jerusalem, 1974.

6. *Campbell D. T.* Degrees of Freedom and the Case Study // Comparative Political Studies. 1975. 8(2). P. 178–192.

7. *Chalman S., Rapoport T.* Nashim BeShakhor // Teoria VeBikoret. Kaits 1997. («Женщины в черном». Теория и критика. Лето 1997. – иврит). Available at: https://theory-and-criticism.vanleer.org.il/wp-content/uploads/woocommerce_uploads/2017/03/10–13.pdf. (accessed: 01.06.2020).

8. *Cheal D.* Ritual: Communication in Action // Sociological Analysis. 1992. 53(4). P. 363–374.

9. *Cochran S. T.* War termination as a civil-military bargain. New York: Springer, 2016. P. 89–95.

10. *Cohen J. L.* Strategy and Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements // Social Research. 1985. 52 (4). P. 663–716.

11. *Denzin N. K.* The Sociological Interview // The Research Act in Sociology. London: Butterworths, 1970. P. 122–143.

12. *Femenia N. A.* Argentina's Mothers of Plaza de Mayo: The Mourning Process from Junta to Democracy // Feminist Studies. 1987. 13 (1). P. 9–18.

13. *Gabriel A.* Grief and Rage: Collective Emotions in the Politics of Peace and the Politics of Gender in Israel // Culture, Medicine and Psychiatry. 1992. № 16. P. 311–335.

14. *Golan G.* The Israeli Peace Camp // Journal of South Asian and Middle Eastern Studies. 2020. 43(3). P. 75–89.

15. *Guzman B. M.* Revolutionizing Motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo. // Wilmington, Delaware: Scholarly Resources. Habermas, Jurgen, 1987.

16. *Helman S., Rapoport T.* Women in Black: Challenging Israel's Gender and Socio-Political Orders // British Journal of Sociology. 1997. № 48. P. 681–700.

17. *Karmi Sh., Rosenfeld H.* Nikhus Amtsaim Tsiburim Ve Maamad Benoni Tosar haMedina (Присвоение общественных идей и среднее состояние производства в стране – иврит). Machberot, 1979. P. 43–84.

18. *Kimmerling B.* Dat, Leummiut VeDemokratia beIsrael. (Религия, национализм и демократия в Израиле – иврит). // Zmanim 13. Vol. 40–51. Winter, 1994. P. 116–131.

19. *Klandermans B.* Potentials, Networks, Motivations and Barriers: Steps Towards Participation in Social Movements // American Sociological Review. 1987. Vol. 52. P. 519–531.

20. *Lemish D., Barzel I.* Four Mothers: The Womb in the Public Sphere // European Journal of Communication. 2000. № 15.

21. *Levi Sh.* Bogrei Levanon Toanim: 675 Israelim Nehargu Ad Nesigat TSAHAL. (Ветераны Ливана утверждают: до выхода АОИ отсюда в Ливане было убито 675 израильтян – иврит). 14.05.2020. // Mako. Available at: <https://www.mako.co.il/pzm-magazine/Article-73db727c7621271026.htm> (accessed: 01.06.2020).

22. *Lir Sh.* Eize nashim Osim Shalom veKitsad (Какие женщины творят мир и каким образом – иврит). // Haokets, 2018. Available at: <https://www.haokets.org/2018/11/22/%D7%90%D7%99%D7%96%D7%94-%D7%A0%D7%A9%D7%99%D7%9D-%D7%A2%D7%95%D7%A9%D7%95%D7%AA-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%9D-%D7%95%D7%9B%D7%99%D7%A6%D7%93> (accessed: 01.06.2020).

23. *Lloyd G.* Selfhood, War and Masculinity / Feminist Challenges. Ed. by C. Pateman and E. Gross. London: Allen and Unwin, 1986. P. 63–76.

24. *Mouffe C.* Democratic Politics Today / Dimensions of Radical Democracy. C. Mouffe (ed.). London: Verso, 1992. P. 1–14.

25. *Radcliffe S.* Women's Place/Lugar de Mujeres: Latin America and the Politics of Gender Identity / Place and the Politics of Identity. M. Keith, S. Pile. (eds.). London: Routledge, 1993. P. 102–116.

26. *Rapoport T., Penso A., Garb Y.* Contribution to the Collective by Religious Zionist Adolescent Girls // British Journal of Sociology of Education. 1994. 15(3). P. 375–388.

27. *Reis I.* Machaa Neged Hartsaa Nashot Machsom Watch BiFney haKhayalim (Протест против выступления женщин из Махсом Вотч перед солдатами – иврит). 22.02.2006. // YNet. Available at: <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3219414,00.html> (accessed: 01.06.2020).

28. *Sar G.* Chatsaat Khok: chaki Lifney SheYotsim LeMilchama (Законодательная инициатива: До обх\ъявления войны следует подождать – иврит). 08.11.2018 // YNet. Available at: <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5392504,00.html> (accessed: 01.06.2020).

29. *Sasson-Levy O.* Gender and Protest in Israel: A case study // Israel Studies Bulletin. 1992. № 8 (1). P. 12–17.

30. *Shadmi E.* Politika BeDelet haAkhorit. Nashim BeShakhor, 2:9. (Политика через черный вход. Женщины в черном, 2:9 – иврит). 24.02.1992 // Haaretz.

31. *Shapira Y.* haMekorot haHistoriim Shel haDemokratia haIsraelit: MAPAI keMiflaga haDominantit // haChevra haIsraelit: Chebetim Bikortiim (Исторические корни израильской демократии: МАПАЙ как доминантная партия // Израильское общество. Критический взгляд – иврит). Ram U. (ed). Tel-Aviv, 1993. P. 45–53.

32. *Shohat I.* Ledovev At haShtikut: yetsug HaIsha VahaMizrach beKolnoa haIsraeli // haChevra haIsraelit: Chebetim Bikortiim (Прервать молчание: изображение женщин и Востока в израильском кино // Израильское общество. Критический взгляд – иврит). Ram U. (ed). Tel-Aviv, 1993. P. 242–255.

33. *Svirsky G.* Local coalitions, Global partners: The women's Peace Movement in Israel and Beyond // *Development Cultures*. 2004. 29 (2). P. 543–550.

34. *Yannai N.* Sinnah be Kontekst haLeummi // Sinnah (Ненависть в национальном контексте // Ненависть – иврит) A. Ben-Zeev (ed.) // haKibbutz HaMeuchad. Tel-Aviv. In the process of Publishing.

35. *Yin R.* Case Study Research. Newbury Park, California: Sage Publications, 1989.

36. *Young A.* Femininity in Dissent. London: Routledge, 1990.

37. *Yourish K., Keller J.* The Toll in Gaza and Israel: day by day. 5 August, 2014 // *The New York Times*. Available at: <https://www.nytimes.com/interactive/2014/07/15/world/middleeast/toll-israel-gaza-conflict.html> (accessed: 01.06.2020).

Глава 6

Ayelet Harel-Shalev / Айелет Харель-Шалев
Университет Бен-Гуриона

**TO BE OR NOT TO BE A COMBATANT?
FEMINISM AND GENDERED CONSIDERATIONS
IN THE ISRAEL DEFENSE FORCES¹**

The obligation of Israeli women to serve in the military is both a distinctive symbol of women's equality and an illuminating example of the differential attitude toward them. Women's service in the Israeli army is a symbol of equality because regular service for women is not an accepted norm in other countries and adopting a law that required this was considered a revolutionary step. At the same time, different attitudes toward women and men are evident from the exemptions and unique restrictions which limit women to noncombat duties. The military service of women in clerical and auxiliary duties, while exploiting their capacity to "add a note of charm," also contributes to their inferior status in Israel's civic society, particularly when accompanied by sexual harassment and exploitation at the hands of their commanding officers

Daphne Barak-Erez, 2007².

¹ I would like to thank Inez Mureinik – my scientific editor, and my research assistant – Carmit Wolberg, for their valuable assistance; as well as my colleague Shir Daphna-Teakoah for her fruitful comments.

² Barak-Erez D. The Feminist Battle for Citizenship: Between Combat Duties and Conscientious Objection. // Cardozo Journal of Law and Gender. 2007. Vol. 13. P. 531–560.

Feminists have long been conflicted about military service for women. Some feminist groups insist that only when women are fully integrated into the military will they be substantially equal, while others often criticize women's struggle for equal participation in the military. Many of the latter scholars hold the view that the struggle for equality in the military has negative side effects, including the potential for reinforcing militarism and for encouraging the militarization of women's lives, and even bringing about the legitimization of the use of force³. Some critics of women's inclusion in combat military units stress the difference between the physical capabilities of women and those of men. Others appeal to normative claims about women's and men's (so-called) essential nature⁴. Discussion of the dilemma as to whether – or not – women should serve in combat units is not restricted to different feminist groups, but has also engaged the interest of the general population worldwide. Feminists and the general population in Israel are no exception. The current chapter explores changing and alternating perspectives in the Israel Defense Forces (IDF) regarding women's service as soldiers and combatants and traces some of the major processes in these evolving positions.

Women's involvement in the security forces in the land of Israel did not begin at the time of the creation of the State in 1948 but much earlier. Starting in the last quarter of the XIX century –from the time of the first Jewish settlements in the territory that was then called Ottoman-ruled Palestine, and later British-ruled Palestine – Jewish women participated in guarding their settlements from attacks and burglaries. Although only small minority, they were members of various Jewish defense and underground organizations in the pre-State period and they went

³ Cockburn C. Gender relations as causal in militarization and war: A feminist standpoint // *International Feminist Journal of Politics*. 2010. Vol. 12, № 2. P. 139–157.

⁴ MacKenzie M. H. Women in combat: beyond 'can they?' or 'should they?': Introduction // *Critical Studies on Security*. 2013. Vol. 1, № 2. P. 239–242.

on to play a significant role in the 1948 War of Independence that led to the creation of the State of Israel. In the newly born state, the Women's Corps of the IDF was set up by these women and by Jewish women from Palestine who had served in the British Auxiliary Territorial Service during World War II⁵.

At the time the State of Israel was established, an overwhelming majority of the public was in favor of promoting equal rights for women in general, although opinions were divided on the question of whether there should be conscription for women. Israel's leaders, and in particular Israel's first Prime Minister David Ben-Gurion, took an unequivocal position in this regard: Ben-Gurion insisted that gender equality should be implemented and believed that the State should not only demand as much from women as from men but, at the same time, also grant equal rights to men and women⁶. And hence, the Security Service Law passed in 1949 – and amended several times over the years – was promulgated to define eligibility for compulsory military service. Since then and to this day, women comprise about one third of the country's military personnel. Exemptions are granted to Orthodox Jewish women and to Arab women (and men). The Law is not gender neutral: for example, a married woman is not obligated to serve in the military, and a woman soldier can continue to serve if she marries during the period of her service, but is not obliged to do so. This rule does not apply to men. In other words, the Law gives priority to the woman's family role over her obligation to national security or to military service⁷.

⁵ Izraeli D. Gendering Military Service in the Israel Defense Forces // *A soldier and a woman* / ed. De Groot G. J., Peniston-Bird C. New York, 2000. P. 256–274; Geva S. *A Woman – What Does She Say?* Jerusalem: Magnes, 2020 (Hebrew).

⁶ Berkowitch N. Motherhood as a national mission // *Women's Studies International Forum*. 1997. Vol. 20, № 5. P. 605–619; Shafran Gittleman I. Women's Service in the IDF: Between a 'People's Army' and Gender Equality [Electronic resource] // IDI. 2018. URL: <https://en.idi.org.il/articles/24554> (accessed: 27.04.2020).

⁷ Berkowitch N. Motherhood as a national mission // *Women's Studies International Forum*. 1997. Vol. 20, № 5. P. 605–619; Izraeli D. Gendering Military Service in the

The overwhelming majority of military roles that were assigned to women during the first decades of Israel's existence as an independent state were non-combat roles; these included nursing, teaching, providing care via a military social work network, and various administrative duties⁸. Women have thus had to struggle for the right to join combat units and/or fill combat roles, and up to the present women's service in combat or combat-support positions remains entirely voluntary. As a consequence of this struggle, many Israelis consider combat service for women to be far more prestigious than the traditional "feminine" roles described above⁹. Some women – depending on their positions during their mandatory service – are required to serve in the reserve forces, which means, in practice, an annual active duty of 21–45 days, up to the age of 44.

In Israel – as in many countries the world over – gendered processes may vary across intersections of race, nationality and other signifiers of identity and social location. Israel, however, represents an unique case insofar as military service for women has been mandatory for more than 70 years. The majority of children in Israel – girls and boys alike – thus grow up knowing

Israel Defense Forces // *A soldier and a woman* / ed. De Groot G. J., Peniston-Bird C. New York, 2000. P. 256–274; Rimlat N. *Women in the Sphere of Masculinity: The Double-Edged Sword of Women's Integration in the Military* // *Duke Journal of Gender, Law & Policy*. 2007. Vol. 14. P. 101–123; Lomsky-Feder E., Sasson-Levy O. *Israeli Women Soldiers and Citizenship: Gendered Encounters with the State*. New York: Routledge, 2018.

⁸ Lehrer Z. *Equality of women in the IDF?* Jerusalem: Van-Leer Institute, 2010; Lehrer Z. *Women combatants* // *Gender and the military* / ed. Yechezkel P. Tel Aviv: Broadcast University, The Ministry of Defense, 2010.

⁹ Sasson-Levy O. *Feminism and Military Gender Practices: Israeli Women Soldiers in "Masculine" Roles* // *Sociological Inquiry*. 2003. Vol. 73, № 3. P. 440–465; Sasson-Levy O. *Women's Memories of Soldiering: An intersectionality Perspective*. *Gendered Wars* // *Gendered Memories: Feminist Conversations on War, Genocide and Political Violence* / eds. Altnay, A. G. and Pető A. New-York and London: Routledge, 2016. P. 109–113; Rimlat N. *Women in the Sphere of Masculinity: The Double-Edged Sword of Women's Integration in the Military* // *Duke Journal of Gender, Law & Policy*. 2007. Vol. 14. P. 101–123; Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. *Breaking the Binaries in Security Studies*. New York & UK: Oxford University Press, 2020.

that they will become soldiers. As a result of this conscription framework, the entry of most Jewish male and female adolescents into civil society is mediated by a patriarchal and militaristic organization¹⁰.

Among the democratic societies of the world, Israel is one of the most militarized, primarily because of the prolonged conflict between Israel and its neighbors and the attendant evolution of a militaristic way of thinking that perceives war and preparations for war as unavoidable societal processes¹¹. This worldview, together with the military occupation of the West Bank, the blockade of the Gaza Strip, and frequent conflicts along Israel's northern border, have afforded the IDF a central place in the public sphere and impact the military service paths of both male and female citizens and, in particular, women's decisions as to whether to volunteer for combatant roles¹². The military service is a substantial part of one's life in Israel, and it affects one's identity as well as future steps in life¹³.

The 1990s saw an important turning point with regard to integrating women into combat roles in the IDF – with what is known as the Alice Miller case. In 1994, a brave young woman challenged the IDF and demanded a chance to join one of the most decorated and distinguished units in the IDF. Alice Miller,

¹⁰ Golan G. Militarization and Gender in Israel // *Gender and Peacebuilding: All Hands Required* / eds. Flaherty M. P. et al. Lanham: Lexington Books, 2015. P. 221–228; Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. *Gendering Conflict Analysis: Analysing Israeli Female Combatants' Experiences* // *Female Combatants in Conflict and Peace: Challenging Gender in Violence and Post-Conflict Reintegration* / ed. Shekhawat S. Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, 2015. P. 69–83.

¹¹ Ben-Eliezer U. *A Nation-in-Arms: State, Nation and Militarism in Israel's First Years*. // *Comparative Studies in Society and History*. 1995. Vol. 37, № 2. P. 264–285; Sheffer G., Barak O. eds. *Militarism and Israeli society* // *Militarism and Israeli Society*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

¹² Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. *Breaking the Binaries in Security Studies*. New York & UK: Oxford University Press, 2020.

¹³ Litvak-Hirsch, T., Bar-On, D. and Chaitin, J. Using dilemmas to trace identity construction and perception of others: the Israeli case // *Qualitative research in Psychology* 2004. Vol 1, № 3. P. 219–237.

then a 23-year-old, appealed to the Supreme Court against the IDF's refusal, on the grounds of gender, to allow her to take the screening tests for its pilot's course. She demanded equality of opportunity and resisted marginalization of and discrimination against women in the military. In a historic precedent-setting judgement, the Supreme Court sitting as the High Court of Justice ruled, after extensive deliberations, that there was no justification for the distinction between women and men and that preventing women from applying to the course was unconstitutional. In light of the Supreme Court's ruling, but some years later, a change was made to the Security Service Law: as of January 2000, the Law came to state that "a woman may perform any job in the IDF, including combat jobs, and benefit from equal rights after her discharge." Although Miller herself did not graduate from the pilot's course, eventually dozens of other women did and have served as pilots in the IDF. The ruling in the Alice Miller case thus marked an important milestone regarding the right to gender equality in the military, in that the Court ruled that women are entitled to equality of opportunity in their military service – both formally and substantively¹⁴.

Consequently, more and more positions were gradually opened up to women, including positions in the Air Defense Corps (Search and Rescue Brigade unit), the Israel Border Police, Combat Intelligence Collection Corps, the Caracal Infantry Battalion, and the airborne medevac system, and shipboard duty in the navy. In fact, currently, most positions in the IDF are open to women¹⁵. Yet, although women have been drafted into the military since 1948, and although many changes have been made in the direction of incorporation of women into combat roles, Israel still lags behind other nations insofar as women in combat

¹⁴ Rimalt N. Equality with a Vengeance – Women Conscientious Objectors in Pursuit of a "Voice" and Substantive Gender Equality // *Columbia Journal of Gender & Law*. 2007b. Vol. 16. P. 99–147.

¹⁵ Eran-Jona M., Padan C. Women's Combat Service in the IDF: The Stalled Revolution // *Strategic Assessment*. 2018. Vol. 20. № 4. P. 95–107.

roles remain the exception rather than the rule and women are still not integrated into all units and all military roles. The number of women serving in combat positions in the IDF is thus small, but it is rising: in 2015, only three percent of women soldiers served in combat positions, whereas in 2019, eight percent of women in the IDF were serving in combat units, and the numbers are continuing to rise. Women soldiers report immense satisfaction and success in their roles and actions as well as enormous pride after their combat military service, but also obstacles, burnout and difficulties¹⁶.

In many countries, the military sphere is related to the socio-political situation, which may or may not include religious influences and affiliations¹⁷. In Israel, there is no separation between religion and state, and hence the state and its various arms are committed to allowing and respecting religious practices within the military¹⁸. In this context, the IDF has to address the tensions arising from the service of women soldiers alongside religious men soldiers. Religious men are accustomed to a separation between the sexes, which is reflected in social distancing, and for religious soldiers the presence of women in command positions, as sports instructors and even as instructors in professional courses, has been confusing and problematic. A conflict between the gender revolution in the IDF and the demands of soldiers adhering to religious laws about 'women's modesty', 'gender separation' and 'women's presence in the public sphere' therefore became

¹⁶ Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. *Breaking the Binaries in Security Studies*. New York & UK: Oxford University Press, 2020; Cohen-Berezin N., Netzer I. Women in combat roles: themes characterising adjustment in the Israel Defense Force – a pilot study // *BMJ Mil Health*. 2020; doi: 10.1136/jramc-2019-001216 (accessed: 27.04.2020).

¹⁷ Hassner R. E. ed. *Religion in the military worldwide // Religion in the Military Worldwide*. New York & UK: Cambridge University Press, 2014; Perez, N. Religious Rights and Involuntary State Institutions in Democratic Countries: On Evenhandedness and Ecumenism in Militaries // *Religions*. 2019. Vol 10. № 10. P. 556–575.

¹⁸ Levy Y. *Religious Authorities in the Military and Civilian Control: The Case of the Israel Defense Forces // Politics & Society*. 2016. Vol. 44. № 2. P. 305–332; Yefet K. C. *Synagogue and State in the Israeli Military: A Story of 'Inappropriate Integration // The Law & Ethics of Human Rights*. 2016. Vol. 10. № 1. P. 223–294.

unavoidable as service opportunities for women slowly expanded¹⁹. In September 2016, in an attempt to resolve tensions and to reach a compromise, the IDF issued the Joint Service Ordinance, which aims at regulating service by women who serve alongside men and at protecting the rights of observant soldiers. Additionally, women's service in the armored corps, i.e., inside tanks, became – and continues to be – the subject of a heated debate²⁰. Clearly, the compromise in favor of the religious men has cut into the spaces in which women soldiers are allowed to serve and is harming the process of gender inclusion. This situation is very frustrating for women who are struggling to prove themselves worthy in a masculine system and who are facing more and more obstacles along the way²¹.

In parallel, another change in women's service in Israel is taking place in a quite unexpected direction – that of religious Jewish women waiving their right to exemption. Legally, religious women in Israel are exempt from military service after affirming that they are unable to serve due to their religious practices and convictions and way of life. In the past, from the time of the creation of the State, religious women belonging to the religious kibbutz movement did nonetheless usually volunteer to serve in the military, but the vast majority of religious women tended to enjoy the exemption and not to serve²². However, recently a growing percentage of Jewish Orthodox religious women have opted to join the IDF. In recent years, about one of four religious

¹⁹ Umiel-Feldman S. Identity Encounters in Public Spaces – Military Service as a Legally Binding Public Space. The Case of Women's Singing in the Israel Defense Forces. // Religions. 2020. Vol. 11. № 4. P. 159–174.]

²⁰ Shafran-Gittleman I. Defending Women's Rights to Serve Equally [Electronic resource] // IDI. 2019. URL: <https://en.idi.org.il/articles/28585> (accessed: 27.04.2020).

²¹ Harel-Shalev A. “A room of one's own (?)” in battlespace—women soldiers in war rooms // Critical Military Studies. 2018.

²² Rosman-Stollman E. (Not) becoming the norm: Military service by religious Israeli women as a process of social legitimation // Israel Studies Review. 2018. Vol. 33, № 1. P. 42–60.

women chose to enlist. This change in the rates of religious women volunteering for military service may be viewed as a part in the complex of changes taking place in various other aspects of religious life. It may, however, be said that this phenomenon has occurred as a demand for gender equality and as a wish of religious women to be recognized among those who contribute to national security, as do religious men. The growing number of female recruits from this sector – in both combat and non-combat roles – represents a movement of change coming from the women themselves with the support of both parents and some religious educators, although various religious leaders still strongly oppose this trend and are fighting against it²³.

When women are drafted into the army (as in the case of the general population of Jewish women in Israel) or when they volunteer (as the case of the religious Jewish women), they are faced with military logic based on a strict hierarchy and hierarchal principles²⁴. One of the main aims of this hierarchal masculine military structure is safeguarding the lives of the home front and of women and children²⁵. The gendered regime of the military is thus often based on a gendered division of labor and a gendered power structure, in which the role of women as helpmates to men is still taken for granted²⁶. The military intensifies gender

²³ Rosman-Stollman E. (Not) becoming the norm: Military service by religious Israeli women as a process of social legitimation // *Israel Studies Review*. 2018. Vol. 33. № 1. P. 42–60; Eran-Jona M., Padan C. Women's Combat Service in the IDF: The Stalled Revolution // *Strategic Assessment*. 2018. Vol. 20. № 4. P. 95–107.

²⁴ Izraeli D. Paradoxes of women's service in the Israel defense forces // *Military, State and Society in Israel* / eds. Ben-Ari E., Maman D. New Brunswick, London, 2001. P. 203–238; Lomsky-Feder E., Ben-Ari E. eds. *Military and Militarism in Israeli Society*. Albany, NY: SUNY Press, 2012; Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. *Breaking the Binaries in Security Studies*. New York & UK: Oxford University Press, 2020.

²⁵ Enloe C. *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

²⁶ Izraeli D. Paradoxes of women's service in the Israel defense forces // *Military, State and Society in Israel* / eds. Ben-Ari E., Maman D. New Brunswick, London, 2001. P. 203–238; Rimalt N. Equality with a Vengeance – Women Conscientious Objectors in Pursuit of a “Voice” and Substantive Gender Equality // *Columbia Journal of Gender & Law*. 2007b. Vol. 16. P. 99–147.

distinctions and then uses these distinctions as justification for women's exclusion from positions of prestige and power. Yet, over the past decade, the IDF has indeed taken significant steps to advance women and to implement gender equality. In 2011, the first women reached the rank of a major general in the IDF. It appears that the senior command does understand that, despite the difficulties and challenges involved, implementing gender equality is a critical issue, closely related to changes underway in Israeli society as a whole²⁷. Nonetheless, the IDF is still struggling with the best way to implement this integration and to circumvent objections from various spheres in society.

Two examples can be presented to emphasize how gender equality in the Israeli military is still far from being fully realized and also to highlight the contradictions in the perspectives of military personnel in this matter. The first example relates to the terminology of award citations, and the second, to a clip that was created to celebrate women's participation in the military – a clip that was later removed following pressure from conservative forces in society and in the military.

The first example relates to the citations for extraordinary bravery during 'Operation Protective Edge,' the Israeli operation in the Gaza Strip during the summer of 2014. The awards were made to 53 combatants and combat-support soldiers, among whom were four women soldiers²⁸. Men and women soldiers were, however, described differently in the justifications for the awards: Men soldiers were praised for being *brave, protecting, heroes, actively performing acts of bravery, or preventing terror attacks*, with the descriptions of their bravery presenting a full record of their physical actions. Women combatants, in contrast, were described mostly in the passive voice, with commendations of

²⁷ Eran-Jona M., Padan C. Women's Combat Service in the IDF: The Stalled Revolution // Strategic Assessment. 2018. Vol. 20. № 4. P. 95–107.

²⁸ Zeytun Y. Respect to the Heroes [Electronic resource] // Ynet. 2015. URL: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340, L-4616797,00.html> (accessed: 27.04.2020).

the sort that *terrorist attacks were prevented*. For instance, one of the four women was commended for *not panicking* and for immediately informing her commanders when she saw terrorists with weapons trying to reach an Israeli kibbutz. Another woman soldier identified 13 terrorists emerging from a tunnel and, similarly, *did not panic*²⁹. Such descriptions may be interpreted as emanating from the opinion that women soldiers, in contrast to men soldiers, are not expected to function well in such situations and will panic upon sighting terrorists. Some researchers hold that the entry of women soldiers into combat roles challenges both hegemonic masculine norms³⁰ and perhaps even the very nature of masculinity and femininity³¹. So, we may ask: Are men combat soldiers supposed to be brave, while women soldiers are supposed to panic? Are men combat soldiers strong and active, while women soldiers are weak and hysterical? Combatant women do indeed challenge common knowledge regarding the framing of men's actions; their experiences illustrate how the entry of women into combat roles in the armed forces may constitute a challenge to male domination and a threat to gendered power relations in general³². Clearly, the IDF commanders who were responsible for the formulation of these awards intended to promote equality by including women soldiers in the nominees for the awards, but by exhibiting patriarchal notions about

²⁹ Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. The “Double-Battle”: women combatants and their embodied experiences in war zones // *Critical Studies on Terrorism*. 2016. Vol. 9. № 2. P. 312–333.

³⁰ Kronsell A. Gendered practices in institutions of hegemonic masculinity // *International Feminist Journal of Politics*. 2005. Vol. 7. № 2. P. 280–298; Kronsell A. *Gender, Sex and the Postnational Defence: Militarism and Peacekeeping*. Oxford: Oxford University Press, 2012; Sasson-Levy O. Women's Memories of Soldiering: An intersectionality Perspective. *Gendered Wars // Gendered Memories: Feminist Conversations on War, Genocide and Political Violence* / eds. Altınay, A. G. and Pető A. New-York and London: Routledge, 2016. P. 109–113.

³¹ Mathers J. G. *Women and State Military Forces* // *Women and War* / ed. Cohn C. Cambridge: Polity, 2013. P. 124–145.

³² Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. The “Double-Battle”: women combatants and

gendered nature of soldiers they did not do it correctly, to say the least.

The second example, which serves to emphasize how the military is conflicted about the incorporation of women, centers on the controversy around a clip that was uploaded onto the Internet in 2018. For the 2018 International Women's Day, the Israel Air Force created a clip about the roles open to women in the military in general and the air force in particular, with the final scene depicting a woman pilot climbing into the cockpit of a combat aircraft. The clip also showed women soldiers in various roles, performing their duties, and featured – sometimes very sarcastically, as in the segment transcribed below – women combatants challenging those who question their abilities to serve as combat and combat-support soldiers and combat pilots. A mere few hours after the clip was posted on social media, it was removed³³. The transcript of the clip reads as follows:

*They say that women cannot be combatants
So they say...*

*Women are not built for this
They just can't do it – physiologically
Women should be at home, with their children
It's 4PM, shouldn't you be home by now?*

They say...

Moms can't serve in an operational role

their embodied experiences in war zones // Critical Studies on Terrorism. 2016. Vol. 9. № 2. P. 312–333;

³³ TOI staff. Outcry as IDF removes video celebrating female air force soldiers [Electronic resource] // Time of Israel. 2018. URL: <https://www.timesofisrael.com/outcry-as-idf-removes-video-celebrating-female-air-force-soldiers> (accessed: 27.04.2020); Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. Breaking the Binaries in Security Studies. New York & UK: Oxford University Press, 2020.

*I pity her kids
I feel sorry for her poor husband
Let it go, you can't handle this, it's a role for men
You are not really capable of doing this
Do you want to be a man?*

They say...

*Women just don't "have it," strong women are gross
Women can't drive, so flying an airplane?!
Let it go, you can't do that
You don't stand a chance
You can't do that
Women can't do that
It will stall you
Leave it to the men*

So they say...

Mainstream media in Israel reported that the clip had been removed following pressure from several civilian and military sectors in Israeli society that object to the incorporation of women in combat roles³⁴. In particular, in Israel, objections to women's integration into combat forces stem mainly, although not exclusively, from specific religious groups³⁵. The incident of the removal of the clip reflects the challenges and some of prevailing criticisms faced by women in the military. Although Israel is an intriguing case insofar as women have served in its military consistently from day one of the State's establishment,

³⁴ TOI staff. Outcry as IDF removes video celebrating female air force soldiers [Electronic resource] // Time of Israel. 2018. URL: <https://www.timesofisrael.com/outcry-as-idf-removes-video-celebrating-female-air-force-soldiers> (accessed: 27.04.2020); Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. Breaking the Binaries in Security Studies. New York & UK: Oxford University Press, 2020.

³⁵ Ibid.

Israeli society and the military itself still voice objections to women's participation in combat and to the presence of women's bodies in combat roles – reactions that are echoed in many other countries³⁶. From these two examples one can learn that women in the military still face a double battle – against the patriarchal nature of the military in addition to their battle against the state's purported enemies.

A recent comprehensive study that explored narratives of combat women and women who served in combat support roles in the IDF indicated that most women consider their military service as meaningful and as an important step in their lives³⁷. Some exceptions were, however, noted and these are closely related to the discourse about the role of women as feminists and activists: Although some women regard their military service as constituting an important step in the formation of character, self-esteem and assertiveness³⁸, other women do not view military service in the same manner – it is not on the top of their list of priorities. Furthermore, for some it may give rise to antiwar sentiments, and for others it may simply be regarded as a “waste of time” and a period of ‘missed opportunities,’ in which young women are required to contribute at least two years of their lives to military service. But opportunism is not the only reason for avoiding military service: yet another reason has its roots in Israel's prolonged occupation of the West Bank and Gaza Strip

³⁶ Cohn. C. “How Can She Claim Equal Rights When She Doesn't Have to Do as Many Push-Ups as I Do?": The Framing of Men's Opposition to Women's Equality in the Military // *Men and Masculinities*. 2000. Vol. 3. № 2. P. 31–151; Basham V. M. *War, Identity and the Liberal State: Everyday Experiences of the Geopolitical in the Armed Forces*. Abingdon: Routledge, 2013; Woodward R., Duncanson C. Gendered divisions of military labour in the British armed forces // *Defence Studies*. 2016. Vol. 16. № 3. P. 205–228.

³⁷ Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. *Breaking the Binaries in Security Studies*. New York & UK: Oxford University Press, 2020.

³⁸ Rimlat N. Women in the Sphere of Masculinity: The Double-Edged Sword of Women's Integration in the Military // *Duke Journal of Gender, Law & Policy*. 2007a. Vol. 14. P. 101–123; Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. *Breaking the Binaries in Security Studies*. New York & UK: Oxford University Press, 2020.

and in the globalized discourse on human rights. Although the group of young women criticizing the occupation and hence refusing to join the military constitutes the exception rather than the rule, the phenomenon is worthy of mention, particularly since conscientious objection can lead to a jail sentence³⁹. Women who regard themselves as conscientious objectors and refuse to be drafted may seek aid from the Supreme Court to support their claims.

One of the best known cases is that of Laura Milo, who approached the Court to request exemption from service on the grounds of a provision granting exemption to women – but not to men – “for reasons of conscience or for reasons of the family’s religious way of life”⁴⁰. Thus, in contrast to the trend of more and more religious women wanting to serve, conscientious objectors have sought to use this article in the law to support their cause. The Laura Milo case (1999) is thus positioned at the opposite end of the spectrum of women’s participation in the military to that of the Alice Miller case. In the latter case, the petitioner requested that a norm of military service applying to men should also be applied to her in her military service, whereas in the former an attempt was made to obtain exemption from service. Hence, it may be said that the two feminist women sought to exploit the law for opposing ends.

In the Laura Milo case, the petitioner, a high-school graduate called-up to enlist after a year of voluntary service in a socially oriented program, asked to be exempted from military service for reasons of conscience, given her opposition to IDF policy in the Occupied Territories (the West Bank and the Gaza Strip).

³⁹ Sasson-Levy O., Levy Y., Lomsky-Feder E. Women breaking the silence: Military service, gender, and antiwar protest // *Gender & Society*. 2011. Vol. 25. № 6. P. 740–763.

⁴⁰ Barak-Erez D. the Feminist Battle for Citizenship: Between Combat Duties and Conscientious Objection. // *Cardozo Journal of Law and Gender*. 2007. Vol. 13. P. 531–560; Rimlat N. Women in the Sphere of Masculinity: The Double-Edged Sword of Women’s Integration in the Military // *Duke Journal of Gender, Law & Policy*. 2007a. Vol. 14. P. 101–123.

Thus, Milo did not apply to the Court on the grounds of gender inequality⁴¹, but rather she based her request on the special legal provision regulating women's exemption from military service "for reasons of conscience." According to the law, a woman objecting to military service for this reason is entitled to an exemption, as long as she can show proof of her reasons to the satisfaction of the exemptions committee. In Milo's case, the request was denied, since the exemptions committee regarded her criticism of the army's policy in the Territories as a political, as opposed to pacifism or conscious objection⁴². The decision of the exemptions committee was consistent with the army's policy concerning men who refuse to serve and are exempted from serving only when they object to military service in general for reasons of pacifism. Not so, however, when their objection to serving is related to the government's policy concerning specific battle areas or concerning the aims of combat – for instance, objection to the war in Lebanon or objection to serve in the Occupied Territories⁴³. We note that Milo remained steadfast in her refusal to serve and later served a jail sentence. In general, military refusal of requests for exemption on such grounds is highly controversial in Israel, and as such, both the actions of pacifists and the military take central place in public debates. It is important to note that in this regard most Jewish anti-militarist activists frame their critiques as a part of explicit loyalty to Israeli society: They often frame their dissent as an attempt to rescue

⁴¹ Gilligan C. *Joining the resistance: Psychology, politics, girls, and women* // Michigan Quarterly Review. 1990. Vol. 24. № 4. P. 501–536.

⁴² Rimalt N. *Equality with a Vengeance – Women Conscientious Objectors in Pursuit of a "Voice" and Substantive Gender Equality* // Columbia Journal of Gender & Law. 2007b. Vol. 16. P. 99–147.

⁴³ Rimalt N. *Equality with a Vengeance – Women Conscientious Objectors in Pursuit of a "Voice" and Substantive Gender Equality* // Columbia Journal of Gender & Law. 2007b. Vol. 16. P. 99–147; Barak-Erez D. *The Feminist Battle for Citizenship: Between Combat Duties and Conscientious Objection.* // Cardozo Journal of Law and Gender. 2007. Vol. 13. P. 531–560.

Israeli society from military abuses and lack of adherence to human rights⁴⁴.

An additional form of resistance in Israel is that of women do serve in the military but later, when they become veterans, join various social organizations opposing to Israel's policy in the Occupied Territories, such as "Women Breaking the Silence"⁴⁵. These groups of women choose to serve and to honor their civic duties, but later choose to join antiwar movements. Again, these women are the exception rather than the rule. Most young women do not oppose military service, and they are proud of their achievements as soldiers, even though their perspectives do not always correlate with those of the State.

I would like to conclude this very brief overview of feminist women in the military in Israel with my own view on "to be or not to be a combatant?" Since military life is intertwined with civilian life in many ways, and there is very often a lack of separation between the two, it is my belief that state actors – whether women or men – should not be regarded as a unified collective, identified with the state – all the more so in the case of veterans who hold an unique position wedged between society and the military⁴⁶. What is the "right feminist cause" then? To resist military power altogether and pursue world peace, or to fight to be included in all ranks and roles? In my view, there is no clear answer.

⁴⁴ Weiss E. *Struggling with Complicity: Anti-militarist Activism in Israel*. // *Current Anthropology*. 2019. Vol 60. № 19. P. 173–182.

⁴⁵ Sasson-Levy O., Levy Y., Lomsky-Feder E. *Women breaking the silence: Military service, gender, and antiwar protest* // *Gender & Society*. 2011. Vol. 25. № 6. P. 740–763.

⁴⁶ Schrader B. *The affect of veteran activism* // *Critical Military Studies*. 2019. Vol. 5. № 1. P. 63–77; Bulmer, Sarah, Jackson D. 'You do not Live in my Skin': Embodiment, Voice, and the Veteran. // *Critical Military Studies*. 2016. Vol. 2. № 1–2. P. 25–40; Daphna-Tekoah S., Harel-Shalev A. *Beyond binaries: analysing violent state actors in Critical Studies* // *Critical Studies on Terrorism*. 2017. Vol. 10. № 2. P. 253–273; Sasson-Levy O. *Women's Memories of Soldiering: An intersectionality Perspective*. *Gendered Wars // Gendered Memories: Feminist Conversations on War, Genocide and Political Violence* / eds. Altnay, A. G. and Petó A. New-York and London: Routledge, 2016. P. 109–113; Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. *Breaking the Binaries in Security Studies*. New York & UK: Oxford University Press, 2020.

A clear answer would necessarily interfere with and decide for women what they should or should not be doing. Yet, whether objecting to the incorporation of women into the armed forces or not, feminist scholars, including myself⁴⁷, insist that it is crucial to explore closely the experiences of women not merely as victims or survivors of violent conflicts, domestic violence or sexual abuse, but also as capable, active, and significant actors in conflict zones and armed conflict.

Bibliography

1. *Aleksievich S.* War's Unwomanly Face. Moscow: Progress Publishers, 1998.
2. *Barak-Erez D.* The Feminist Battle for Citizenship: Between Combat Duties and Conscientious Objection. // *Cardozo Journal of Law and Gender.* 2007. Vol. 13. P. 531–560.
3. *Basham V. M.* War, Identity and the Liberal State: Everyday Experiences of the Geopolitical in the Armed Forces. Abingdon: Routledge, 2013.
4. *Ben-Eliezer U.* A Nation-in-Arms: State, Nation and Militarism in Israel's First Years. // *Comparative Studies in Society and History.* 1995. Vol. 37. № 2. P. 264–285.
5. *Berkowitch N.* Motherhood as a national mission // *Women's Studies International Forum.* 1997. Vol. 20. № 5. P. 605–619.
6. *Bulmer, S., Jackson D.* 'You do not Live in my Skin': Embodiment, Voice, and the Veteran. // *Critical Military Studies.* 2016. Vol. 2. № 1–2. P. 25–40.

⁴⁷ Aleksievich S. War's Unwomanly Face. Moscow: Progress Publishers, 1998; Enloe C. *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives.* Berkeley, CA: University of California Press, 2000; Richter-Devroe S. Defending their land, protecting their men // *International Feminist Journal of Politics.* 2012. Vol. 14, № 2. P. 181–201; Eager P. W. *Waging Gendered Wars* // *Waging Gendered Wars: US Military Women in Afghanistan and Iraq.* Farnham: Ashgate Publishing, 2016; Harel-Shalev A. "A room of one's own(?)" in battlespace—women soldiers in war rooms // *Critical Military Studies.* 2018; Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S. *Breaking the Binaries in Security Studies.* New York & UK: Oxford University Press, 2020.

7. *Cockburn C.* Gender relations as causal in militarization and war: A feminist standpoint // *International Feminist Journal of Politics*. 2010. Vol. 12. № 2. P. 139–157.

8. *Cohen-Berezin N., Netzer I.* Women in combat roles: themes characterising adjustment in the Israel Defense Force – a pilot study // *BMJ Mil Health*. 2020; doi: 10.1136/jramc-2019–001216 (accessed: 01.06.2020).

9. *Cohn. C.* “How Can She Claim Equal Rights When She Doesn’t Have to Do as Many Push-Ups as I Do?”: The Framing of Men’s Opposition to Women’s Equality in the Military // *Men and Masculinities*. 2000. Vol. 3. № 2. P. 31–151.

10. *Daphna-Tekoah S., Harel-Shalev A.* Beyond binaries: analysing violent state actors in Critical Studies // *Critical Studies on Terrorism*. 2017. Vol. 10. № 2. P. 253–273.

11. *Eager P. W.* *Waging Gendered Wars // Waging Gendered Wars: US Military Women in Afghanistan and Iraq*. Farnham: Ashgate Publishing, 2016.

12. *Enloe C.* *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women’s Lives*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

13. *Eran-Jona M., Padan C.* Women’s Combat Service in the IDF: The Stalled Revolution // *Strategic Assessment*. 2018. Vol. 20. № 4. P. 95–107.

14. *Geva S.* *A Woman – What Does She Say?* Jerusalem: Magnes, 2020 (Hebrew).

15. *Gilligan C.* Joining the resistance: Psychology, politics, girls, and women // *Michigan Quarterly Review*. 1990. Vol. 24. № 4. P. 501–536.

16. *Golan G.* Militarization and Gender in Israel // *Gender and Peacebuilding: All Hands Required* / eds. Flaherty M. P. et al. Lanham: Lexington Books, 2015. P. 221–228.

17. *Harel-Shalev A.* “A room of one’s own(?)” in battlespace–women soldiers in war rooms // *Critical Military Studies*. 2018.

18. *Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S.* Gendering Conflict Analysis: Analysing Israeli Female Combatants’ Experiences // *Female Combatants in Conflict and Peace: Challenging Gender in Violence and*

Post-Conflict Reintegration / ed. Shekhawat S. Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, 2015. P. 69–83.

19. *Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S.* The “Double-Battle”: women combatants and their embodied experiences in war zones // *Critical Studies on Terrorism*. 2016. Vol. 9. № 2. P. 312–333.

20. *Harel-Shalev A., Daphna-Tekoah S.* Breaking the Binaries in Security Studies. New York & UK: Oxford University Press, 2020.

21. *Hassner R. E.* ed. Religion in the military worldwide // *Religion in the Military Worldwide*. New York & UK: Cambridge university press, 2014.

22. *Izraeli D.* Gendering Military Service in the Israel Defense Forces // *A soldier and a woman* / ed. De Groot G. J., Peniston-Bird C. New York, 2000. P. 256–274.

23. *Izraeli D.* Paradoxes of women’s service in the Israel defense forces // *Military, State and Society in Israel* / eds. Ben-Ari E., Maman D. New Brunswick, London, 2001. P. 203–238.

24. *Kronsell A.* Gendered practices in institutions of hegemonic masculinity // *International Feminist Journal of Politics*. 2005. Vol. 7. № 2. P. 280–298.

25. *Kronsell A.* Gender, Sex and the Postnational Defence: Militarism and Peacekeeping. Oxford: Oxford University Press, 2012.

26. *Lehrer Z.* Equality of women in the IDF? Jerusalem: Van-Leer institute, 2010a.

27. *Lehrer Z.* Women combatants // *Gender and the military* / ed. Yechezkeli P. Tel Aviv: Broadcast University, The Ministry of Defense, 2010b.

28. *Levy Y.* Religious Authorities in the Military and Civilian Control: The Case of the Israeli Defense Forces // *Politics & Society*. 2016. Vol. 44. № 2. P. 305–332.

29. *Litvak-Hirsch T., Bar-On D. and Chaitin J.* Using dilemmas to trace identity construction and perception of others: the Israeli case // *Qualitative research in Psychology*. 2004. Vol 1. № 3. P. 219–237]

30. *Lomsky-Feder E., Ben-Ari E.* eds. Military and Militarism in Israeli Society. Albany, NY: SUNY Press, 2012.

31. *Lomsky-Feder E., Sasson-Levy O.* Israeli Women Soldiers and Citizenship: Gendered Encounters with the State. New York: Routledge, 2018.

32. *MacKenzie M. H.* Women in combat: beyond ‘can they?’ or ‘should they?’: Introduction // *Critical Studies on Security*. 2013. Vol. 1. № 2. P. 239–242.

33. *Mathers J. G.* Women and State Military Forces // *Women and War* / ed. Cohn C. Cambridge: Polity, 2013. P. 124–145.

34. *Perez N.* Religious Rights and Involuntary State Institutions in Democratic Countries: On Evenhandedness and Ecumenism in Militaries // *Religions*. 2019. Vol 10. № 10. P. 556–575.

35. *Richter-Devroe S.* Defending their land, protecting their men // *International Feminist Journal of Politics*. 2012. Vol. 14. № 2. P. 181–201.

36. *Rimlat N.* Women in the Sphere of Masculinity: The Double-Edged Sword of Women’s Integration in the Military // *Duke Journal of Gender, Law & Policy*. 2007a. Vol. 14. P. 101–123.

37. *Rimlat N.* Equality with a Vengeance – Women Conscientious Objectors in Pursuit of a “Voice” and Substantive Gender Equality // *Columbia Journal of Gender & Law*. 2007b. Vol. 16. P. 99–147.

38. *Rosman-Stollman E.* (Not) becoming the norm: Military service by religious Israeli women as a process of social legitimation // *Israel Studies Review*. 2018. Vol. 33. № 1. P. 42–60.

39. *Sasson-Levy O.* Feminism and Military Gender Practices: Israeli Women Soldiers in “Masculine” Roles // *Sociological Inquiry*. 2003. Vol. 73. № 3. P. 440–465.

40. *Sasson-Levy O.* Women’s Memories of Soldiering: An intersectionality Perspective. *Gendered Wars // Gendered Memories: Feminist Conversations on War, Genocide and Political Violence* / eds. Altınay, A. G. and Pető A. New-York and London: Routledge, 2016. P. 109–113.

41. *Sasson-Levy O., Levy Y., Lomsky-Feder E.* Women breaking the silence: Military service, gender, and antiwar protest // *Gender & Society* 2011. Vol. 25. № 6. P. 740–763.

42. *Schrader B.* The affect of veteran activism // *Critical Military Studies*. 2019. Vol. 5. № 1. P. 63–77.

43. *Shafran-Gittleman I.* Women's Service in the IDF: Between a 'People's Army' and Gender Equality [Electronic resource] // *IDI*. 2018. URL: <https://en.idi.org.il/articles/24554> (accessed: 27.04.2020).

44. *Shafran-Gittleman I.* Defending Women's Rights to Serve Equally [Electronic resource] // *IDI*. 2019. URL: <https://en.idi.org.il/articles/28585> (accessed: 27.04.2020).

45. *Sheffer G., Barak O.* eds. *Militarism and Israeli society* // *Militarism and Israeli Society*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

46. *TOI staff.* Outcry as IDF removes video celebrating female air force soldiers [Electronic resource] // *Times of Israel*. 2018. URL: <https://www.timesofisrael.com/outcry-as-idf-removes-video-celebrating-female-air-force-soldiers> (accessed: 27.04.2020).

47. *Umiel-Feldman S.* Identity Encounters in Public Spaces – Military Service as a Legally Binding Public Space. The Case of Women's Singing in the Israel Defense Forces. // *Religions*. 2020. Vol. 11. № 4. P. 159–174.]

48. *Weiss E.* Struggling with Complicity: Anti-militarist Activism in Israel // *Current Anthropology*. 2019. Vol 60. № 19. P. 173–182.

49. *Woodward R., Duncanson C.* Gendered divisions of military labour in the British armed forces // *Defence Studies*. 2016. Vol. 16. № 3. P. 205–228.

50. *Yefet K. C.* Synagogue and State in the Israeli Military: A Story of 'Inappropriate Integration' // *The Law & Ethics of Human Rights*. 2016. Vol. 10. № 1. P. 223–294.

51. *Zeytun Y.* Respect to the Heroes [Electronic resource] // *Ynet*. 2015. URL: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4616797,00.html> (accessed: 27.04.2020).

Глава 7

Д. А. Марьясис / Dmitry A. Maryasis
ИВ РАН

РОЛЬ ЖЕНЩИН В ИЗРАИЛЬСКОЙ ЭКОНОМИКЕ

«Нация, которая хочет, чтобы ее признали равной в семье равных, не может позволить себе не признать полного равноправия женщины», – провозгласил основоположник политического сионизма Теодор Герцль на созванном им Первом сионистском конгрессе в 1897 г.¹ С тех пор идеология женского равноправия всегда была на знамени еврейского национального движения и Государства Израиль. В целом Израиль добился существенных успехов в этом направлении, однако нельзя сказать, что и через более чем столетие с начала активной реализации сионистского проекта ситуация является столь уж радостной.

В данной части монографии освещаются вопросы, касающиеся участия женщин в экономике Израиля, особенно в той ее сфере, которую принято называть экономикой высоких технологий, так как именно этот сегмент национального хозяйства на современном этапе определяет экономическое развитие страны. На русском языке эта тема практически не разработана, тогда как внутри Израиля она

¹ Цит. по: Женщины в Израиле. Израильский центр информации. Иерусалим, 1993. С. 6.

обсуждается активно. Предлагаемый вашему вниманию материал представляет собой скорее аналитический обзор, попытку дать первичное представление о данной проблематике, а не серьезное фундированное исследование. Также следует оговориться, что в нем отдельно не рассматриваются проблемы арабских женщин на израильском рынке труда, так как включение в работу этого аспекта потребует дополнительного анализа участия в экономической жизни Израиля арабской общины, что невозможно в рамках одной небольшой работы.

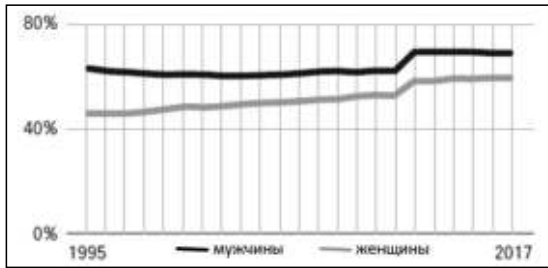
Структурно глава состоит из трех частей. В первой представлена общая картина участия женщин в израильской экономике; во второй – специфика участия женщин в израильском хай-теке; третья часть – заключение, в котором кратко обозначены основные выводы автора.

Гендерный разрыв в израильской экономике²

Гендерный разрыв в Израиле большой не только с точки зрения внутренней ситуации в стране, но и с точки зрения международных сравнений. Между тем все же существует положительная динамика в этом отношении. В частности, как видно из рис. 1, – в уровне участия в рабочей силе: по состоянию на 2017 г. мужчины здесь составляют 69%, женщины – 59%.

² Раздел подготовлен на основе: Azari-Viesel S., Ben-David D. On the Gender Gap in Israel's Labor Market. // Shores Institution for Socioeconomic Research. Policy Brief, March 2016; Tzameret-Karcher H., Herzog H., Chazan N. Madad HaMigdar. YiShivion Migdari BeIsrael (иврит). Van Leer Jerusalem Institute, 2019.

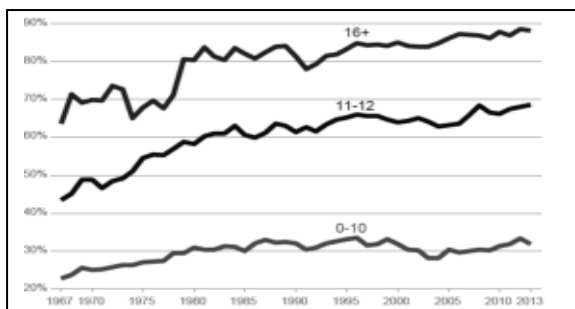
Рисунок 1. Уровень участия в рабочей силе



Источник: Tzameret-Karcher H. et al. *Madad HaMigdar. YiShivion Migdari BeIsrael, 2019 (цврум). Van Leer Jerusalem Institute. P. 4.*

На участии женщин в рабочей силе отразилось постоянное улучшение в сфере их образования. Связь между длительностью образования и уровнем занятости женщин наиболее трудоспособного возраста (35–54) стала заметна с 1960-х годов, как это отображено на рис. 2. Интересно, что наибольший рост занятости наблюдается среди женщин с более высоким уровнем образования.

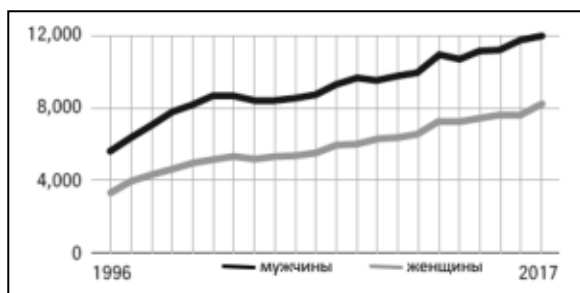
Рисунок 2. Уровень занятости женщин в зависимости от количества лет обучения



Источник: Azari-Viesel S., Ben-David D. *On the Gender Gap in Israel's Labor Market. Shoresh Institution for Socioeconomic Research. Policy Brief, March 2016. P. 1.*

Все больше и больше женщин получают аттестат зрелости по итогам обучения в школе, после чего продолжают обучаться в вузах. Данный факт оказал существенное влияние на рынок труда Израиля. В то время как уровень занятости среди мужчин в возрасте 35–54 лет в период между концом 1960-х и первой декадой 2000-х годов сократился почти на 10 процентных пунктов, среди женщин данный показатель увеличился. Причем его рост не только перекрыл снижение занятости среди мужчин данной возрастной группы, но и привел к общему росту показателей занятости. Во втором десятилетии текущего столетия обе группы продемонстрировали тенденции к увеличению занятости. Это произошло как ввиду выхода израильской экономики из кризиса начала XXI в., так и по причине ужесточения условий социальных выплат, что заставило большее количество людей выходить на рынок труда.

Рисунок 3. Средний ежемесячный уровень оплаты труда



Источник: Tzameret-Karcher H. et al. *Madad HaMigdar. YiShivion Migdari Belsrael, 2019 (ubpum). Van Leer Jerusalem Institute. P. 4.*

Когда речь заходит о гендерном разрыве в уровне оплаты труда, то ситуация в Израиле выглядит исключительной, если сравнивать с большинством развитых стран мира. Этот разрыв является практически самым значительным (по со-

стоянию на 2015 г.), уступая только показателям Японии, Кореи и Эстонии. Разрыв в уровне оплаты труда в Израиле почти на треть выше, чем в большинстве стран Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР). Вместе с тем следует отметить, что, как и в большинстве стран – членов этой организации, гендерный разрыв в оплате труда в Израиле в первом десятилетии XXI в. сократился на 6,3 процентных пункта (хотя из рис. 3 это не так очевидно ввиду того, что сокращение в целом невелико, и на большом периоде график его почти не «ловит»), что ставит страну в середину списка стран-членов ОЭСР по темпам сокращения гендерного разрыва. По состоянию на 2017 г. средняя ежемесячная зарплата у мужчин составляла 11 928 шек., тогда как у женщин – 8 188. Интересно, что если рассмотреть гендерные разрывы в оплате труда по двум группам – низкий уровень и высокий уровень, то разрыв в Израиле все равно остается существенным в обеих группах.

Сделаем небольшое отступление. Ситуация в области образования серьезно влияет и на величину оплаты труда. Так происходит в связи с общим экономическим ростом, а также крупными структурными изменениями в экономике. Смещение акцентов с сельского хозяйства и текстильной промышленности в сторону повышения услугоемкости и роли сектора высоких технологий привело к относительному снижению спроса на низкоквалифицированный труд и, соответственно, его росту на труд высококвалифицированных работников. Результатом чего стали как повышение зарплат, так и повышение уровня занятости среди людей с высоким уровнем образования.

При обсуждении вопросов образования необходимо обратить внимание на его качество, а не только на количественные показатели. Когда общий образовательный уровень низок, дополнительные годы обучения – это важный актив. Однако, как в случае с Израилем, когда большая часть населе-

ния получает высшее образование, следует сосредоточиться именно на его (образования) качестве.

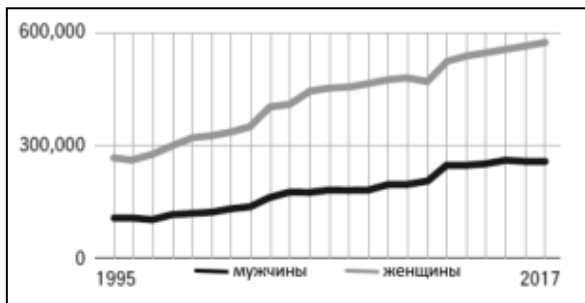
В контексте рынка труда обычно исходят из предположения, что образование должно обеспечить соответствующий уровень знаний и навыков. Количество лет обучения и получение академических степеней не должны являться целью. Ведь различные академические учреждения выдают степени разного качества. Разрывы в образовательном уровне между институциями и дисциплинами существенны. Трамплином в учреждения высшего образования и затем в ряды рабочей силы является школа.

Исследователи обнаружили существование достаточно устойчивой взаимосвязи между количеством часов математики в школе и уровнем зарплат через 10 лет после ее окончания. Причем существуют как прямой, так и косвенный эффекты. Более высокий уровень математики в школе повышает вероятность принятия абитуриента в вузы более высокого уровня и на более престижные направления, что, в свою очередь, в случае успешного окончания обучения позволяет выпускникам найти более высокооплачиваемую работу. Разница во влиянии различных уровней обучения столь велика, что даже слабые ученики в классах на 5 единиц математики (высший уровень в израильской системе школьного образования) имели тенденцию получать те же зарплаты, что и отличники в классах на 4 единицы и т.д. Если к математике добавить другие области точных и естественных наук, то окажется, что в последние десятилетия разрыв в количестве мальчиков и девочек, изучающих два предмета из этой группы в школе на уровне 4–5 единиц, сокращается – с девяти процентных пунктов в 1995 г. до двух в начале второго десятилетия текущего столетия. Логично предположить, что столь существенное сокращение гендерного разрыва в данной сфере приведет в будущем и к сокращению гендерного разрыва в уровне оплаты труда.

Проблема, однако, состоит в том, что сокращение гендерного разрыва в образовании произошло не из-за сильного увеличения количества девочек, обучающихся по указанным дисциплинам на высоком уровне, а из-за существенного сокращения количества мальчиков. И этот факт является крайне проблемным для развития израильской инновационной экономики.

Другим важным фактором, влияющим на разрыв в оплате труда между мужчинами и женщинами, является количество частично занятых. Он оказывает как прямой эффект на доходы, так и косвенный эффект на будущее продвижение по карьерной лестнице, что напрямую связано с уровнем оплаты труда. Интересно, что если ОЭСР считает полной занятостью наличие 30 рабочих часов в неделю, то по израильским стандартам этот показатель составляет 35 часов. Из-за этого сравнивать ситуацию в Израиле и других странах-членах этой организации не так просто. Однако по любым оценкам как в Израиле, так и в целом по ОЭСР на условиях частичной занятости работают совсем немного мужчин, хотя доля израильских мужчин в последние годы несколько возросла.

Рисунок 4. Количество частично занятых работников



Источник: Tzameret-Karcher H. et al. *Madad HaMigdar. YiShivion Migdari Belsrael (ubpum)*. Van Leer Jerusalem Institute, 2019. P. 5.

Ситуация с частичной занятостью среди женщин совсем другая. Доля частично занятых женщин как в Израиле, так и в ОЭСР существенно выше, что и показано на рис. 4, чем доля частично занятых мужчин. Однако, если в ОЭСР в среднем она возросла с 19% в 1995 г. до 21% в 2014 г., то в Израиле наблюдался обратный процесс – она в указанные годы снизилась с 24% до 19%. По состоянию на 2017 г. мужчины составляли 31% частично занятых работников, тогда как женщины – 69%.

Итак, несмотря на наблюдающееся в последние десятилетия увеличение занятости среди женщин, а также улучшение в уровне их образования, до сих пор существует гендерный разрыв, и значительно более существенная часть женщин, чем мужчин, остается без работы. Также больше женщин по сравнению с мужчинами заняты частично. Серьезным барьером к осуществлению трудовой деятельности является необходимость ухода за детьми – 54% неработающих израильтянок указали этот фактор как главное препятствие для выхода на работу (вкуче с необходимостью вести домашнее хозяйство).

Гендерный разрыв в секторе высоких технологий

Представляется существенным в начале данного раздела отметить, что проблема гендерного неравенства в секторе высоких технологий характерна не только для Израиля. Так, например, известный специалист в области гендерных проблем в сфере науки и технологий Марен Губе отмечает существующее представление о том, что женщины являются худшими по сравнению с мужчинами переговорщиками и лидерами, а если у них это хорошо получается, то мужчины считают их резкими и властными³. Ее исследования показали, что еще со школы у де-

³ Gube M. Bias. Stereotypes and unequal pay all contribute to a gendered innovation gap that has serious costs for society. Work environments need to change. Available

вочек развивается чувство неуверенности в своих силах, если они занимаются математикой и сопутствующими дисциплинами. Наблюдается также и разница в оплате труда. Исследовательница подчеркивает необходимость культурных изменений в сторону диверсификации и общества равных возможностей, то есть восприятия женщин как равных мужчинам⁴.

А что в Израиле? Некоторые эксперты склонны считать израильский сектор высоких технологий сегментом рынка с серьезным мужским доминированием. Этому есть ряд причин. Во-первых, лишь небольшое количество женщин учатся на инженерных специальностях в институтах и изучают точные и естественные науки в школах. Во-вторых, занятость в сфере высоких технологий требует крайне интенсивной работы, что тяжело для работающих матерей. В-третьих, система социальной поддержки, в которой доминируют мужчины (друзья, резервистская служба в армии, обучение)⁵.

О сложившейся ситуации приходится только сожалеть, потому что женщины могли бы сыграть позитивную роль для развития израильской инновационной экономики. В мире уже оценили возможности женщин, и ряд технологических корпораций стали возглавлять именно они. Проведенные исследования показали, что работающие в сфере управления технологиями женщины способствуют повышению уровня успешности компаний и их возможности привлечения финансов.

at: <https://policyoptions.irpp.org/magazines/march-2020/lets-build-an-innovation-ecosystem-that-includes-women-too/> (accessed: 06.03.2020).

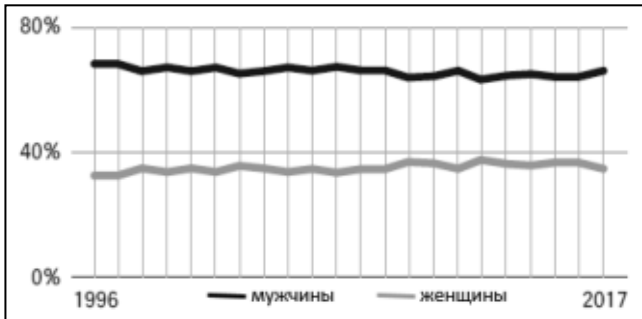
⁴ Там же

⁵ Здесь и далее, если не указаны отдельные ссылки, используются материалы: Israel National Technological Innovation Report, 2018. The Luzzatto Group. URL: <https://www.luzzatto.co.il/images/publications/intellectual-property-report-2018-web.pdf>, p. 87–92; а также серия статей «Lean Naalmot HaNashim BeHigh-Tech» (Куда исчезают женщины в хай-теке – иврит), опубликованных онлайн изданием Globes. Available at: <https://www.globes.co.il/news/home.aspx?fid=11417> (accessed: 09.03.2020).

По мнению экспертов министерства финансов Израиля, нехватка женщин в высокотехнологичных отраслях экономики страны приводит к потере в уровне их инновационности и креативности, повышению которых могли бы способствовать женщины. Нехватка женщин в израильском хай-теке проявляется еще ярче на фоне общей нехватки высококвалифицированной рабочей силы в этом сегменте национальной экономики.

По данным Центрального статистического бюро (ЦСБ) Израиля, в то время как женщины составляют приблизительно 50% рабочей силы страны, в сфере высоких технологий их лишь треть, и только 8% из них – технологические предприниматели. Позиции мужчин на ключевых ролях более сильны и в технологических организациях: женщинами заняты лишь 22% исследовательских должностей. В стартапах ситуация еще плачевнее. Здесь женщин совсем мало. Однако на вспомогательных позициях (администрирование, кадры, маркетинг) как в технологических компаниях, так и в стартапах женщин достаточно много. Несмотря на общий рост количества женщин, работающих в сфере высоких технологий за зарплату, по состоянию на конец 2014 г. лишь 35% оплачиваемых сотрудников в этой сфере были женщинами. А в 2017 г. это соотношение составляло 34% к 66% соответственно. При этом, как видно из рис. 5, ситуация оставалась более или менее неизменной последние 20 лет. В 2016 г. уровень зарплат работавших в указанной сфере женщин сократился на 3%, в то время как у мужчин этот показатель вырос на 14%.

Рисунок 5. Доля работников каждого пола
в секторе высоких технологий



Источник: Tzameret-Karcher H. et al. *Madad HaMigdar. YiShivion Migdari BeIsrael (иврум)*. Van Leer Jerusalem Institute, 2019. P. 5.

Согласно опубликованному в 2015 г. исследованию Комиссии по проблемам занятости министерства экономики и промышленности, гендерный разрыв в оплате труда в области хай-тека составляет 45%, тогда как исследование ЦСБ на эту же тему показало 30%-й разрыв. В любом случае разница является довольно существенной. Интересно, что разрыв, пусть и меньший, существует и в тех профессиях, в которых женщины преобладают (например, кадровая служба, анализ данных и пр.)⁶.

Некоторые участники рынка вместе с тем считают, что это не разрыв, а формальное выражение разного количества рабочего времени, так как женщины работают меньше, чем мужчины. Представляется, что такой подход не совсем корректен, так как он не учитывает занятость женщин по уходу за домом и за детьми (а эти две обязанности по-прежнему в основном возлагаются именно на женщин).

⁶ См., например, данные статьи: Chaimovich H. HaShana Hee 2020, VeNashim BeHigh-Tech Adain Marvihot Pachot MeGverim, Gam BeOtam haTafkidim (иврит). Available at: https://www.geektime.co.il/women-vs-men-hightech-2020/?_atc_id=7_134353_124069346_1114795_0_Tzxetwj3f3dswhc8a2a (accessed: 15.02.2020).

Помимо разрыва в оплате труда, существует также «стеклянный потолок» в организациях сектора высоких технологий. Так, в 55% компаний, производящих ПО, и 45% компаний, занимающихся электроникой, нет женщин на руководящих должностях. Вообще для сектора высоких технологий (не только израильского), даже если речь идет о крупных транснациональных компаниях (ТНК), характерна ситуация «единственной женщины в комнате», что создает для нее много неудобств при работе, – в частности, проблемы с социализацией и эффективностью в команде, даже если женщина занимает руководящие посты.

Существует несколько причин сложившейся ситуации. Как правило, исследователи выделяют социальные и психологические причины, заставляющие женщин выбирать отличные от коллег-мужчин варианты развития своей карьеры, включая и образовательные треки. По данным министерства финансов Израиля, основной причиной низкого уровня участия женщин в хай-теке является то, что они редко выбирают соответствующие специальности для изучения как в школе, так и в институтах высшего образования (инженерные дисциплины, компьютеры, математика, физика и т.д.). Имеющиеся данные показывают, что если среди учащихся в старшей школе девушки составляют 47%, выбравших математику в качестве главной дисциплины изучения, то по физике этот показатель составляет 37%, а по компьютерам – 31%. При этом, правда, девушки составляют большинство тех, кто выбирает в качестве главного предмета биологию и химию. Различные исследования показывают, что указанные специальности даже самими девушками воспринимаются как мужские, и они боятся жесткой конкурентной среды, а также опасаются оказаться слабее по результатам оцениваемых проверок. И это при том, что реальные итоги экзаменов показывают схожесть результатов у обоих полов. Интересно, что в арабском секторе девочки выбирают математику в ка-

честве основной дисциплины не только чаще, чем еврейские девушки, но и чаще, чем арабские мальчики.

Гендерный разрыв виден и в институтах высшего образования. Женщины составляют 56% студентов бакалавриата в Израиле. Среди обучающихся по дисциплинам, связанным с образованием, преподаванием и вспомогательными медицинскими специальностями, они составляют 80% студентов, а вот среди студентов, обучающихся по инженерным специальностям, – лишь 25%. Как показывают исследования, помимо уже указанных ранее стереотипов, в частности, отношения к этим профессиям как мужским, что приводит к восприятию занимающихся данными профессиями женщин как мужеподобных – их описывают как агрессивных, желающих все контролировать, стремящихся к соревновательности сотрудников, в то же время мужчины на тех же позициях с похожим набором компетенций описываются как успешные; среди студенток существует стереотип, что такие профессии далеки от реальности их будущей жизни. В 2018 г. Экономический совет при премьер-министре совместно с Комиссией по планированию и бюджету решили разработать специальную программу по увеличению числа студенток по соответствующим направлениям до 35% от общего числа обучающихся. Как оказалось, перспективным для студенток является сочетание двух программ обучения, например, как делается уже много лет в Еврейском университете, – биологии и компьютеров. Такое сочетание позволяет, по мнению женщин, сделать получаемую профессию более адаптированной к реалиям их будущей жизни. Поэтому на таком направлении приблизительно 50% обучающихся – девушки, что соответствует в целом их доле от совокупного числа студентов.

Как известно, специализированные армейские подразделения – это важный источник поступления высококвалифицированной рабочей силы на рынок труда Израиля.

Поэтому необходимо посмотреть, какова ситуация с женским персоналом в них. По данным Армии обороны Израиля (АОИ), по состоянию на 2019 г. на позициях, связанных с технологиями, служат лишь 27% девушек, а в сфере кибербезопасности – всего 17%. При этом следует отметить, что руководство АОИ понимает необходимость увеличения числа женщин на этих позициях и с 2015 г. проводит специальную разъяснительную кампанию по этим вопросам в средней школе. И уже есть определенные успехи. Ведь к моменту, когда эта программа началась, в сфере кибербезопасности служили лишь 9% девушек. Важную роль в привлечении девушек к технологическим специальностям в армии играют те из них, кто к этому моменту уже добился командных должностей в соответствующих подразделениях. Их активность заставляет АОИ все больше внимания обращать на этот вопрос и осуществлять целенаправленные шаги по увеличению доли девушек в своих технологических подразделениях.

Все указанные причины не объясняют, почему в Израиле крайне мало женщин-инвесторов в фондах венчурного капитала. А это очень серьезный вопрос, ведь именно эти фонды являются основным источником средств для малых инновационных компаний. Усиление роли женщин в этом сегменте, как кажется, могло бы привести в итоге и к большей диверсификации в секторе высоких технологий в целом. А ситуация меж тем такова: согласно данным, приведенным изданием Kalkalist, из 68 исследованных фондов венчурного капитала только в 13 есть женщины, которые являются инвестиционными партнерами⁷. Всего среди партнеров израильских фондов лишь 8% – женщины. В США наблюдалась сходная ситуация, однако в последние годы были предприняты существенные усилия, чтобы ее улучшить. В Израиле

⁷ Rabat H. 8% Bilvad MeHaMashkiim BeKranot HaHon Sikun HaIsraeliot Han Nashim (иврит). URL: https://www.calcalist.co.il/internet/articles/0,7340,L-3800258,00.html?_atcid=7_134353_124069346_1168099_0_Tzxtetwj3f3dswhc8a2a, 11.03.2020 (accessed: 27.04.2020).

этого не происходит⁸. Изменение гендерного баланса – это длительный и непростой процесс. Такое ощущение, что даже те, кто понимает в нем необходимость, пока не знают, с чего начать, или попросту не готовы это сделать.

Пример положительной корреляции образования и занятости – израильский сектор биотехнологий. Женщины здесь составляют порядка 60–70% по состоянию на конец 2019 г. Причем эти данные не сильно меняются на протяжении всего второго десятилетия XXI в. Женщины работают на разных позициях, в частности, могут возглавлять исследовательские команды. Но на управленческих должностях, особенно высшего эшелона, все равно доминируют мужчины, что делает этот сегмент похожим на другие отрасли сектора высоких технологий Израиля⁹.

Гендерная социализация влияет и на поведение на рабочем месте. Исследования показывают, что женщины менее склонны активно требовать заслуженного, вести переговоры по зарплате и прочим условиям труда и тем более предпринимать драматические действия – в частности, угрожать своей отставкой. Долгие годы отказов по продвижению в карьере и существенных сложностей в достижении ключевых позиций в технологических компаниях заставили многих женщин смириться с ситуацией, лишь бы остаться в профессиональном поле. Интересно также, что если посмотреть на формат собеседований в технологических компаниях, то они структурированы в соответствии с мужскими моделями поведения, да и отношение интервьюеров к приходящим к ним женщинам зачастую изначально несерьезное. Исследования показывают, что женщины подают запрос на собеседование в основном только если они полностью соответствуют изна-

⁸ Там же.

⁹ Подробнее об этом см., в частности: Shemer S. Israeli Women Lead The Way In Thriving Biotech Industry. URL: http://nocamels.com/2020/03/israel-women-biotech-leadership/?utm_source=Newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=WomenBiotech, 09.03.2020 (accessed: 27.04.2020).

чально указанным требованиям, тогда как мужчины готовы пренебречь этим соображением¹⁰.

Различные социологические опросы, проведенные среди женщин, работающих в сфере высоких технологий, показали, что они во многом чувствуют себя здесь аутсайдерами, так как мужчины, сами того не желая, зачастую просто исключают их из своего круга социального общения. Некоторые уверены, что это целенаправленная дискриминация. Существует, правда, группа респондентов, которые считают, что женщины сами во многом виноваты в сложившейся ситуации. Представляется, что на данном этапе уже нет смысла задавать вопрос: «Кто виноват?», а следует сконцентрироваться на вопросе: «Что делать?», так как даже в советах директоров крупных израильских технологических компаний, котирующихся на биржах, крайне мало женщин – из 87 членов 10 крупнейших компаний данной сферы их всего лишь 16¹¹. То есть гендерный разрыв пронизывает всю систему израильского сектора высоких технологий.

Интересно, что при всем при том последние исследования показывают: если смотреть на стартапы, то ситуация в целом улучшается, по крайней мере с точки зрения восприятия ее женщинами. Так, многие не видят существенного гендерного разрыва в отношении к ним, а также в зарплатах. Следует, правда, отметить, что многие из этих женщин, даже работая в стартапах, не занимают должностей, имеющих прямое отношение к технологиям¹². Однако в таком представлении

¹⁰ Chaimovich H. HaShana Hee 2020, VeNashim BeHigh-Tech Adain Marvihot Pachot MeGverim, Gam BeOtam haTafkidim (иврит). Available at: https://www.geektime.co.il/women-vs-men-hightech-2020/?_atcid=7_134353_124069346_1114795_0_Tzxtwj3f3dswhc8a2a, 15.02.2020 (accessed: 01.06.2020).

¹¹ Данные по: Habib Waldhorn Sh. Rak 18% Direktoriot BeChevrot High-Tech Tsiburiot HaGdolot (иврит). URL: <https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001318736>, 18.02.2020 (accessed: 01.06.2020).

¹² См., например: Menlah M. Rov HaNashim BeChevrot Start-Up Lo Moaskot BeTafkidim Technologiim (иврит). Available at: <https://www.calcalist.co.il/local/>

может крыться проблема. Ведь собственное восприятие эмоционально. И оно строится во многом на основе сопоставления личных ощущений с общественным мнением. То есть существует вероятность, что женщинам в технологических стартапах комфортнее, чем, казалось бы, должно быть, исходя из общего отношения к сектору высоких технологий как тотально мужскому. В любом случае позитивное восприятие помогает привлечь в технологические компании больше женщин, что в будущем может положительно сказаться на рынке в целом.

В завершение данного раздела следует остановиться несколько подробнее на некоторых мерах (кроме уже упомянутых), предпринимаемых для повышения степени участия женщин в секторе высоких технологий Израиля. Например, Управление инноваций страны (УИИ) в 2019 г. запустило специальную программу поддержки стартапов, созданных женщинами, так как до этого из всех обратившихся сюда за поддержкой лишь 10% стартапов были руководимы представительницами этой группы населения¹³. Согласно инициативе УИИ, ведомые женщинами стартапы имеют возможность получить грант в размере 75% утвержденной сметы на исследования в первый год участия в программе и 70% – во второй, но в первый год итоговая сумма не должна превышать 2,5 млн шек., а во второй – 4,5 млн.

Интересным проектом является акселератор для созданных женщинами стартапов «Women of Startup Nation Accelerator» (WOSNA). Первый его запуск состоялся в августе 2019 г. В него вошли 11 стартапов, в которых по крайней мере одним из создателей была женщина. Акселератор

articles/0,7340, L-3799747,00.html?_atscid=7_134353_124069346_1157425_0_Tzxtwj3f3dswhc8a2a, 09.03.2020 (accessed: 01.06.2020).

¹³ Информация о программе приведена по: Israel Launches Initiative to Get More Women Leading Tech Startups. Available at: <http://www.thetower.org/7231oc-israel-launches-initiative-to-get-more-women-leading-tech-startups/>, 22.02.2019 (accessed: 01.06.2020).

ограничился такими сферами деятельности, как искусственный интеллект, технологии моды, финтех, корпоративное ПО¹⁴.

Другой проект, о котором следует упомянуть отдельно, – созданный в том же году Форум поддержки занятости еврейских ультраортодоксальных женщин на рынке труда в секторе высоких технологий Израиля¹⁵. По состоянию на 2019-й, в стране в секторе высоких технологий были заняты 9100 ультраортодоксов (3% от всех занятых в этом секторе), из которых 5200 – женщины. Посредством деятельности форума на рынок должны ежегодно выходить 2500 религиозных израильтянок. Данный проект – хороший пример того, как можно одновременно успешно решать две задачи: повысить уровень участия в рабочей силе представителей ультраортодоксального сектора и снабдить рынок кадрами достаточной квалификации, которых ему так не хватает.

В Израиле существует еще ряд проектов, призванных увеличить присутствие женщин в различных сегментах рынка высоких технологий страны. В рамках данной работы нет возможности описать их подробнее. Упомяну лишь некоторые: «SheCodes», «QueenB», «Yazamiyot», «Woman2Woman».

Заключение

Вряд ли сегодня гендерное неравенство следует считать одной из наиболее серьезных проблем израильской экономики. Вместе с тем недооценивать ее тоже не следует. Израиль

¹⁴ О проекте см., в частности: Shemer S. Women Of Startup Nation: Accelerator For Female-Founded Startups Picks Up Pace In Tel Aviv. Available at: http://nocamels.com/2019/09/women-of-startup-nation-accelerator-launch-demo-day/?utm_source=NoCamels&utm_campaign=f40a6cae4b-EMAIL_CAMPAIGN_2019_09_26_04_40&utm_medium=email&utm_term=0_1a60ae78acf40a6cae4b-67887487, 26.09.2019 (accessed: 01.06.2020).

¹⁵ Информация по проекту приводится по: Yablonko Y. New forum targets 2,500 high-tech jobs annually for haredi women. Available at: <https://en.globes.co.il/en/article-forum-targets-2500-high-tech-jobs-annually-for-haredi-women-1001268263>, 08.01.2019 (accessed: 01.06.2020).

заинтересован в росте предложения высококвалифицированных кадров, а также в диверсификации собственного сектора высоких технологий. Именно повышение участия женщин в этой области национального хозяйства позволит решить обе задачи. Но для этого необходимо целенаправленно устранять те барьеры, которые сегодня мешают израильтянкам полноценно работать в сфере хай-тека.

Расширение понятия «высокие технологии», а также проникновение инновационной деятельности в те отрасли промышленности, которые еще совсем недавно считались традиционными, расширяет и поле участия женщин в инновационной экономике. Теперь им не надо концентрироваться лишь на электронике, ПО, инженерных специальностях. Преимущества женской психологии и модели поведения для компаний, внедряющих у себя системы постоянно продолжающихся инноваций, могут сыграть положительную роль. И в будущем роль женщин в развитии израильской инновационной экономики возрастет¹⁶.

Как государственные структуры, в частности УИИ, так и технологические корпорации сегодня стремятся содействовать преодолению (или сокращению) гендерного разрыва путем разработки соответствующих стимулирующих программ. Гендерная диверсификация – это положительная тенденция для экономического развития. И, несмотря на существующие сложности, у израильских женщин, безусловно, есть возможность пробить стеклянный потолок в сфере высоких технологий, хотя это и не такой простой и быстрый процесс. Однако он необходим, если Израиль хочет продолжать занимать лидирующие позиции в инновационной экономике XXI века.

¹⁶ Israel National Technological Innovation Report 2018. The Luzzatto Group. URL: <https://www.luzzatto.co.il/images/publications/intellectual-property-report-2018-web.pdf>, p.91 (accessed: 05.09.2020).

Список литературы:

1. Женщины в Израиле. Израильский центр информации. Иерусалим, 1993.

2. *Azari-Viesel S., Ben-David D.* On the Gender Gap in Israel's Labor Market. // Shoresh Institution for Socioeconomic Research. Policy Brief, March 2016.

3. *Chaimovich H.* HaShana Hee 2020, VeNashim BeHigh-Tech Adain Marvihot Pachot MeGverim, Gam BeOtam haTafkidim (иврит). Available at: https://www.geektime.co.il/women-vs-men-hightech-2020/?_atscid=7_134353_124069346_1114795_0_Tzxtwj3f3dswhc8a2a, 15.02.2020 (accessed: 15.03.2020).

4. *Gube M.* Bias. Stereotypes and unequal pay all contribute to a gendered innovation gap that has serious costs for society. Work environments need to change. Available at: <https://policyoptions.irpp.org/magazines/march-2020/lets-build-an-innovation-ecosystem-that-includes-women-too/> 06.03.2020 (accessed: 15.03.2020).

5. *Habib Waldhorn Sh.* Rak 18% Direktoriot BeChevrot High-Tech Tsiburiot HaGdolot (иврит). Available at: <https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001318736>, 18.02.2020 (accessed: 15.03.2020).

6. Israel Launches Initiative to Get More Women Leading Tech Startups. Available at: <http://www.thetower.org/7231oc-israel-launches-initiative-to-get-more-women-leading-tech-startups/>, 22.02.2019 (accessed: 15.03.2020).

7. Israel National Technological Innovation Report 2018. The Luzzatto Group. Available at: <https://www.luzzatto.co.il/images/publications/intellectual-property-report-2018-web.pdf> (accessed: 15.03.2020).

8. Lean Naalmot HaNashim BeHigh-Tech» (иврит). Серия статей, опубликованных онлайн изданием Globes. 09.03.2020. Available at: <https://www.globes.co.il/news/home.aspx?fid=11417> (accessed: 15.03.2020).

9. *Menlah M.* Rov HaNashim BeChevrot Start-Up Lo Moaskot BeTafkidim Technologiim (иврит). Available at: https://www.calcalist.co.il/local/articles/0,7340,L-3799747,00.html?_atsc_id=7_134353_124069346_1157425_0_Tzxetwj3f3dswhc8a2a,09.03.2020 (accessed: 15.03.2020).

10. *Rabat H.* 8% Bilvad MeHaMashkiim BeKranot HaHon Sikun HaIsraeliot Han Nashim (иврит). Available at: https://www.calcalist.co.il/internet/articles/0,7340,L-3800258,00.html?_atscid=7_134353_124069346_1168099_0_Tzxetwj3f3dswhc8a2a,11.03.2020 (accessed: 15.03.2020).

11. *Shemer S.* Israeli Women Lead the Way In Thriving Biotech Industry. Available at: http://nocamels.com/2020/03/israel-women-biotech-leadership/?utm_source=Newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=WomenBiotech,09.03.2020 (accessed: 15.03.2020).

12. *Shemer S.* Women Of Startup Nation: Accelerator For Female-Founded Startups Picks Up Pace In Tel Aviv. Available at: http://nocamels.com/2019/09/women-of-startup-nation-accelerator-launch-demo-day/?utm_source=NoCamels&utm_campaign=f40a6cae4b-EMAIL_CAMPAIGN_2019_09_26_04_40&utm_medium=email&utm_term=0_1a60ae78ac-f40a6cae4b-67887487,26.09.2019 (accessed: 01.06.2020).

13. *Tzameret-Karcher H., Herzog H., Chazan N.* Madad HaMigdar. YiShivion Migdari BeIsrael 2019 (иврит). // Van Leer Jerusalem Institute.

14. *Yablonko Y.* New forum targets 2,500 high-tech jobs annually for haredi women. Available at: <https://en.globes.co.il/en/article-forum-targets-2500-high-tech-jobs-annually-for-haredi-women-1001268263,08.01.2019> (accessed: 01.06.2020).

Глава 8

Е. Ю. Усова / Ekaterina Yu. Usova
ИВ РАН

«ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ» ИЗРАИЛЬСКОЙ ПОЛИТИКИ МЕЖДУНАРОДНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА В ОБЛАСТИ РАЗВИТИЯ: ПОЛИТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ГОЛДЫ МЕИР

Традиции гендерного равенства в сионистском движении и политическая карьера Голды Меир

Традиции гендерного равенства в Израиле восходят своими корнями к истокам сионистского движения. Еще в 1898 г. на Втором сионистском конгрессе женщинам было предоставлено право голоса наравне с мужчинами¹. Третий сионистский конгресс (1899 г.) официально провозгласил право голоса для женщин фундаментальным правом и принципом сионистского движения². Это было поистине революционным прорывом. В то время идеи женского равноправия со значительным трудом пробивали себе дорогу в европейском и американском обществе, и до их практи-

¹ Vital D. *The Origins of Zionism*. Oxford: Clarendon Press, 1975. P. 357.

² Rubinstein A. *Thoroughly Modern Theodor*. April 21, 2010 // *Forward*. Available at: <http://forward.com/opinion/127431/thoroughly-modern-theodor/> (accessed: 10.04.2020); Rose A. *Jewish Women in Fin de Siècle Vienna*. Austin: University of Texas Press, 2008. P. 130; Reinhartz Sh. *Timeline of Women and Women's Issues in the Yishuv and Israel*. Waltham, MA, Hadassah International Research Institute on Jewish Women at Brandeis University // Working Paper. №. 2. 1999. P. 5–6.

ческой реализации оставалось не одно десятилетие. В США, например, женщины получили избирательное право только в 1920 г., а в Швейцарии – только в 1971 г.³

Впоследствии, в ходе становления и развития «нового ишува» – сообщества еврейских поселенцев-сионистов в Палестине – принципы эмансипации и равноправия женщин вошли в число основополагающих принципов киббуцнианского движения, сыгравшего важнейшую роль в строительстве израильского общества и государства⁴.

Среди многочисленных «киббуцников», вошедших в ряды политической элиты молодого Государства Израиль, была и Голда Меерсон (Меир). Ее активная политическая деятельность началась еще в 20-е гг. XX в., а незадолго до провозглашения независимости Израиля одним из главных направлений ее деятельности стала внешняя политика и дипломатия. 17 ноября 1947 г. и 10 мая 1948 г. она провела два раунда тайных переговоров с королем Трансиордании Абдаллой I. Г. Меир стала одной из двух женщин, поставивших свои подписи под текстом Декларации независимости Израиля (в числе 38 представителей руководства ишува). В сентябре 1948 г. Г. Меир была назначена первым послом Израиля в СССР, а после первых выборов в Кнессет в 1949 г. вошла в состав правительства, заняв пост министра труда. В 1956–1966 гг. она снова вернулась в сферу внешней политики, заняв пост министра иностранных дел, и завершила свою политическую карьеру на посту премьер-министра Израиля, который она занимала в 1969–1974 гг.⁵ Таким образом, Г. Меир стала одной из первых женщин в мире, проявивших себя в сфере профессиональной дипломатии, второй в истории

³ The Nellie McClung Foundation. Available at: <http://www.ournellie.com/timeline-womens-suffrage-granted-country/> (accessed: 10.04.2020).

⁴ Дубсон Б. И. Киббуцы. Путешествие в светлое будущее и обратно. М.: Крафт, 2008. С. 15–16.

⁵ Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/state-of-israel/history-of-state/12686/> (accessed: 01.04.2020).

женщиной – министром иностранных дел и одной из первых женщин – премьер-министров⁶.

Голда Меир на посту министра иностранных дел Израиля. Развитие отношений со странами «Третьего мира». Израиль как «лаборатория развития»

Голда Меир заняла пост министра иностранных дел за несколько месяцев до второй арабо-израильской войны 1956 г. (известной также как «Суэцкий кризис» или «Синайская кампания»). Для Израиля эта война имела весьма неоднозначные последствия, в том числе и во внешнеполитическом плане. С одной стороны, она значительно усугубила изоляцию Израиля на мировой арене, что проявилось, во-первых, в том, что действия Израиля, а также его союзников в этой войне (Великобритании и Франции) встретили синхронное и решительное осуждение как СССР, так и США, забывших на данный момент о своих непримиримых разногласиях, связанных с «холодной войной»⁷. Во-вторых, она значительно усилила враждебность по отношению к Израилю молодых независимых государств Азии и Африки, в глазах которых Израиль предстал союзником их заклятых врагов – крупнейших колониальных держав Великобритании и Франции, напавших вместе с ним на Египет, президент которого Г. А. Насер, наряду с премьер-министром Индии Дж. Неру, к тому времени считался одним из самых авторитетных лидеров формирующегося сообщества стран, освободившихся от колониальной зависимости.

Отношения Израиля с этими странами с первых лет его существования сталкивались с заметными трудностями. Некоторые азиатские страны, прежде всего Бирма, уже в на-

⁶ Worldwide Guide to Women in Leadership. Available at: <https://guide2womenleaders.com/Current-Women-Leaders.htm> (accessed: 01.04.2020).

⁷ Safran N. Israel, the Embattled Ally. Cambridge: the Belknap Press of Harvard University Press, 1978. P. 156.

чале 1950-х гг. проявили интерес к достижениям Израиля в сфере экономики (особенно сельского хозяйства), государственного строительства, социальной сфере и т.п., увидев в нем своеобразную «*лабораторию развития*», накопившую значительный опыт как успехов, так и неудач, изучение и использование которого может быть чрезвычайно полезно для решения проблем развития в молодых независимых государствах⁸. Сами «отцы-основатели» Израиля, в частности, первый премьер-министр Д. Бен-Гурион и первый министр иностранных дел М. Шарет, с самого начала считали очень важным развитие отношений со странами и народами Азии и Африки, в том числе путем передачи им накопленного Израилем опыта в области развития. Бен-Гурион считал, что Израиль должен исполнить заветы библейских пророков и стать положительным примером, «моделью» для других стран, нести «свет народам»⁹. Подход Шарета был более прагматичным. Он считал, что Израиль должен стать неотъемлемой частью нарождавшегося «Третьего мира» по двум причинам. Во-первых, он понимал, что эти страны вскоре составят большинство государств-членов ООН, и в условиях противостояния Израиля многочисленным арабским и другим мусульманским странам для него чрезвычайно важно развивать дружеские отношения с остальными государствами Азии и Африки, чтобы не оказаться в полной изоляции. Во-вторых, он считал необходимым для Израиля воздерживаться от присоединения к военно-политическим блокам, связанным с противоборствующими сверхдержавами – СССР и США, и для этого также было крайне важно стать частью третьего, альтернативного, «неприсоединивше-

⁸ Sachar H. M. A History of Israel. From the Rise of Zionism to Our Time. 2nd ed. N.Y.: Knopf, 2003. P. 572–573; Thirty Years of Israel's International Technical Assistance and Cooperation. / Ed. By H. S. Aynor, Sh. Avimor // Jerusalem, Haigud: The H. S. Truman Institute for the Advancement of Peace, 1990. P. E6.

⁹ Brecher M. The Foreign Policy System of Israel. Setting, Images, Process. L.: Oxford University Press, 1972. P. 242–244.

гося» блока афро-азиатских стран, которые также старались избегать вовлечения в советско-американскую глобальную конфронтацию¹⁰.

Однако значительная часть лидеров молодых государств и национально-освободительных движений отождествляла Израиль скорее с Западом, чем с афро-азиатским миром. Прежде всего такое отношение было распространено, конечно, среди мусульманских стран, но и сам Дж. Неру считал сионизм союзником британского империализма¹¹. Самым крупным провалом израильской политики в Азии стал отказ организаторов Бандунгской конференции стран Азии и Африки (1955 г.) пригласить Израиль для участия в этом знаковом историческом мероприятии¹². «Синайская кампания» 1956 г. еще более усугубила неблагоприятную для Израиля ситуацию на афро-азиатском направлении его внешней политики.

С другой стороны, в результате войны для израильского судоходства открылся ранее блокировавшийся Египтом выход в Индийский океан через Акабский залив и Красное море, что создало благоприятные условия для прямого морского сообщения Израиля со странами Восточной Африки и стало одним из важнейших стимулов для активизации африканского направления израильской внешней политики¹³.

Для Голды Меир во время ее пребывания на посту министра иностранных дел это направление стало одним из важнейших, о чем свидетельствует, в частности, тот факт, что в 1958 г. она совершила поездку по странам Африки,

¹⁰ Aynor H. S. (ed). *Thirty Years of Israel's International Technical Assistance and Cooperation*. // Jerusalem, Haigud: The H. S. Truman Institute for the Advancement of Peace, 1990. P. E8.

¹¹ Sachar H. M. *A History of Israel. From the Rise of Zionism to Our Time*. 2nd ed. N.Y.: Knopf, 2003. P. 471.

¹² Там же.

¹³ Gitelson S. A. *Israel's African Setback in Perspective*. / Curtis M., Gitelson S. A. (eds). *Israel in the Third World*. New Brunswick, 1976. P. 182.

которая длилась пять недель. В практике международных отношений такая продолжительность зарубежного визита министра иностранных дел представляет собой весьма редкое исключение. В ходе этой поездки она имела встречи и беседы с целым рядом выдающихся лидеров африканских национально-освободительных движений – К. Нкрумой, Ф. Уфуэ-Буаньи, «отцом panaфриканизма» Дж. Падмором и др.¹⁴. Становлению израильско-африканских отношений посвящена специальная глава ее мемуаров¹⁵. По мнению одного из крупнейших специалистов по внешней политике Израиля М. Брекера, становление отношений с африканскими странами и другими государствами «Третьего мира» стало главным достижением Г. Меир за время ее пребывания на посту министра иностранных дел¹⁶.

Становление израильской политики сотрудничества в области развития. Создание Международного учебного центра «Кармель»

Африканскому турне Г. Меир предшествовало решение в конце 1957 г. о создании специального подразделения в министерстве иностранных дел Израиля, задачей которого стала передача израильского опыта решения проблем экономического и социального развития странам Азии, Африки и Латинской Америки. Это подразделение получило название «Центр международного сотрудничества» (аббревиатура на иврите МАШАВ) и начало свою работу в декабре 1958 г., проведя первый семинар по проблемам экономического

¹⁴ Avriel E. Israel's Beginnings in Africa. // Curtis M & Gitelson S. A. (eds). Op. cit. P. 73; Bard M. G. Israel's International Relations: The Evolution of Israel's Africa Policy. // the Jewish Library. Available at: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-evolution-of-israel-s-africa-policy> (accessed: 10.05.2020).

¹⁵ Meir G. My Life. L., 1975. P. 263–290.

¹⁶ Brecher M. The Foreign Policy System of Israel. Setting, Images, Process. L., 1972. P. 244, 394.

и социального развития для представителей высшего руководства стран Азии и Африки¹⁷.

Главным направлением деятельности МАШАВ стало обучение в формате повышения квалификации специалистов и госслужащих из стран Азии, Африки и Латинской Америки путем организации краткосрочных (от нескольких недель до нескольких месяцев) курсов и семинаров. Основными направлениями обучения – сельское хозяйство, здравоохранение, программы местного социально-экономического развития и т.п. С этой целью в Израиле начали создаваться специальные учебные центры. Один из них был создан в 1961 г. в Хайфе по личной инициативе Г. Меир. Он получил название Международный учебный центр «Кармель» (по названию известного горного массива, на склонах которого частично расположен г. Хайфа) и был специально предназначен для женщин из стран «третьего мира». Предлагаемые им учебные курсы были нацелены на то, чтобы подготовить женщин из этих стран к достижению лидерских позиций в экономической, общественной и политической жизни своих стран, в частности, к работе на руководящих должностях.

Идея создания этого специального «женского» учебного центра возникла у Г. Меир под впечатлением от ее поездки по африканским странам, во время которой она смогла убедиться в том, что женщины в них больше, чем мужчины, страдают от всех проблем, связанных с бедностью и отсталостью этих стран, прежде всего потому, что не получают практически никакого образования, рано (и часто не по своей воле) выходят замуж, вскоре становятся многодетными матерями и несут на себе основной груз ответственности за быт и хозяйство в своей семье¹⁸. Впоследствии, вспоминая в своих

¹⁷ Aynor H. S. (ed). *Thirty Years*. P. E9—E10. С 2008 г. полное название этого подразделения было изменено на «Национальное Агентство международного сотрудничества в области развития», однако сокращенно оно по-прежнему называется МАШАВ.

¹⁸ Aynor H. S. (ed). *Thirty Years*. P. E10.

мемуарах о встречах и беседах с женщинами, проходившими стажировки в Центре «Кармель», Г. Меир с восхищением писала об их огромном трудолюбии и энтузиазме в отношении к учебе и о подлинном героизме, который они, в большинстве своем простые и малообразованные домохозяйки, проявили, решившись на столь дальнее путешествие в чужую страну ради приобретения новых знаний, которые могли помочь им улучшить их жизнь, жизнь их семей и народов¹⁹.

На протяжении более 25 лет с момента основания Центра «Кармель» (до 1987 г.) его возглавляла Мина Бен-Цви, во время первой арабо-израильской войны командовавшая Женским корпусом израильской армии и посвятившая следующие десять лет сначала военной, а затем дипломатической и государственной службе²⁰. В 1985 г. Центру «Кармель» было присвоено имя Голды Меир.

Деятельность МАШАВ и Центра «Кармель» в контексте становления гендерного направления международной стратегии развития

В начале 1960-х гг. инициатива Г. Меир носила поистине революционный характер. Феминизм в то время был еще достаточно маргинальным явлением. Идеальный тип женщины олицетворяли такие звезды американского и европейского кино, как Мэрилин Монро, Софи Лорен, Брижит Бардо и др. Этот «идеал» диктовал женщинам традиционную модель поведения: быть красивой, добиться любви успешного мужчины, удачно выйти замуж и посвятить себя семье. Женщины, добившиеся успеха в той или иной профессиональной деятельности, в бизнесе или политике, занимающие руководящие должности, были большой редкостью. Даже в самых развитых странах большинство женщин оставались домохозяйками.

¹⁹ Meir G. My Life. P. 276–277.

²⁰ Aynor H. S. (ed). Thirty Years. P. E10.

В том же 1961 г., когда был основан Центр «Кармель», стартовало Первое Десятилетие развития ООН. Его основные принципы были изложены в двух резолюциях Генеральной Ассамблеи ООН, и принцип равноправия женщин в них даже не упоминался²¹. Лишь десять лет спустя в резолюцию ГА ООН, провозгласившую начало Второго Десятилетия развития, был включен пункт о необходимости «поощрять» полное участие женщин в общих усилиях в целях развития²². Только после этого начался неуклонный рост значимости проблем гендерного равенства в повестке дня мировой политики. Обеспечение равноправия женщин было признано одной из важнейших составляющих процесса развития и одним из важнейших условий его успеха. В значительной степени это признание стало результатом возросшей активности женских и феминистских организаций во всем мире²³.

²¹ Res. 1710 (XVI). United Nations Development Decade. A programme for international economic co-operation (I). 19 December 1961. [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/1710\(XVI\)&Lang=E&Area=RESOLUTION](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/1710(XVI)&Lang=E&Area=RESOLUTION) (accessed: 01.05.2020); Res. 1715 (XVI). United Nations Development Decade. A programme for international economic co-operation (II). 19 December 1961. [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/1715\(XVI\)&Lang=E&Area=RESOLUTION](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/1715(XVI)&Lang=E&Area=RESOLUTION) (accessed: 01.05.2020).

²² Res. 2626 (XXV). International Development Strategy for the Second United Nations Development Decade. 24 October 1970. [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/2626\(XXV\)&Lang=E&Area=RESOLUTION](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/2626(XXV)&Lang=E&Area=RESOLUTION) (accessed: 01.05.2020).

²³ 1975 г. был провозглашен Генеральной Ассамблеей ООН Международным годом женщин; в том же году в Мехико состоялась Первая Всемирная конференция по положению женщин; последующее десятилетие 1976–1985 гг. было провозглашено ООН Десятилетием женщин. В 1979 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла Конвенцию о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин. Вторая Всемирная конференция по положению женщин, прошедшая в 1985 г. и посвященная подведению итогов Десятилетия женщин, вошла в историю как «рождение глобального феминизма» (<http://www.un.org/en/globalissues/women/>) (accessed: 01.05.2020). В 1995 г. Программа развития ООН впервые внесла в число показателей, учитывающихся в ее ежегодных Докладах о человеческом развитии, «индекс гендерного развития», который впоследствии, в 2010 г., был дополнен «индексом гендерного неравенства». Тогда же, в 2010 г., в рамках ООН в дополнение к существующей с 1946 г. Комиссии по положению женщин был создан специальный вспомогательный орган, занимающийся вопросами гендерного равенства и расширения прав

Стратегия развития, разработанная для первых трех десятилетий нынешнего, XXI в., базируется на двух основополагающих программных документах ООН, которые наглядно свидетельствуют о том, что гендерному аспекту развития на международном уровне придается все большее и большее значение:

1) Программа «Цели развития тысячелетия», принятая Генеральной Ассамблеей ООН на срок 2001–2015 гг.²⁴;

2) Программа «Цели в области устойчивого развития», принятая в 2015 г. на срок до 2030 г. в продолжение предыдущей программы, по сравнению с которой она была значительно расширена²⁵.

и возможностей женщин – «ООН-женщины». Он был сформирован на основе объединения четырех подразделений, ранее действовавших в рамках ООН, – Отдела по улучшению положения женщин, Международного учебного и научно-исследовательского института по улучшению положения женщин, Канцелярии Специального советника Генерального секретаря по гендерным вопросам и улучшению положения женщин, а также Фонда ООН для развития в интересах женщин (ЮНИФЕМ). См.: <https://www.unwomen.org/ru/about-us/about-un-women> (дата обращения: 01.05.2020).

²⁴ Программа была основана на Декларации тысячелетия, принятой Генеральной Ассамблеей ООН в 2000 г. Перечень из восьми основных целей с детальной конкретизацией их содержания был представлен в докладе Генерального секретаря ООН в 2001 г. В январе 2002 г. этот доклад был рекомендован резолюцией ГА ООН в качестве ориентира для реализации положений Декларации тысячелетия. См.: United Nations Millennium Declaration. A/Res/55/2 18 September 2000. <https://undocs.org/en/A/RES/55/2> (дата обращения: 01.05.2020); United Nations General Assembly. Road Map Towards the Implementation of the United Nations Millennium Declaration. Report of the Secretary-General. A/56/326. 6 September, 2001. Annex pp. 55–58. <https://undocs.org/en/A/56/326> (accessed: 01.05.2020); United Nations General Assembly Resolution A/Res/56/95 30 January 2002. <https://undocs.org/en/A/RES/56/95> (accessed: 01.05.2020). Третья из восьми целей, заявленных в программе, предусматривает поощрение гендерного равенства и расширение прав и возможностей женщин – прежде всего путем повышения следующих четырех показателей: (а) доля девочек и девушек среди учащихся начальных, средних и высших учебных заведений, (б) доля женщин среди грамотной молодежи 15–24 лет; (в) доля женщин, трудоустроенных в несельскохозяйственном секторе экономики и (г) доля женщин в национальных парламентах.

²⁵ Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development. https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=E (accessed: 01.05.2020). Эта программа включает в себя 17 основных целей, для достижения которых предусматривается в общей сложности 169

Благодаря инициативе Г. Меир, значительно опередившей свое время и предвосхитившей последующее утверждение принципов гендерного равенства в стратегии международного развития, Центр «Кармель» и МАШАВ в целом были хорошо подготовлены к наступлению «эры феминизма» и органично вписались в процесс реализации новых стратегий развития. В последние годы в официальных документах МАШАВ постоянно подчеркивается, что основные приоритеты его деятельности определяются вышеупомянутыми программами, принятыми ООН, в том числе в области гендерного равенства и расширения прав и возможностей женщин²⁶. С 2006 г. гендерная проблематика выделяется как отдельное направление образовательной деятельности учебных центров МАШАВ. Помимо Центра «Кармель» соответствующие курсы преподаются и в других учебных центрах²⁷.

направлений действий. Цель № 5 предполагает достижение гендерного равенства и расширение прав и возможностей всех женщин и девушек. Для достижения этой цели намечено девять основных направлений, включающих в себя, в частности, ликвидацию всех форм дискриминации, насилия и эксплуатации в отношении женщин, обеспечение равных возможностей для полноценного и эффективного участия женщин на всех уровнях управления и принятия решений в политической, экономической и общественной жизни, принятие политических и законодательных мер для обеспечения гендерного равенства и расширения прав и возможностей женщин и девушек на всех уровнях и т. д.

²⁶ См., например: MASHAV Annual Report 2003. P. 4. Available at: http://mfa.gov.il/MFA/mashav/Publications/Annual_Reports/Documents/AnnualReport2003.pdf (accessed: 01.05.2020); MASHAV Annual Report 2012. P. 6 Available at: http://mfa.gov.il/MFA/mashav/Publications/Annual_Reports/Documents/AnnualReport2012.pdf (accessed: 01.05.2020); MASHAV Annual Report 2019. P. 2–3. Available at: https://mfa.gov.il/MFA/mashav/Publications/Annual_Reports/Documents/MASHAV%20Annual%20Report%202019.pdf (accessed: 01.05.2020); Implementing The Millenium Development Goals. MASHAV, 2015. P. 9–10. Available at: https://mfa.gov.il/MFA/mashav/Publications/Subject_Publications/Documents/Implementing-the-MDGs.pdf (accessed: 01.05.2020).

²⁷ В настоящее время учебные программы и консультационные услуги МАШАВ осуществляются тремя базовыми учебными центрами, подчиняющимися непосредственно МАШАВ (в их число входит и Центр «Кармель»), а также шестью аффилированными учебными и научно-исследовательскими центрами – см. MASHAV Annual Report 2019. P. 36–48.

За 2006–2019 гг. обучение по этому направлению прошли в общей сложности около 2,5 тыс. стажеров²⁸.

Центр «Кармель» сегодня:

основные направления образовательной деятельности

В настоящее время учебные программы Центра осуществляются по трем основным направлениям:

- 1) Образование детей младшего возраста;
- 2) Устойчивое развитие на местном уровне;
- 3) Предпринимательство и развитие (с 2016 г. это направление чаще обозначается как «Предпринимательство и инновации»)²⁹.

Образовательная деятельность Центра базируется на двух основных принципах: (1) использование и широкое распространение израильского опыта решения проблем развития, исходя из посыла, который изначально был положен в основу израильской политики сотрудничества в области развития, а именно из того, что Израиль является *лабораторией развития*, сумев накопить ценнейший опыт в этой области³⁰; (2) активное использование накопленных знаний об опыте решения проблем развития в самых различных странах и регионах планеты³¹. В отношении второго принципа следует отметить, что специалисты Центра «Кармель» (так же, как и других образовательных центров МАШАВ) не только учат, но и учатся, изучая специфику проблем развития в различных странах, стажеры из которых проходят обучение на его курсах, а также опыт этих стран в области их решения. В результате учебные курсы постоянно обогащаются новым материалом для исследований и сравнительного анализа.

²⁸ MASHAV Annual Reports 2006–2019.

²⁹ MCTC Annual Report 2016. P. 10, 54; Impact Magazine 2020. Vol. 1. 2020. P. 4–6.

³⁰ MCTC Annual Report 2012. P. 4.

³¹ MCTC Annual Report 2016. P. 5.

Как можно заметить, все перечисленные направления образовательной деятельности Центра «Кармель» предполагают обучение по достаточно широкому спектру общих проблем, и собственно гендерная проблематика на первый взгляд в них практически не просматривается. Тем не менее гендерная направленность деятельности центра, безусловно, сохраняется. Она обеспечивается, во-первых, благодаря тому, что гендерный аспект изучаемых проблем специально акцентируется в рамках почти всех учебных курсов центра. Многие учебные программы включают в себя практические рекомендации по использованию приобретенных знаний для улучшения положения женщин, повышения их статуса в обществе, расширения их возможностей, развития их лидерских качеств и продвижения на руководящие должности. По состоянию на 2020 г. из 14 курсов направления «Предпринимательство и инновации» четыре посвящены специально гендерным аспектам поддержки предпринимательства и роли предпринимательства в расширении прав и возможностей женщин. В рамках остальных курсов гендерные аспекты также особо выделяются.

По направлению «Устойчивое развитие на местном уровне» предлагается 13 курсов и семинаров, из них 7 посвящены непосредственно гендерным аспектам развития на местном уровне, в том числе расширению экономических и политических прав и возможностей женщин, борьбе против насилия в отношении женщин и детей, обеспечению здоровья женщин и т.п. Что касается направления «Образование детей младшего возраста» (оно включает в себя 10 курсов, многие из которых уделяют особое внимание проблемам детей с инвалидностью, серьезными заболеваниями, в т.ч. ВИЧ/СПИД, а также детей из различных групп риска), то оно, как легко можно предположить, ориентировано прежде всего на женщин, в частности на улучшение положения семей,

имеющих детей «с особенностями», а следовательно, и женщин – матерей этих детей³².

Во-вторых, большинство слушателей курсов составляют женщины. Собственно, изначально центр принимал на свои курсы исключительно женщин, однако с 1970 г. среди стажеров начали появляться и мужчины. Такое решение было принято исходя из того, что обучение мужчин вместе с женщинами на курсах, делающих упор на продвижении идей гендерного равенства, может оказать положительное влияние на отношение мужчин к этой проблеме³³. Тем не менее в период 2003–2016 гг. женщины составляли более 70% слушателей курсов и участников семинаров, проходивших в Центре «Кармель», и более 60% слушателей и участников «выездных» курсов и семинаров, организуемых и проводящихся специалистами Центра непосредственно в странах проживания стажеров³⁴. Здесь следует отметить, что набор слушателей и участников курсов и семинаров, проводящихся в самом Центре, осуществляется его руководством и специалистами, которые в обязательном порядке руководствуются при этом гендерными приоритетами. Что же касается выездных курсов и семинаров, то там набор слушателей и участников проводится местными властями, которые далеко не всегда отдают предпочтение женщинам, поэтому доля женщин среди слушателей и участников выездных курсов и семинаров, как правило, ниже.

Учитывая специфику стран Азии и Африки, экономика которых носит преимущественно аграрный характер, особый акцент нередко делается на развитии женского предпринимательства в сельской местности (прежде всего собственно

³² Impact Magazine. Vol. 1. 2020. P. 4–6, 17–18, 30–31.

³³ Background on MCTC for SI/Israel Web Site. Available at: <http://www.d-schiffer.de/sorop/mctc/20031102-07conflict/MCTC.htm> (accessed: 01.06.2020).

³⁴ MASHAV Annual Reports 2003–2016; MCTC Annual Reports 2012–2016.

агробизнеса, а также сельского туризма), проблемах охраны здоровья сельских женщин и т.п.³⁵. Вместе с тем Центр «Кармель» на протяжении более десяти лет проводит семинары на русском языке для стажеров из стран постсоветского пространства по проблемам использования информационно-коммуникационных и сетевых технологий для развития женского предпринимательства, учитывая таким образом потребности аудитории из более развитых и урбанизированных стран³⁶.

В последнее время все больше курсов и семинаров, организуемых Центром «Кармель», посвящены проблемам внедрения и распространения инноваций в сфере экономики, предпринимательства, здравоохранения и др.³⁷. В 2007 г. Центр «Кармель», как и МАШАВ в целом, принял новую политику формирования учебных программ, ориентируясь на «спрос», т.е. на конкретные потребности и проблемы каждой страны и региона, а не исходя из того, что специалисты Центра могли бы предложить³⁸.

Способность Центра «Кармель» умело адаптировать свою образовательную деятельность к потребностям современных обществ в развивающихся странах наряду с уже отмеченным повышением значимости гендерного аспекта в международной политике сотрудничества в области развития обусловили значительный рост привлекательности его образовательных программ. Так, за первые 12 лет существования Центра общее количество стажеров, прошедших обучение на его курсах, составило около 2000 человек, или примерно 170

³⁵ MCTC Annual Report 2015. P. 7–13; MCTC Annual Report 2016. P. 14–25; MCTC Annual Report 2018. P. 14–21, 35; Impact Magazine. Vol. 1. 2020. P. 6, 18, etc.

³⁶ MCTC Annual Reports 2012–2018. Здесь можно отметить, например, проведенный в 2011 г. в Красноярске спецсеминар на тему «Креативное предпринимательство: от идеи к бизнесу». См.: MASHAV Annual Report 2011. P. 44.

³⁷ MCTC Annual Report 2018. P. 4, 9–10, 15, 20–25; Impact Magazine. Vol. 1. 2020. P. 6, 18.

³⁸ MASHAV Annual Report 2007. P. 46.

человек в год³⁹. Затем последовал массовый разрыв отношений Израиля с африканскими странами под влиянием арабо-израильской войны 1973 г., что не могло не привести к резкому сокращению количества стажеров.

В 1990-е гг. система внешнеполитических связей Израиля не только восстановилась, но и значительно расширилась за счет стран бывшего «социалистического лагеря», в том числе стран Азии и Африки, ранее придерживавшихся про-советской ориентации (Вьетнам, Монголия, Ангола, Мозамбик, Эфиопия и др.), а также «азиатских гигантов» – Китая и Индии, ранее не имевших с Израилем дипломатических отношений. Это позволило Израилю активизировать свою политику сотрудничества в области развития.

В настоящее время Центр «Кармель» принимает на обучение более 1,5 тыс. стажеров в год, что почти в 9 раз превышает показатели первых 12 лет его деятельности⁴⁰. К 2016 г. общее количество стажеров, прошедших обучение на курсах Центра «Кармель», превысило 25 тыс. чел⁴¹. Он занимает лидирующие позиции среди образовательных центров, действующих непосредственно в системе МАШАВ или аффилированных с ним по количеству курсов и семинаров, организуемых как в самом Центре, так и «на местах».

**Участие Центра «Кармель»
в международном сотрудничестве экспертов
и лидеров в сфере развития и гендерного равенства
и в разработке современных стратегий развития**

Помимо образовательной деятельности, Центр «Кармель» принимает активное участие в развитии международного сотрудничества специалистов и руководящих деятелей, за-

³⁹ Amir Sh. Traditional Leadership and Modern Administration in Developing countries. // Curtis M & Gitelson S. A. (eds). Op. cit. P. 41.

⁴⁰ MASHAV Annual Reports 2003–2019; MCTC Annual Reports 2012–2018.

⁴¹ MCTC Annual Report, 2016. P. 5.

нимающихся проблемами развития и гендерного равенства. В рамках этого направления Центр каждые два года проводит Международные конференции женщин-лидеров. Первая такая конференция состоялась в 1961 г. – в год создания Центра⁴². Тогдашних ее участниц вряд ли можно было назвать лидерами в полном смысле этого слова, поскольку женщинам в то время редко удавалось достичь действительно высоких руководящих должностей и лидирующих позиций. К настоящему времени ситуация кардинально изменилась. Сейчас конференции, проводимые Центром «Кармель», собирают женщин-министров, депутатов парламентов, руководящих деятелей международных и неправительственных организаций, ученых, журналистов и др. Так, например, в XXX юбилейной конференции, прошедшей в 2018 г. и приуроченной к 70-летию Государства Израиль и 60-летию МАШАВ⁴³, приняли участие вице-президент Либерии Дж. Ховард-Тейлор, министр иностранных дел Доминики Ф. А. Барон, исполнительный секретарь Европейской экономической комиссии ООН О. Алгаерова и другие женщины, занимающие высокие руководящие посты⁴⁴. Ранее, в 2011 г., в конференции, приуроченной к 50-летию самого Центра «Кармель», принимала участие Генеральный директор ЮНЕСКО И. Бокова⁴⁵.

Каждая конференция посвящается какой-либо конкретной проблеме, так или иначе касающейся положения женщин или возможностей их участия в решении важнейших политических, экономических и других проблем современности. Участницы конференций, как правило, вырабатывают

⁴² Israeli training center empowers women from developing nations // Israel Ministry of Foreign Affairs. Available at: http://mfa.gov.il/MFA/IsraelExperience/Pages/Israeli_training_center_empowers_women-July_2011.aspx. (accessed: 01.06.2020).

⁴³ До этого все конференции, начиная с 1961 г., проводились по нечетным годам; XXX конференция была перенесена с 2017 на 2018 г. в связи с приходящимся на этот год двойным юбилеем – Израйля и МАШАВ.

⁴⁴ MCTC Annual Report, 2018. P. 6.

⁴⁵ MASHAV Annual Report, 2011. P. 11, 45.

ряд конкретных предложений и практических рекомендаций, которые представляются в ведущие международные организации, прежде всего в ООН и ее подразделения, для принятия соответствующих решений. Таким образом, «Кармель» является не только образовательным центром, но и центром выработки ключевых элементов стратегии продвижения принципов гендерного равенства на международном уровне.

В этой связи следует отметить прежде всего XXVIII и XXIX Конференции женщин-лидеров, состоявшиеся в 2013 и 2015 гг. соответственно. Их главные темы формулировались как «Цели устойчивого развития в повестке дня на период после 2015 г.: обеспечение центральной роли гендерного равенства и расширения прав и возможностей женщин в рамках следующей концепции» (2013 г.) и «Продвижение гендерного равенства через расширение экономических возможностей: реализация повестки дня развития после 2015 г.» (2015 г.). По итогам обеих конференций были приняты программные документы под общим названием «Хайфская Декларация» (2013 и 2015 гг. соответственно).

Декларация 2013 г. содержит целый ряд предложений по усилению акцента на гендерных аспектах при разработке очередной программы международного развития ООН в преддверии истечения в 2015 г. срока программы «Цели развития тысячелетия». В декларации особенно подчеркивалось, что гендерное равенство, в том числе равные права и возможности участия женщин в руководстве и процессе принятия решений в экономической, общественной и политической жизни, имеет ключевое значение для успешного и устойчивого развития, а дискриминация женщин является одним из главных препятствий на пути к прогрессу. Особо отмечалась также проблема насилия в отношении женщин, в том числе в связи с проблемой торговли людьми⁴⁶.

⁴⁶ Haifa Declaration. // MCTC Annual Report 2013. P. 50–52.

Как уже отмечалось выше, в новой программе «Цели устойчивого развития», принятой Генеральной Ассамблеей ООН в 2015 г., раздел, касающийся гендерного равенства, был значительно расширен по сравнению с предыдущей программой. Многие его положения и формулировки конкретизированы более детально. Обращает на себя внимание соответствие некоторых формулировок новой программы идеям Хайфской Декларации 2013 г. Это касается, например, призыва к расширению участия женщин в деятельности руководящих органов и процессах принятия решений на всех уровнях, к борьбе против насилия в отношении женщин, прежде всего против торговли людьми, сексуальной эксплуатации и принудительных ранних браков. А принятая в программе «Цели устойчивого развития» формулировка о необходимости обеспечения репродуктивного здоровья и репродуктивных прав женщин почти дословно соответствует аналогичной формулировке из Хайфской Декларации 2013 г.⁴⁷

Таким образом, Центр «Кармель» стал одной из тех «площадок», на которых формулировались идеи и принципы, положенные в основу новой программы международного развития, принятой ГА ООН в 2015 г.

Конференция 2015 г. состоялась вскоре после принятия программы «Цели устойчивого развития». В качестве почетного гостя в ней приняла участие специальный советник Генерального секретаря ООН по вопросам планирования развития на период после 2015 г. А. Мохаммед, что явилось безусловным свидетельством того, что в ООН с большим вниманием следят за работой проводимых Центром «Кармель» конференций женщин-лидеров и высоко ценят предлагаемые ими идеи. Идеи, предложенные участницами этой

⁴⁷ Haifa Declaration. // MCTC Annual Report 2013. P. 50–52; Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development. Available at: https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=E (accessed: 01.06.2020).

конференции и опубликованные в принятой по ее итогам новой Хайфской декларации 2015 г., касались прежде всего путей практической реализации положений программы «Цели устойчивого развития» в части гендерного равенства. Прежде всего было предложено проведение ряда экономических реформ на уровне государств с целью обеспечить расширение прав и возможностей женщин в сфере экономики⁴⁸.

Программа конференции включала в себя в числе прочего экскурсию на предприятие компании «Интел» в Кирыят Гате, а также встречи с двумя выдающимися израильскими женщинами, занимающими высокие позиции в экономике, – М. Фассберг, вице-президентом компании «Интел», возглавлявшей в то время подразделение компании в Израиле, а также К. Флуг, занимавшей в то время пост Управляющего Банка Израиля⁴⁹. Таким образом, в работе конференции нашел свое отражение один из главных принципов израильской политики сотрудничества в области развития, а именно использование израильского опыта решения проблем развития (в данном случае опыта предоставления женщинам возможности реализовать себя на руководящей работе в сфере экономики и бизнеса) в качестве примера для изучения и руководства к действию⁵⁰.

⁴⁸ MASHAV Annual Report 2015. P. 44.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Будучи одной из первых стран, сделавших сотрудничество в области развития одним из ключевых направлений своей внешней политики, позиционируя себя как «лабораторию развития», Израиль и сейчас придает большое значение постоянной демонстрации на мировой арене своей приверженности современным международно признанным принципам развития, в том числе реализации Программы Целей устойчивого развития. Об этом свидетельствует, в частности, предоставление Израилем в ООН в 2019 г. Национального доклада о выполнении Целей устойчивого развития. (См.: Implementation of the Sustainable Development Goals. National Review. Israel 2019. Available at: https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/2357613191_SDGISRAEL.pdf_final_240619.pdf (дата обращения: 01.05.2020)). В разделе, посвященном реализации в Израиле принципов гендерного равенства, в частности, отмечается, что по состоянию на 2017 г. женщины в этой стране занимали более 40% руководящих постов в госсекторе, около 56% в образовании и более 68% в здравоохранении и социальной сфере (p. 108). Таким образом,

**Специальные проекты Центра «Кармель»:
поиск решения глобальных и региональных проблем**

Среди тридцати конференций женщин-лидеров, проведенных Центром «Кармель» в 1961–2018 гг., можно отметить еще две, имевшие весьма плодотворное практическое продолжение. Это, например, XXIV Конференция, состоявшаяся в 2005 г. и посвященная гендерным аспектам проблем миграции. Эта конференция положила начало серии представительных международных семинаров по проблемам борьбы с торговлей людьми (как известно, жертвами этой преступной деятельности часто становятся женщины из бедных стран, ищущие работу в более богатых странах и попадающие в руки криминальных группировок, которые насильственно принуждают их к занятию проституцией).

За период 2005–2018 гг. в Центре «Кармель» было проведено в общей сложности 10 таких семинаров. Последние четыре (2013–2018 гг.) по предложению специального представителя ОБСЕ и координатора деятельности ОБСЕ по противодействию торговле людьми М. Г. Джаммаринаро были проведены специально для судей (в том числе судей Верховных судов различных стран). Семинары проводятся Центром «Кармель» совместно с ОБСЕ, Управлением ООН по наркотикам и преступности, Министерством юстиции Израиля и рядом других авторитетных организаций⁵¹. Подобным образом Центр «Кармель» вносит весомый вклад

Израиль вошел в число 138 стран, представивших на добровольной основе свои национальные доклады о положении дел в области реализации Целей устойчивого развития. В этом списке – как наиболее, так и наименее развитые страны всех континентов, в том числе практически все европейские, ближневосточные и большинство стран постсоветского пространства. К сожалению, приходится констатировать, что Россия на момент написания данной работы не представила своего доклада, что, конечно же, не идет на пользу ее международной репутации (см.: <https://sustainabledevelopment.un.org/vnrs/>) (дата обращения: 01.05.2020).

⁵¹ MASHAV Annual Report 2008. P. 45; MASHAV Annual Report 2009. P. 10–11; MASHAV Annual Report 2012. P. 15, 47; MCTC Annual Report 2012. P. 3, 13; MCTC Annual Report 2013. P. 23; MCTC Annual Report 2018. P. 7.

в развитие международного сотрудничества на уровне экспертного сообщества и судебных органов в сфере борьбы с таким опаснейшим явлением, как торговля людьми.

Не менее значимый – более того, по-своему уникальный проект стартовал в Центре «Кармель» по итогам XXIII Конференции, состоявшейся в 2003 г. и посвященной теме «Голос женщин в урегулировании конфликтов и восстановлении мира». С основным докладом на ней выступила депутат Сената Канады М. Джаффер, выдвинувшая, в частности, предложение о продвижении израильско-палестинского урегулирования путем организации регулярных встреч и диалога между израильскими и палестинскими женщинами. В ответ на эту инициативу Центр «Кармель» с 2004 г. начал проводить совместные израильско-палестинские женские семинары под общим названием «Женщины, создающие новую реальность»⁵².

После подписания первого в истории израильско-палестинского соглашения в 1993 г., а затем и израильско-иорданского мирного договора в 1994 г. МАШАВ начал развивать сотрудничество с арабскими странами, в том числе с Палестинской национальной администрацией. Это направление деятельности МАШАВ является особенным: в отличие от других региональных направлений, оно преследует, в числе всего прочего, цель построения мирных добрососедских отношений между Израилем и арабскими странами и народами. В 2000 г. после того, как израильско-палестинские мирные переговоры зашли в тупик, сотрудничество с ПНА на несколько лет было заморожено, но в 2004 г. оно возобновилось, что было ознаменовано, в частности, проведением первого израильско-палестинского женского семинара в Центре «Кармель». Он был посвящен роли гражданского общества в развитии межнационального диалога в условиях конфликта⁵³.

⁵² MASHAV Annual Report 2008. P. 45.

⁵³ MASHAV Annual Report 2004. P. 11, 44–45.

Израильско-палестинские женские семинары проводились с 2004 по 2015 гг. За этот период состоялось 35 семинаров. В них приняли участие около полутора тысяч женщин, большинство из которых составляли палестинки, израильские же участницы были представлены как еврейками, так и арабками. В конфессиональном плане семинары объединяли представительниц всех конфессий – иудаизма, ислама и христианства, а также стоящей несколько особняком дружеской общины⁵⁴.

Сквозными темами всех семинаров были посредничество (роль и возможности женщин в качестве посредников в урегулировании конфликтных ситуаций), образование в интересах мира (женщины-участницы семинаров *учились* культуре взаимопонимания и мирного добрососедского сосуществования с тем, чтобы впоследствии научить этому своих близких, в том числе детей, а также соседей, коллег и др.) и лидерство (развитие у женщин лидерских качеств и устремлений, которые могли бы помочь им более активно участвовать в жизни общества и способствовать позитивным переменам в общественных настроениях в интересах достижения мира)⁵⁵.

Семинары серии «Женщины, создающие новую реальность» были призваны прежде всего разрушить межэтнические и межконфессиональные психологические барьеры через личное знакомство и общение женщин разных национальностей и вероисповедания, через обсуждение общих проблем, через обмен опытом повседневной жизни и деятельности в семье, на работе, в общественной сфере. Многие участницы являлись активными членами различных женских, волонтерских и других неправительственных организаций. Среди обсуждаемых проблем, представляющих

⁵⁴ MASHAV Annual Report 2008. P. 12; MASHAV Annual Report 2015. P. 15.

⁵⁵ MASHAV Annual Report 2011. P. 45; MASHAV Annual Report 2012 P. 48; MCTC Annual Report 2013. P. 11–12.

общий интерес, вызывающих общую обеспокоенность и способных побудить к совместным действиям, были такие, как домашнее насилие, престарелые члены общества, охрана окружающей среды и др. Гостями некоторых семинаров были иностранные дипломаты: делегация Министерства иностранных дел Франции, женщины-послы ряда европейских стран в Израиле (Финляндии, Словении) и др.⁵⁶

В 2014 г. проведение семинаров начало сталкиваться с серьезными трудностями, связанными с очередным обострением израильско-палестинского конфликта. Они начали отменяться и переноситься, а в 2015 г. были прекращены.

Однако эти семинары были не единственным проектом Центра «Кармель», имеющим ярко выраженную миротворческую направленность. Наряду с ними организовывались также отдельные специальные семинары, посвященные проблемам развития предпринимательства среди палестинских женщин и делового сотрудничества между израильскими и палестинскими женщинами-предпринимателями. Так, в 2009 г. МАШАВ и Центр «Кармель» в сотрудничестве с Израильско-палестинской Торговой палатой провели семинар израильских и палестинских женщин-предпринимателей «Женщины, делающие бизнес». Семинар открыл бывший в то время заместителем министра иностранных дел Израиля Д. Аялон. Он подчеркнул, что израильтяне и палестинцы могут плодотворно сотрудничать в сфере экономического развития, а женщины обладают реальной способностью добиться изменений в обществе⁵⁷. Здесь следует отметить, что Д. Аялон в принципе известен своей достаточно жесткой позицией по палестинской проблеме, однако здесь и он выступил с явно миротворческих позиций.

В этом ряду можно упомянуть и спецсеминары для палестинских женщин по проблемам управления микропред-

⁵⁶ MCTC Annual Report 2012. P. 10; MCTC Annual Report 2013. P. 11–12.

⁵⁷ MASHAV Annual Report 2009. P. 9.

приятиями (2011 и 2013 гг.), а также семинар для палестинских женщин, работающих в сфере образования (2011 г.), и др.⁵⁸.

С 2008 г. МАШАВ и Центр «Кармель» сотрудничают с палестинской неправительственной организацией «Зеленая Земля», базирующейся в Хевроне и занимающейся вопросами развития палестинского здравоохранения. Их первым совместным проектом стала учебная программа по проблемам реабилитации больных детей. В 2014 г. был запущен курс «Управление системами здравоохранения», рассчитанный как на палестинских, так и на иорданских специалистов, а в 2015 г. – курс повышения квалификации для врачей-физиотерапевтов.⁵⁹

Несмотря на то, что главным направлением деятельности Центра «Кармель» в сфере регионального сотрудничества является прежде всего сотрудничество израильско-палестинское, некоторые мероприятия проводятся совместно с другими ближневосточными странами и организациями. Так, в 2018 г. был проведен специальный семинар для членов делегации из Марокко по проблемам укрепления лидирующих позиций женщин в сфере социального предпринимательства, а в 2019 г. Центр запустил серию вебинаров для иракской благотворительной организации «Родники надежды», работающей в лагере беженцев «Шаррия» на севере Ирака и оказывающей помощь прежде всего беженцам, пострадавшим от действий боевиков террористической организации «Исламское государство» [запрещенной на территории РФ], в т. ч. езидам, а также бывшим боевикам, в т. ч. несовершеннолетним, насильственно призванным «на службу» ИГ и бежавшим от нее. Вебинары были посвящены, в частности, проблемам самопомощи в кризисных

⁵⁸ MASHAV Annual Report 2011. P. 45; MCTC Annual Report 2013. P. 11, 24.

⁵⁹ MCTC Annual Report 2015. P. 10–11; MCTC Annual Report 2018. P. 27, 29; MASHAV Annual Report 2015. P. 44.

ситуациях, а также улучшению положения женщин и детей в лагерях беженцев⁶⁰.

Заключение

Голда Меир сыграла поистине выдающуюся роль не только в истории Израиля и его внешней политики, но и в истории политики международного сотрудничества в области развития в целом. Во многом благодаря ей Израиль вошел в число первых стран мира, сделавших сотрудничество в области развития одним из ключевых направлений своей внешней политики. А в том, что касается признания гендерного равенства в качестве неотъемлемой составляющей и одного из важнейших условий развития, Голде Меир принадлежит безусловная пальма первенства. Прошло немало лет после того, как по ее инициативе был создан первый в мире международный учебный центр, призванный помочь женщинам из разных стран играть более активную роль в процессах экономического и социального развития, прежде чем понимание важности гендерного равенства и повышения роли женщин в процессах развития широко распространилось и утвердилось в мировом сообществе.

В наши дни стало очевидным, что обеспечение равноправия женщин имеет не только моральное и социальное, но и экономическое значение. Действительно, женщины составляют половину человечества, а ограничение их прав и возможностей не позволяет им в полной мере реализовать свои таланты и лидерские качества. Следовательно, исключение женщин из активной экономической, общественной и политической жизни значительно сокращает потенциал развития общества. Инициатива Г. Меир стала первым шагом на пути поиска практического решения этой проблемы в международном масштабе.

⁶⁰ MCTC Annual Report 2018. P. 28; MASHAV Annual Report 2019. P. 38.

За шесть десятилетий существования созданный Голдой Меир Центр «Кармель», как и МАШАВ в целом, продемонстрировал свою способность успешно преодолевать кризисные периоды, активно развиваться, адаптируясь к новым условиям и требованиям времени. Это проявилось не только в росте количественных показателей его деятельности (прежде всего количества обучаемых стажеров), в разработке новых учебных программ, отвечающих последним требованиям времени, но и в открытии новых направлений, повышении статуса Центра на международной арене. В нынешнем столетии значительно возросла роль регулярно проводимых Центром международных женских конференций в разработке программ международного развития на глобальном уровне, а также в поиске путей решения некоторых глобальных проблем современности.

Особо следует отметить региональное направление деятельности Центра с его акцентом на развитие израильско-палестинского диалога и сотрудничества. Известно, что взгляды Г. Меир на арабо-израильский конфликт базировались на традиционных стереотипах. Она видела причины конфликта исключительно в «безумной и иррациональной позиции» арабских лидеров, считала, что «мир наступит только тогда, когда арабы начнут любить своих детей больше, чем они ненавидят нас», и вообще отрицала существование палестинского народа как отдельной национальной общности. Единственным путем к мирному урегулированию она считала прямые переговоры между лидерами Израиля и арабских государств⁶¹. Таким образом, в данном случае нынешнее руководство Центра «Кармель», сохраняя верность идеям Г. Меир, положенным в основу его деятельности, отказалось от догматического следования всей ее системе взгля-

⁶¹ Brecher M. The Foreign Policy System of Israel. P. 310; Meir G. A Land of Our Own. An Oral Autobiography. N.Y.: Putnam, 1973. P. 242; Sunday Times. June 15, 1969; The Washington Post. June 16, 1969.

дов, сделав выбор в пользу современных конструктивных подходов к урегулированию региональных конфликтов. Это является наглядным доказательством того, что политическое наследие Г. Меир не «застыло в камне», а живет и развивается, проявляя способность очищаться от устаревших подходов в поисках новых, современных путей решения проблем.

Список литературы

1. Дубсон Б. И. Кибуцы. Путешествие в светлое будущее и обратно. М.: Крафт, 2008.

2. Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/state-of-israel/history-of-state/12686/> (дата обращения: 01.06.2020).

3. Amir Sh. Traditional Leadership and Modern Administration in Developing countries. / Curtis M & Gitelson S. A. (eds). Israel in the Third World. New Brunswick, 1976.

4. Avriel E. Israel's Beginnings in Africa. / Curtis M & Gitelson S. A. (eds). Israel in the Third World. New Brunswick, 1976.

5. Aynor H. S. and Avimor Sh. (eds) Thirty Years of Israel's International Technical Assistance and Cooperation. Jerusalem, Haigud: The H. S. Truman Institute for the Advancement of Peace, 1990.

6. Bard M. G. Israel's International Relations: The Evolution of Israel's Africa Policy. // The Jewish Virtual Library. Available at: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-evolution-of-israel-s-africa-policy> (accessed: 01.06.2020).

7. Brecher M. The Foreign Policy System of Israel. Setting, Images, Process. L.: Oxford University Press, 1972.

8. Curtis M. Gitelson S. A. (eds). Israel in the Third World. New Brunswick, 1976.

9. Gitelson S. A. Israel's African Setback in Perspective. / Curtis M & Gitelson S. A. (eds). Israel in the Third World. New Brunswick, 1976.

10. Haifa Declaration. // MCTC Annual Report 2013. P. 50–52.

11. Impact Magazine. Published by MASHAV–МСТС, Israel. Vol. 1, 2020. // The Golda Meir MASHAV Carmel International Training Center (МСТС). Available at: https://mctc.mfa.gov.il/sites/default/files/impact_magazine_0.pdf (дата обращения: 01.06.2020).

12. Implementation of the Sustainable Development Goals. National Review. Israel 2019. Available at: https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/2357613191_SDGISRAEL.pdf_final_240619.pdf (дата обращения: 01.06.2020).

13. Implementing the Millennium Development Goals. MASHAV, 2015 // Israel's Agency for International Development Cooperation. Available at: https://mfa.gov.il/MFA/mashav/Publications/Subject_Publications/Documents/Implementing-the-MDGs.pdf (дата обращения: 01.06.2020).

14. International Development Strategy for the Second United Nations Development Decade. Res. 2626 (XXV). 24 October 1970. Available at: [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/2626\(XXV\)&Lang=E&Area=RESOLUTION](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/2626(XXV)&Lang=E&Area=RESOLUTION) (дата обращения: 01.06.2020).

15. MASHAV Annual Reports 2003–2019. Available at: http://mfa.gov.il/MFA/mashav/Publications/Annual_Reports/Documents/ (дата обращения: 01.06.2020).

16. МСТС (The Golda Meir Mount Carmel International Training Center / The Golda Meir MASHAV Carmel International Training Center). Haifa, Israel. Annual Reports 2012–2018. // Available at: https://mctc.mfa.gov.il/?q=publications#annual_report (дата обращения: 01.06.2020).

17. *Meir G.* A Land of Our Own. An Oral Autobiography. N.Y.: Putnam, 1973.

18. *Meir G.* My Life. L., 1975

19. *Reinharz Sh.* Timeline of Women and Women's Issues in the Yishuv and Israel. Waltham, MA, Hadassah International Research Institute on Jewish Women at Brandeis University // Working Paper. № 2. 1999.

20. *Rubinstein A.* Thoroughly Modern Theodor. // Forward, April 21, 2010. Available at: <http://forward.com/opinion/127431/thoroughly-modern-theodor/> (дата обращения: 01.06.2020).

21. *Sachar H. M.* A History of Israel. From the Rise of Zionism to Our Time. 2nd ed. N.Y.: Knopf, 2003.

22. *Safran N.* Israel, the Embattled Ally. Cambridge (Mass.). L., 1978.

23. Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development. Available at: https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=E (дата обращения: 01.06.2020).

24. United Nations Development Decade. A programme for international economic co-operation (I). Res. 1710 (XVI). 19 December 1961. Available at: [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/1715\(XVI\)&Lang=E&Area=RESOLUTION](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/1715(XVI)&Lang=E&Area=RESOLUTION) (дата обращения: 01.06.2020).

25. United Nations Development Decade. A programme for international economic co-operation (II). Res. 1715 (XVI). 19 December 1961. Available at: [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/1715\(XVI\)&Lang=E&Area=RESOLUTION](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/1715(XVI)&Lang=E&Area=RESOLUTION) (дата обращения: 01.06.2020).

26. United Nations General Assembly Resolution A/Res/56/95 30 January 2002. Available at: <https://undocs.org/en/A/RES/56/95> (дата обращения: 01.06.2020).

27. United Nations General Assembly. Road Map Towards the Implementation of the United Nations Millennium Declaration. Report of the Secretary-General. A/56/326. 6 September 2001. Available at: <https://undocs.org/en/A/56/326> (дата обращения: 01.06.2020).

28. United Nations Millennium Declaration. A/Res/55/2 18 September 2000. Available at: <https://undocs.org/en/A/RES/55/2> (дата обращения: 01.06.2020).

29. *Vital D.* The Origins of Zionism. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Глава 9

Einat B. Libel-Hass / Эйнат Либель-Хасс
Университет им. Бар-Илана

FEMALE VISIBILITY IN THE PUBLIC SPACE OF AN ISRAELI “MASORTI”/ CONSERVATIVE CONGREGATION

Members of an Israeli Masorti (i.e., Conservative) congregation who are formally committed to gender equality expressed ambivalent reactions during a gradual process in which the women of the congregation increased their ritual performance. This issue stands at the center of this piece. The main argument is that the congregants, both male and female, were torn between their perception of Judaism as a predominantly male religious tradition¹, upon which they were raised, and the gender equality to which they were exposed in their country of origin – the United States².

Conservative Judaism

The research congregation is affiliated with the Masorti or Conservative movement in Israel. Conservative Judaism is

¹ Grossman S., R. Haut. “Preface”. / *Daughters of the King: Women and the Synagogue* (eds.) S. Grossman and R. Haut // Philadelphia: The Jewish Publication Society. 1992. P. xxi-xxvii.

² Rosaldo M. Z. *Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview* / *Woman, Culture & Society*. (eds.) M. Z. Rosaldo, L. Lamphere. // Stanford: Stanford University Press, 1974. P. 41–42; Priesand S. *Judaism, and the New Woman*. New York: Behrman Books, 1975.

a non-orthodox liberal Jewish stream, which mainly evolved in the United States and is commonly recognized nowadays as part of the Jewish American landscape³. It was established as a counter-response to Orthodoxy, which negates Halacha (Jewish law) changing and in response to Reform Judaism, which is not bound by the Halacha but sees it as a source for inspiration. Conservative Judaism supports adjusting Jewish tradition to current life circumstances while emphasizing that changes are contingent on the people's will, are done after consulting the rabbis, should be according to Jewish law, and be based on the historical development of the tradition⁴.

During the mid-1960s, many American Jews immigrated to Israel and brought their affiliated movement with them, the Conservative movement, which has been operating continuously up to nowadays. Since there is no separation between religion and state in Israel, the Conservative movement faces significant challenges to its religious legitimacy from the state-sponsored Orthodox establishment (the Chief Rabbinate) and the state establishment, for example in the case of gaining state recognition for its rabbis to conduct conversion and officiate in marriage ceremonies⁵. Besides, since the inception of the movement in Israel, it also needed to cope with its stigmatized perception among the broad Israeli public as an «American import,» foreign to Israeli Judaism⁶.

³ Tabory E. The Identity Dilemma of Non-Orthodox Movements: Reform and Conservative Judaism in Israel / Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel. (eds.) B. Beit-Hallahmi, Z. Sobel. // Albany: State University of New York Press, 1991. P. 138; Yisrael-Shamsian Y. The Israeli Religious Market and Penetration of the Conservative and Reform Movements, M.A. thesis // Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 2004. P. 10–16.

⁴ Gillman N. Conservative Judaism: The New Century. New Jersey: Behrman, 1993. P. 34, 171–174.

⁵ Tabory E. The Influence of Liberal Judaism on Israeli Religious Life // Israel Studies. 2000. Vol. 5. № 1. P. 195, 199.

⁶ Tabory E. The Identity Dilemma of Non-Orthodox Religious Movements: Reform and Conservative Judaism in Israel / Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel. (eds.) B. Beith-Hallahmi, Z. Sobel. // Albany: State

Those constraints and challenges limited the growth of the movement. Therefore, during the 1970s, the movement chose a new name – “the traditional movement” to ease its marketing to the Israeli public⁷. That being said, the movement was and is still able to establish congregations and spread its ideas freely⁸.

The movement was officially founded in Israel in 1979⁹. Today there are 78 congregations affiliated with the movement in Israel, with 26 active congregations with permanent buildings and another 52 that hold their activities in temporary structures, schools, and community centers. As a point of comparison, there are over 15000 Orthodox synagogues in Israel as of 2014, with 200 new ones built each year¹⁰.

During the 1970s and the 1980s the movement tried to portray itself as an Israeli one by implementing few strategies: changed the spoken language in its congregations and headquarters from English to Hebrew; published new prayer books in Hebrew; transferred the leadership roles from English-speakers immigrants to Israeli born individuals and rabbis; established a Rabbinical studies program for Hebrew-speakers. Over the years, and especially during the 1990s, higher numbers of Israelis, primarily secular ones who are middle class and of Ashkenazi (European) background, joined the movement. In some congregations of the Conservative movement, some members formerly belonged to the Religious National sector (Modern Orthodox individuals), who felt

University of New York Press, 1991. P. 145.

⁷ Yisrael-Shamsian Y. The Israeli Religious Market and Penetration of the Conservative and Reform Movements, M.A. thesis. Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 2004. P. 56–57.

⁸ Cohen A. The weakness of the movement for Progressive Judaism in Israel: Socio-Cultural Analysis / Reform Judaism: Thought, Culture, and Society. (ed.) A. Rosenak, 2014. P. 423 [Hebrew].

⁹ The Conservative Movement, the movement’s web site. Available at: <https://www.masorti.org.il/page.php?pid=161> (accessed: 07.06.2020).

¹⁰ Feferman D. Rising Streams: Reform and Conservative Judaism in Israel. Jerusalem: The Jewish People Policy Institute. 2018. P. 23.

that the Conservative movement better fit their religiosity¹¹. During this period significant social processes happened in Israel: the strengthening of the awareness of gender equality contributed to a growing number of Israeli born families approaching the movement for celebrating the life cycle events in Conservative congregations. Also, the immigration of 1.000.000 Russian speaking individuals from Jewish descent, among them a few hundred individuals who approached the Conservative movement for conversion, although the Orthodox establishment object and do not recognize Conservative conversions as legitimate ones¹².

Thus, although over 50 years the Conservative movement has functioned on the periphery of the Israeli religious market, it nonetheless had been gradually making inroads to the heart of Israeli larger society. Surveys from recent years show that between 12–13 percent of Israeli Jews identify with the Reform and Conservative movements. The meaning is that the number of Israelis self-identifying as Reform or Conservative are roughly equal in size to that of Orthodox or Ultra-Orthodox group and indicates a significant trend in the Israeli society¹³.

However, identifying or approaching the movement to use its religious services (like life cycle ceremonies) does not result in becoming a full-fledged and paying dues members in the movements' congregations. The Jewish identity built in the context of a Jewish congregation abroad is being provided for most Israelis by conducting their lives in Israel's Jewish public space¹⁴.

¹¹ Tabory E. *The Reform Movement in Israel: Achievements and Chances*. Ramat Gan: Bar Ilan University, 2000. P. 60–86 [Hebrew].

¹² Ferziger A. S. *Religion for the Secular: The New Israeli Rabbinate* // *Journal of Modern Jewish Studies*. 2008. Vol. 7 (1). P. 78–79.

¹³ Feferman D. *Rising Streams: Reform and Conservative Judaism in Israel*. Jerusalem: The Jewish People Policy Institute, 2018. P. 19.

¹⁴ Libel-Hass E. B. *The Development of Liberal (Reform/Mitkademet and Conservative/Masorti) Judaism in Tel-Aviv: Organizational Patterns and Identities in the Congregations Beit Daniel and Tiferet Shalom (1991–2015)*. Doctoral Dissertation. Ramat Gan: Bar Ilan University, 2016.

Liberal Judaism (Conservative and Reform) and Gender Equality in Ritual Life

Jewish congregations worldwide defined the ideal behavioral rules for according to the differentiation between the two spheres of social life. Jewish sages along the generations quoted the verse “All glorious is the king’s daughter within” (Psalms, 45:13) to emphasize that the legitimate active sphere for women is inside their homes due to their commitments as wives and mothers. During Jewish history men were perceived as responsible for Torah learning (Jewish sacred texts learning), performing rituals that strengthened the connection to God; therefore, the proper sphere for their activity is the public sphere, which includes the synagogue¹⁵. In order to eliminate clashes between God and the husband and in order for the women to fulfill her familial commitments, the sages exempted the women from doing time-dependent commandments, i.e., praying three times a day in the synagogue¹⁶.

In practice, along with the generations, Orthodox women tend to pray at their homes and did not regularly frequent the synagogue¹⁷. Nevertheless, along with the generations, a prevalent fear in Orthodox Judaism was that of blurring the distinction between the public and the private spheres. Therefore, women were assigned to a different section than men in the synagogue for the rare times in which they visited there. The gender segregation in Judaism was reflected in the physical space of the synagogue, namely, in the presence of a partition. The existence of a partition or the lack of it became a symbol indicating

¹⁵ Grossman S. and Haut R. “Preface”. / *Daughters of the King: Women and the Synagogue*. (eds.). S. Grossman, R. Haut. // Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1992. P. xxi-xxvii.

¹⁶ Berger R.E.S. *Pious Women: A Study of the Women’s Roles in a Hasidic and Pious Community: Meah She’arim*. Doctoral Dissertation. New Brunswick. N.J.: State University of New Jersey, 1979. P. 56.

¹⁷ Prell R. F. *The Reinvention of Reflexivity in Jewish Prayer: The Self and Community in Modernity* // *Semiotica*. 1980. Vol. 30 (1/2). P. 75.

the difference between Liberal (Reform and Conservative) Judaism and Orthodoxy¹⁸.

In the Mid-1960s, with the awakening of the Feminist movement, American society became more committed ideologically to ease the participation of women in activities in the public sphere¹⁹. Those changes in the American society of greater gender equality in all of the life spheres influenced the changes of ritual practices that women conducted in Liberal (Reform and Conservative) synagogues in America.

Henceforth, the argument is that the research congregation members saw their mother and many Non-Jewish American women attempting to achieve equal opportunities, not only in the job market and in running the home, but also in conducting ritual practices in synagogues²⁰.

The research congregation members who frequented Reform and Conservative synagogues in their childhood saw women conducting some of the religious practices. Hence, they internalized the message that an attempt should be made to enable women to conduct as many practices as possible as men are doing. According to S. Priesnad during the 1950s and 1960s in Reform synagogues women were counted to the minyan, sang in mixed choir side by side to men, said the blessing in memory of the deceased (Kadish Yatom) and celebrated Bat Mitzvah as well as confirmation ceremonies. A minority of women during those days were called to the Torah (were honored with an Aliyah) and read from the Torah. Even less number of women seldom served as prayer leaders for their congregation²¹.

¹⁸ Sarna J. D. *The Debate Over Mixed Sitting in the American Synagogue / The American Synagogue*, ed. J. Wertheimer. // Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 363.

¹⁹ Rosaldo M. Z. *Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview*. / *Woman, Culture & Society* (eds.). M. Z. Rosaldo, L. Lamphere. // Stanford: Stanford University Press, 1974. P. 41–42.

²⁰ Libel E. B. *Interpretations of “Tradition”: Constructing a “Masorti”/ Conservative Community in Israel*. MA Thesis. // Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev, 2005.

²¹ Priesand S. *Judaism and the New Woman*. New York: Behram Books, 1975.

Priesand also mentions that women were able to choose and be chosen to the committee, which organized the children's extra-curricular Jewish educational activities during those times. Therefore, the members of the research congregation, which as children prayed in Reform synagogues internalized the message that women can equally fulfill organizational- voluntary roles to the same extent as men.

In the 1970s women performed more practices in Reform synagogues. For example, in the mid-1970s higher number of women in Reform synagogues led the public prayers and delivered the sermons²².

In the 1950s and 1960s women in Conservative synagogues were usually counted to the minyan, celebrated Bat Mitzvah, and said the blessing for the deceased²³. In 1974 the Conservative movement rabbinical body received a series of decisions to achieve equality between men and women in conducting all the ritual practices. Since then a higher number of women started to lead prayers in their congregations. In those years, the 1970s, women were also active in various synagogues' committees and served as board members of their synagogues. Nevertheless, in rare cases, did women fulfilled the role of president or the Wise-President of their synagogue

One group among the research congregation, which during childhood and youth, in the 1950s up to the 1970s frequented Conservative synagogues, were gradually exposed to women who were not only satisfied with fulfilled public-organizational roles but also became more involved in the ritual life of the synagogue. Today in the 2010s-2020s, women can be synagogues' presidents, rabbis, and cantors in Conservative and Reform synagogues in the US and Israel.

²² Elazar D., Monson R. G. Women in the Synagogue Today // Midstream. 1981. Vol. 27. P. 25.

²³ Hauptman J. Women and the Conservative Synagogue. / Daughters of the King: Women and the Synagogue. (eds.). S. Grossman. R. Haut. // Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1992. P. 159–181.

In contrast to greater female involvement in the ritual life of the Liberal synagogues, in their Orthodox counterparts, the ritual performance was an all-male privilege. At the same time women were responsible for organizing social and charity events and initiatives, which were considered less prestigious.

The Research congregation and Methodology

The paper is based on ethnographic fieldwork conducted during 2000–2004 in a Conservative congregation located in a city in the center of Israel. Members of the congregation were mostly born in the early 1950s in North America, and they came from a variety of religious backgrounds. Most of them migrated to Israel before the Yom Kippur War of 1973 or shortly after that when they were in their 20's. In the course of the fieldwork I conducted in-depth interviews with the most active members, and engaged as a participant-observer in study sessions and the Friday night service – the main regular activity of the community.

These observations enabled me to follow the reactions of the members toward women performing various ritual practices. I did so in order to find out whether and to what extent a new model of religious gender roles was being created in the ritual context. These observations allowed to examine not only verbal declarations on the possible integration of tradition and gender equality, but also how these declarations were being realized in the actions of members given that, as the famous American Jewish anthropologist Barbara Myerhoff noted: “In ritual, doing is believing.”²⁴ This insight helps to understand the rationale underlying the gradual process by which women increased their ritual praxis.

Throughout this process ambivalent reactions were elicited among members of the congregation.

²⁴ Myerhoff B. G. *A Death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama* / In *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. (ed.) John J. MacAloon // Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984. P. 157.

Theoretical Framework

The work of the famous French sociologist Pierre Bourdieu can be utilized as a theoretical framework for understanding the congregants' reactions. Moreover, Bourdieu's work enables us to examine how the congregants' childhood experiences in synagogues influence their current perceptions and approaches towards female ritual performance. For this examination, the most useful concept of Bourdieu is the *Habitus* of the actor. By this, he refers to the actor's disposition to feel, think, and behave in specific ways. Hence, the individual is reluctant to change the dispositions and practices acquired through socialization in early life²⁵. These distinctions assist in understanding the ambivalence displayed by the congregation members towards female ritual involvement. Members of the congregation came from varied Jewish religious backgrounds. Gender equality in conducting ritual practices was thus strongly opposed to the *Habitus* of those who were raised within Orthodoxy, and more moderately to that of those exposed to female ritual performance in their childhood in Conservative or Reform synagogues.

Interpretations of Tradition: Struggle and Ambivalence towards Female Ritual Performance

Since its establishment, the research congregation has undergone a process of growing ritual involvement by women. I shall survey this process through Carol, one of the congregation's founders and its main prayer leader (*hazanit*), regarding the practices that she, as a woman, had begun to perform. Besides, I will cite various statements of other members who reacted differently to female ritual performance.

First Stage: Counting Women for the Minyan: All the founders of the congregation agreed from the outset to mixed sitting of men and women. Carol, who was raised on Orthodox

²⁵ Ortner S. B. *New Jersey Dreaming: Capital, Culture, and the class of '58*. // Durham, NC: Duke University Press, 2003. P. 12.

Judaism, insisted that women should be counted in the minyan, explaining that it was vital for her as a person to be equal to the men in the synagogue in this respect. The decision to count women was accepted through a vote, in whose wake several members of the congregation, who had been opposed, chose to leave the congregation. Carol explained the reactions to the inclusion of women in the minyan as follows: "For most of us, who had not grown up with this, there was a particular moment of unease when we encountered it for the first time. ... Even when you explain these things rationally, nevertheless, when you encounter it for the first time, it is difficult.

There is a certain attitude that has been established over many generations that this is not a woman's proper place. I can understand those people for whom this is threatening." This quote demonstrates the emotional contradictions in the congregants' reactions, especially in the case of Carol, who supports counting of women to the minyan but still can understand the opposition for it from some of the other members due to her Orthodox upbringing.

Second Stage: Women's Aliyah to the Torah. This stage constituted a significant change from the ritual viewpoint and elicited more ambivalence among congregants. The question of whether a woman can be honored with an *aliyah* to the Torah is of symbolic importance in the struggle for gender equality. One who is called to the Torah is not allowed to refuse this honor. Refusal is considered an insult to the honor of the Torah and the honor of the community²⁶. The term «honor» or «dignity of the community» indicates the value given by Judaism to the public realm. The term likewise indicates that this is a situation in which the individual's status is publicly displayed. The granting of this privilege to women confirms the status of women as equals.

²⁶ Even-Yisrael [Steinsaltz] A. The Siddur and the Prayer. Vol. 1. Tel-Aviv: Miskal. 1994. P. 197–198 [Hebrew].

Thus, on the one hand, the very fact of a woman going up to the Torah indicates the general agreement within the congregation to deepen gender equality using the ritual act. On the other hand, her receiving an *aliyah* to the Torah without wrapping herself in a *tallit* or wearing a head covering signifies that the members wish to maintain differentiated gender identities, as they had previously been without blurring them.

An example of this tension is seen in the words of Bruce, who explained that, on the one hand, on the rational level, all the congregants agreed that there is no obstacle to a woman going up to the Torah. On the other hand, on the emotional level, there is the fear that a woman might be menstruating when she goes up to the Torah and that she would be within touching distance of the Torah scroll, which embodies from a physical and symbolic viewpoint the holiness of the tradition. This ambivalence could be observed in his reaction when I told him that the Sages of old could not have known when a woman was having her period, and therefore did not require her to go up to the Torah. He responded in an angry voice: "That is what the Orthodox argue, but it is not true! Words of Torah do not receive contamination. It does not matter if a woman is near the Torah or even touches it during her period." It was possible to see that he rationally accepted that there is no halakhic obstacle to a woman going up the Torah. However, he explained why, from an emotional viewpoint, it was difficult for him to see this, even though he supports *aliyot* for women.

According to him: "It is strange for me, from an aesthetic viewpoint, to see a woman going up to the Torah with a *tallit* and hearing a woman's voice chanting when she goes up to the Torah."

The approach of some women who go up to the Torah is entirely different, as they feel that going up to the Torah strengthens their social status. Thus, Emily noted that going up to the Torah causes her to feel proud: "[I feel that] I have won

... all the men and showed them that women could be just like them to go up to the Torah.”

Third Stage: Woman as a Prayer Leader. This stage began when Carol became almost the exclusive prayer leader of this congregation. The reaction of the members towards a female prayer leader was ambivalent: both sympathetic and antagonistic. Carol explained this by saying that, while the members of the congregation understood on a rational level that a woman could serve as a prayer leader, it was difficult for them to deal with it on an emotional level. To quote her: “First, there comes an understanding of the difference in one’s head, but it takes time until this understanding reaches the *pupik* (guts).” This ambivalence was also reflected in the statement by Asher: “It is very nice that Carol sings, but I would like to see a man on the *bimah*, who will lead the prayers as they should be led.”

Fourth Stage: Recital of Mourner’s Kaddish by a Woman. Anne’s comment reflected the ambivalence felt by those who were raised within Orthodoxy: «To some of the men in the congregation who grew up in Orthodoxy, there is a gut feeling that it is not all right to listen to a woman saying Mourner’s Kaddish. It jars them; they are not used to it; they were taught that it is not OK.»

Fifth Stage: The Addition of the Names of the Matriarchs to a specific section of the prayer on Friday night. This addition marked the final stage in the gradual process of increasing the involvement of women in prayer. The addition of the Matriarchs’ names expressed the ability of congregants to integrate their childhood customs with the ideology of gender equality. In this context Nancy observed that: “The addition of the names of the matriarchs gives me a feeling that strengthens me as a woman, one of equality of status within the congregation ... it reflects that the old matriarchs enjoy a status that is no lower than that of the men.”

Throughout the process of increasing female involvement in the ritual, members of the congregation dealt more easily with changes in their practice than they did with the idea of changing a sanctified text, such as adding the names of the matriarchs to the liturgy. According to Myerhoff, ritual confronts paradoxes by impressing the participants with a feeling that what is occurring is appropriately taking place. The demand addressed by ritual for active participation creates an agreement with its messages among its participants²⁷. Therefore, as over the years the number of women who carry out practices like the men has steadily grown, for those men who saw this, and for those women whom themselves took an active part in the prayer service, it was easier to deal with the addition of the matriarch's names to the prayer service.

Conclusion

This chapter have demonstrated how men and women from different religious backgrounds attempted to integrate two different seemingly-contradictory traditions: the ideology of gender equality and "the eternal Jewish tradition."

The gradual expansion of female ritual participation was accompanied throughout by ambivalence among the congregants, who reported the sharp conflict they felt between their rational understanding – "their head," in their words– that women ought to be allowed to perform various ritual practices, and their "gut feeling," as they put it, that this was somehow jarring.

The "gut" operates here as a dissuasive factor, in the context of the female voice and body being displayed in public religious content. This ambivalence was strengthened because in Israel Orthodoxy embodies, at least according to a broad public consensus, the authentic expression of the Jewish religion.

²⁷ Myerhoff B. G. *A Death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama / Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance.* (ed.). John J. MacAloon // Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984. P. 151.

Thus, in every attempt made by members of the congregation to expand the involvement of women in ritual activities, they took into consideration the possible reaction of the broad public. Examining the exegetical confrontation with female ritual behavior led to the conclusion that in the case of members of Conservative congregations any attempt to integrate between “the eternal Jewish tradition” and the ideology of gender equality will inevitably be accompanied by ambivalence.

Bibliography:

1. *Berger R. E.S.* Pious Women: A Study of the Women’s Roles in a Hasidic and Pious Community: Meah She’arim. Doctoral Dissertation. New Brunswick, N.J.: State University of New Jersey, 1979.
2. *Cohen A.* The weakness of the movement for Progressive Judaism in Israel: Socio-Cultural Analysis / Reform Judaism: Thought, Culture, and Society. (ed.). A. Rosenak, 2014. P. 423–438 [Hebrew].
3. Conservative Judaism, the movement’s web site. Available at: <https://www.masorti.org.il/page.php?pid=161> (accessed: 07.06.2020).
4. *Elazar D., Monson R. G.* Women in the Synagogue Today // *Midstream*. 1981. Vol. 27 (April). P. 25–30.
5. Even-Yisrael [Steinsaltz] A. The Siddur, and the Prayer. Vol. 1. Tel-Aviv: Miskal. 1994. [Hebrew].
6. *Feferman D.* Rising Streams: Reform and Conservative Judaism in Israel. Jerusalem: The Jewish People Policy Institute, 2018.
7. *Ferziger A. S.* Religion for the Secular: The New Israeli Rabbinate // *Journal of Modern Jewish Studies*, 2008. Vol. 7 (1). P. 78–79.
8. *Gillman N.* Conservative Judaism: The New Century. New Jersey: Behrman, 1993.
9. *Grossman S., R. Haut.* “Preface”. / *Daughters of the King: Women and the Synagogue*. (eds.). S. Grossman, R. Haut // Philadelphia: The Jewish Publication Society. 1992. P. xxi-xxvii.

10. *Hauptman J.* Women and the Conservative Synagogue. / *Daughters of the King: Women and the Synagogue.* (eds.). S. Grossman, R. Haut // Philadelphia: The Jewish Publication Society. 1992. P. 159–181.

11. *Libel E. B.* Interpretations of “Tradition”: Constructing a “Masorti”/ Conservative Community in Israel. MA Thesis. // Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev, 2005.

12. *Libel-Hass E. B.* The Development of Liberal (Reform/ Mitkademet and Conservative/Masorti) Judaism in Tel-Aviv: Organizational Patterns and Identities in the Congregations Beit Daniel and Tiferet Shalom (1991–2015). Doctoral Dissertation. Ramat Gan: Bar Ilan University, 2016.

13. *Myerhoff B. G.* A Death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama / Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance. (ed.). John J. MacAloon // Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues. 1984. P. 149–178.

14. *Ortner S. B.* New Jersey Dreaming: Capital, Culture, and the class of ‘58. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

15. *Prell R. F.* The Reinvention of Reflexivity in Jewish Prayer: The Self and Community in Modernity // *Semiotica* 1980, Vol. 30 (1/2). P. 73–96.

16. *Priesand S.* Judaism, and the New Woman. New York: Behrman Books, 1975.

17. *Rosaldo M. Z.* Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview. / *Woman, Culture & Society* (eds.). M. Z. Rosaldo, L. Lamphere. // Stanford: Stanford University Press, 1974. P. 17–42.

18. *Sarna J. D.* The Debate Over Mixed Sitting in the American Synagogue. / *The American Synagogue.* (ed.) J. Wertheimer. // Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 363–394.

19. *Tabory E.* The Identity Dilemma of Non-Orthodox Movements: Reform and Conservative Judaism in Israel. / *Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel.* (eds.) B. Beit-Hallahmi, Z. Sobel. // Albany: State University of New York Press, 1991. P. 135–152.

20. *Tabory E.* The Influence of Liberal Judaism on Israeli Religious Life // *Israel Studies*. 2000. Vol. 5. № 1. P. 183–203.

21. *Tabory E.* The Reform Movement in Israel: Achievements and Chances. Ramat Gan: Bar Ilan University, 2000. P. 60–86 [Hebrew].

22. *Yisrael-Shamsian Y.* The Israeli Religious Market and Penetration of the Conservative and Reform Movements, M.A. thesis. Tel-Aviv: Tel-Aviv University, 2004.

Глава 10

Л. Р. Хлебникова / Luiza R. Khlebnikova
ИСАА МГУ имени М. В. Ломоносова

ОРТОДОКСАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ФЕМИНИЗМ В ИЗРАИЛЕ¹

В последние годы в мире усилились научные дискуссии о статусе и положении женщин в современных обществах. Это связано прежде всего с глобальным запросом на достижение гендерного равенства. Немаловажную роль в продвижении дискурса играют феминистские организации и объединения, которые привлекают внимание мировой общественности к вопросам гендерного неравенства и проблеме насилия против женщин сегодня. Особый интерес в этом вопросе представляет государство Израиль, в котором находят место как эгалитарные, так и патриархальные установки.

В еврейском государстве, где к 2020 г. уже проживало 9 миллионов человек, чуть более 50% населения – женщины. Во многих аспектах, связанных с достижением гендерного равенства, Израиль долгое время опережал многие развитые страны, в том числе и Соединенные Штаты Америки,

¹ Выражаю огромную благодарность Яэль Рокман из организации Колех, Шэйне Уайз из Центра израильских исследований Шустермана Университета Брандейс, Ури Гершовичу с кафедры иудаики Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова за поддержку, советы и помощь в написании данной главы.

например, в вопросе достижения равенства зарплат или участия женщин в политической жизни страны, о чем уже говорилось в данной книге. При этом такие важные посты, как министр обороны или финансов, женщины в Израиле никогда не занимали, а их роль в решении вопросов, связанных с безопасностью страны, остается крайне низкой (при том, что женщины служат в армии и могут строить военную карьеру). В Кнессете действует специальная Комиссия по статусу женщины и гендерному равенству, однако на данном этапе ее деятельность представляется малоэффективной.

В науке и образовании с представительством женщин и продвижением равенства в Израиле дела обстоят чуть лучше. Во всех ведущих университетах страны работают кафедры по изучению гендерных вопросов (например, в Тель-Авивском университете, Еврейском университете, Университете Бар-Илана, Университете Хайфы и др.).

При этом в последние годы появились данные, что Израиль стал терять свой статус передовой страны в вопросах прав женщин. Согласно рейтингу гендерного равенства Всемирного экономического форума, в 2019 г. Израиль опустился на 64-е место (в 2006 г. он занимал 35-е место, в 2018 г. – уже 46-е), оставаясь при этом единственной страной региона, входящей в первую сотню².

Одно из объяснений ухудшения позиций в вопросе достижения гендерного равенства можно найти в усилении правых и, самое главное, ультраортодоксальных партий в политике. Как замечает одна из создательниц «Израильской женской сети» и бывшая глава неправительственной организации Фонд нового Израиля Наоми Хазан, усиление этих сил на политической сцене Израиля «не только подавило прогресс в области гендерного и социального

² Global Gender Gap Report 2020 // World Economic Forum, 2020. Available at: http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2020.pdf (accessed: 29.06.2020).

равенства, но и санкционировало новые формы сексизма – его близких родственников в лице ультранационализма, экстремизма, фундаментализма и, к сожалению, расизма»³.

Особое место в дискурсе про права женщин в Израиле занимают вопросы, связанные с ортодоксальными еврейскими женщинами, их статусом, правами и вызовами, с которыми они сталкиваются ежедневно. В последние годы все больше в израильском обществе говорят о необходимости не просто усиления представительства и видимости религиозных еврейских женщин как в политике, так и в общественной жизни, но и их непосредственном участии. В ежегодном отчете Израильского института демократии по жизни ультраортодоксальной общины (харедим) в Израиле указано, что занятость женщин выросла с 71% в 2015 г. до 76% в 2018 г., а также произошло увеличение числа женщин из харедим в высших учебных заведениях (в 2018/2019 гг. 70% всех учащихся-харедим – женщины)⁴.

На политической сцене Израиля представительство ортодоксальных еврейских женщин весьма слабое, но сам факт участия некоторых из них в политическом процессе (например, Омер Янкелевич с 2020 г. – министр по делам диаспоры), а также создания отдельных политических партий (например, Убизхутан) говорит о медленных, но верных политических изменениях в стране. Однако в вопросах, связанных с браком, разводом и личным, а также религиозным статусом, подвижки идут с большим трудом. Существующий парадокс в израильском обществе в отношении прав женщин описала глава Центра женского правосудия

³ Chazan N. Gender, Power and Politics in Israel // Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture Vol. 17. № 3. 2011. Available at: <https://pij.org/articles/1368> (accessed: 29.06.2020).

⁴ Malach G., Cahaner L. 2019 Statistical Report on Ultra-Orthodox Society in Israel: Highlights // The Israel Democracy Institute. December 24, 2019. Available at: <https://en.idi.org.il/articles/29348> (accessed: 29.06.2020).

С. Уайз: «Женщина может быть пилотом истребителя, но не может получить гет⁵»⁶.

Основное место в продвижении прав ортодоксальных еврейских женщин на сегодняшний день играют две феминистские организации, такие как Колех и Центр женского правосудия. Они обе входят в Международную коалицию по правам агунот⁷.

Данная глава посвящена ключевым проблемам, с которыми сталкиваются израильские ортодоксальные еврейские женщины сегодня, а также основным направлениям деятельности ведущих организаций. Несмотря на то, что в Израиле и США данная тема привлекает большое число ученых, в российской науке, к сожалению, она еще не получила должного освещения – за редкими, но важными исключениями. Например, статьями и работами Г. С. Зелениной из РГГУ, С. В. Анистратенко и И. Г. Овчинниковой⁸.

Первая часть главы будет посвящена основным проблемам, с которыми сталкиваются ортодоксальные еврейские женщины (получение гета, появление агунот), а вторая – борьбе за усиление религиозного представительства и лидерства (фокус в ней будет смещен на деятельность ключевых

⁵ Гет – разводное письмо в иудаизме.

⁶ Cohen D. N. Assessing Problems of Women's Status in Israel // Forward. November 30, 2012. Available at: <https://forward.com/sisterhood/167010/assessing-problems-of-women-s-status-in-israel/> (accessed: 29.06.2020).

⁷ Агуна – в иудаизме статус жены без мужа (например, когда муж пропал без вести) или «привязанной жены», при котором женщина не может получить развод или находится в его процессе (подробнее о проблемах данного статуса см. далее).

⁸ Зеленина Г. С. «Благословен (не) создавший меня женщиной»? Феминистский поворот в иудаизме и иудаике; Анистратенко С. В. Ортодоксальный иудаизм: женщина и трансформация ее ролей в религиозном институте // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 2. С. 37–76; Анистратенко С. В. Трансформация гендерных норм и практик в современном иудаизме: дис... канд. философ. наук. Рукопись. СПб, 2008; Овчинникова И. Г. Особенности феминизма в Израиле: политика, культура, язык. URL: <http://www.rfp.psu.ru/archive/5.2010/ovchinnikova.pdf> (дата обращения: 30.06.2020).

ортодоксальных еврейских организаций, которые активно борются за права женщин в Израиле).

Вопрос о взаимоотношении еврейской ортодоксии и феминизма до сих пор вызывает острую полемику в научном сообществе. С одной стороны, считается, что эти два понятия противоречат друг другу и находятся в конфликте. Некоторые еврейские феминистки критикуют ортодоксальный иудаизм за патриархальность и мизогинность. Например, профессор Еврейского союза – Еврейского института религии в США Уэнди Зирлер, феминистка, воспитанная в ортодоксальном иудаизме, описала данное противоречие таким образом: «Если Галаха⁹ – это способ взаимодействовать с Богом в мире, он не может быть совместим с существующим положением вещей, которое отрицает личность и права половины еврейской общины. Для меня это данность. Где-то по пути Галаха сбилась с пути»¹⁰. В свою очередь, современные ортодоксальные еврейские авторитетные мыслители отвергают идеи феминизма, а *феминизация* иудаизма воспринимается ими как его ослабление, а также целенаправленное разрушение еврейских семей и устоев. Эта проблема не является исключительно вопросом сложных отношений иудаизма и феминизма, ее можно рассматривать более широко – как взаимоотношения авраамических религий и прав женщин (например, похожие дискуссии ведутся вокруг ислама и феминизма).

Нельзя не отметить и то, что со стороны части ортодоксальных еврейских женщин есть предубеждения к феминизму – порой из-за несогласия с какими-то постулатами

⁹ Галаха – это традиционный еврейский закон (или иудейское право).

¹⁰ Hartman D. Human Dignity // Thinking about Women. Feminism and Jewish Tradition P. 10. Available at: https://hartman.org.il/Fck_Uploads/file/havruta5LR.5–28.pdf (accessed: 29.06.2020).

определенных направлений этого движения, а иногда и вовсе из-за непонимания целей современных феминисток. Среди активисток можно встретить отказ от употребления термина «феминизм» при согласии с основной его целью – борьбой за права женщин. В таком ракурсе вопрос часто обсуждается как проблема борьбы против унижения человеческого достоинства. Стоит согласиться с израильской исследовательницей Т. Сион Уалдокс, что сопротивление религиозному патриархату ортодоксальных еврейских феминисток не всегда вписывается в рамки дихотомии «свободная воля» или «религиозное подчинение»¹¹. Некоторая часть ортодоксальных еврейских феминисток противостоит как религиозным нормам, так и светскому феминизму, настаивая на своем особом месте в дискурсе. Существует также и тшува (возвращение в иудаизм), когда современные молодые женщины-феминистки с секулярным или умеренно-религиозным бэкграундом отворачиваются от феминистского движения и приходят в ультраортодоксальный иудаизм. Об этом явлении писала в своем исследовании сотрудница Центра библеистики и иудаики РГГУ Г. С. Зеленина, указывая, что такие женщины могут быть представлены «альтернативными феминистками, своего рода еврейскими постфеминистками»¹².

С другой стороны, как еврейская ортодоксия, так и сам феминизм многозначны и многогранны, и это упрощает их взаимодействие до полного слияния в новые формы. Стоит отметить, что в ветхозаветных книгах и Талмуде можно найти самые разные представления о женщинах и толкованиях их статуса и роли, как сообщил автору этих строк профессор

¹¹ Zion-Waldoks T. Politics of Devoted Resistance: agency, feminism, and religion among orthodox agunah activists in Israel // *Gender & Society*. Vol 29. № 1. February 2015. P. 93.

¹² Зеленина Г. С. «Благословен (не) создавший меня женщиной»? Феминистский поворот в иудаизме и иудаике // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2018. № 2. С. 70.

кафедры иудаики ИСАА МГУ Ури Гершович¹³. Известная исследовательница Талмуда Джудит Хауптман в своих работах предложила новый подход к раввинистическим текстам: она отходит от традиционной феминистской критики этих текстов, однако в то же время не защищает их авторов. Один из ее выводов был таков: раввины сознательно смягчали библейские законы для улучшения условий жизни женщин, и в этом проявлялся их антимизогинизм¹⁴. Многие ведущие еврейские теологи-феминистки (Тамар Росс, Ханна Сафрай и др.) сходятся в том, что галаха – необходимый компонент иудаизма, и следует не отвергать ее всецело, а пересматривать и создавать заново. Блю Гринберг, американская активистка в вопросе продвижения ортодоксального еврейского феминизма, указывает на то, что феминизм и ортодоксия могут многому научиться друг у друга, тем более что они прошли через свои стадии инклюзивности¹⁵. Реформистский и консервативный иудаизм позволяет женщинам становиться раввинами, в ортодоксальном модернизме также происходят медленные изменения в последние десятилетия, а ультраортодоксальный остается самым закрытым в этом отношении. Тем не менее, как писал американо-израильский автор Адам Ферziger, конфронтация не всегда означает, что изменений не будет – наоборот, это приводит к тому, что на протяжении долгого времени «защитники веры создавали творческие и оригинальные формулировки своих религиозных принципов»¹⁶.

Полемика в отношении взаимодействия еврейской ортодоксии и феминизма продолжается, но нельзя не отметить,

¹³ Интервью с У. Гершовичем было проведено 29 июня 2020 г. по телефону.

¹⁴ Hauptman J. Rereading the Rabbis: A Woman's Voice (Radical Traditions S) // Westview Press, 1998.

¹⁵ Greenberg B. The feminist revolution // Jewish Women's Archive Available at: <https://jwa.org/feminism/greenberg-blu> (accessed: 29.05.2020).

¹⁶ Ferziger A. S. Feminism and Heresy: The Construction of a Jewish Metanarrative // Journal of the American Academy of Religion. September 2009. Vol. 77. № 3. P 529.

что все сильнее слышны голоса тех, кто выступает за симбиоз еврейской ортодоксальной традиции и феминистского движения, подчеркивая их одинаковую значимость для еврейской жизни.

Проблема гета, агунов в Израиле сегодня

В исследовании проблемы гендерного неравенства в ортодоксальной еврейской части израильского общества стоит обозначить, что ортодоксальные (часто их еще называют датиим, т.е. религиозные) и ультраортодоксальные (харедим) евреи в Израиле не являются едиными, однородными группами – они различаются как по происхождению (ашкеназские, сефардские, мизрахские и др.), так и по направлениям в иудаизме (хасидизм, миснагим и др.). Можно еще их разделить по взглядам на сионизм, т.к. не все харедим являются приверженцами этой идеологии. Среди американских экспертов довольно распространено деление ортодоксальных израильских евреев на религиозных сионистов и харедим. Тем самым они подчеркивают их идеологические и религиозные различия. Данная работа сфокусирована в большей степени на ашкеназских ортодоксальных евреях (датиим) и харедим-сионистах. При этом важно отметить, что более глубокое изучение вопросов, связанных с правами религиозных женщин в Израиле, требует более широкого объекта исследования, включения в него и других групп – например, восточных евреев (мизрахим).

В Израиле при отсутствии системы гражданских браков государство через законы наделяет властью и контролем над определенными аспектами личной жизни граждан религиозные учреждения. Как отметили в своей работе Нэйтан Сакс и Брайан Ривз из Института Брукингс, «эти ограничения на личные свободы не делаются во имя консерватизма; они сделаны или, по крайней мере, созданы во имя

уважения мультикультурного сообщества»¹⁷. И эта традиция контроля над вопросами личного статуса была взята из Османской империи, а дальше заимствована Великобританией во время Подмандатной Палестины и уже нашла отражение в Израиле. Например, межконфессиональные брачные союзы между евреями и друзьями невозможны. По данным исследовательского центра Пью за 2016 г., только 1% опрошенных ими израильских мусульман, друзов и христиан и 2% евреев заявили, что их супруга/супруг – не их вероисповедания¹⁸. Системы гражданских браков, как было сказано выше, в стране нет, однако этот вопрос постоянно поднимается в обществе. Не случайно в еврейском государстве распространены гражданские союзы, заключенные за рубежом, например, на Кипре, которые имеют практически одинаковые права с традиционно в этом смысле заключенным браком.

Вопросы личного статуса, развода и брака еврейских семей контролируются Главным раввином Израиля, состоящим из ультраортодоксальных раввинов, которые трактуют еврейский закон специфически. Монополия ультраортодоксальных раввинов оспаривается неортодоксальными еврейскими группами как в Израиле, так и в США. В последние десятилетия израильские ортодоксальные еврейские женские организации также стали бросать вызов Главному раввину и его контролю над жизнями всех евреев Израиля. Развод в еврейских семьях осуществляется через религиозные суды, где на заключительном этапе мужчина лично или через третьих лиц должен дать женщине гет, т.е. разводное

¹⁷ Sachs N., Reeves B. Tribes, identity, and individual freedom in Israel. Brookings Institution, 2017. Available at: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2017/03/cмep_20170331_tribes-of-israel.pdf (accessed: 29.06.2020).

¹⁸ Murphy C. Religious groups in Israel keep to themselves when it comes to marriages and friendships // Pew Research Center. April 4, 2016. Available at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/04/04/religious-groups-in-israel-keep-to-themselves-when-it-comes-to-marriages-and-friendships-2/> (accessed: 29.06.2020).

письмо. Только муж может написать гет, при этом традиционно процесс предоставления документа происходит при трех раввинах, один из которых – Месадар ха-гет (предоставитель гета). С галахической точки зрения, если женщина не получает гет, то она становится агуной – «соломенной или прикованной женой». Как пишет российский историк Л. В. Дерябкина, основная проблема в том, что пока идет бракоразводный процесс и у еврейской женщины нет гета, она автоматически может считаться агуной¹⁹. И это может использовать мужчина для вымогательств, шантажа и эмоционального или любого другого насилия. Как сообщает глава Центра по улучшению положения женщин имени Рут и Эмануэля Ракман Университета Бар-Илана Рут Халперин-Каддари, каждая третья разводящаяся женщина в Израиле находится под такой угрозой²⁰. Более того, женщина может именоваться агуной, если муж сбежал, пропал без вести и неизвестно, жив он или нет, или он находится в недееспособном состоянии. Это перечеркивает ее шансы выйти замуж еще раз, а также не дает ей права на определенные льготы для матерей-одиночек. Дети агуны, рожденные вне брака, считаются мамзерами (т.н. незаконнорожденными по Галахе) и не смогут оформить свой брак в будущем (притом что новый союз (включая рожденных в нем детей) мужчины, не предоставившего гет предыдущей жене, не столкнется с такими последствиями).

Стоит отметить, что от процесса получения гета полностью отошли в реформистском иудаизме, но в других направлениях иудаизма он еще присутствует в том или ином виде. Среди евреев консервативного иудаизма галахиче-

¹⁹ Дерябкина Л. В. Агунот «Соломенные жены» современного израильского общества // XI Конгресс антропологов и этнологов России. Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г. С. 472.

²⁰ Sharon J. Rabbinical court statistics on ‘agunot’ being disputed. February 14, 2017 // The Jerusalem Post. <https://www.jpost.com/israel-news/rabbinical-court-statistics-on-agunot-being-disputed-481557> (accessed: 29.06.2020).

ские брачные контракты (ктуба) содержат дополнительную информацию об упрощении легализации развода с целью снижения возможности женщины стать агуной. Однако такая практика пока не получила массовой поддержки среди ортодоксальных групп в США и Израиле.

Еще одним вариантом является подписание брачного соглашения (prenup agreement), которое закрепляет финансовую поддержку жене со стороны мужа до того, как он даст ей гет. Раввинатские суды рассматривают дела с агуной, однако по преимуществу они нацелены на сохранение семей. Например, если муж избивал жену, то это не всегда является поводом к разводу. Супруги должны представить серьезные и доказуемые причины (или обстоятельства) для развода. Если мужчина согласен на развод или сам его инициирует, но жена этому противится, то супругов нельзя развести по Галахе. Существуют механизмы влияния на мужей через наложение санкций или даже лишение свободы. Как заметил раввин Дэвид Хартман, даже использование таких мер наказания мужчины, отказывающегося дать развод, как отправка его в тюрьму, продолжает «поддерживать идею господства мужчины»²¹.

Кроме проблем с получением гета и наличия агуной, израильские ортодоксальные еврейские женщины сталкиваются с ограничениями и даже противодействием усилению своей роли в религиозных институтах. За многие десятилетия в системе религиозного еврейского образования произошли коренные изменения. В Израиле, а также в остальном мире, где есть еврейские общины, распространена система религиозных еврейских учреждений «Бейт Яков», в которых учатся еврейские школьницы. Данная революция в еврейском образовании, когда еврейские девочки стали получать

²¹ Hartman D. Human Dignity // Thinking about Women. Feminism and Jewish Tradition. P. 6. Available at: https://hartman.org.il/Fck_Uploads/file/havruta5LR.5-28.pdf (accessed: 29.06.2020).

религиозное и нерелигиозное образование, произошла в 1917 г. благодаря Сарре Шенирер из Польши. До этого им разрешалось посещать нееврейские школы или заниматься частно, что могло привести к их отходу от иудаизма. В Подмандатной Палестине первая школа «Бейт Яаков» была открыта в 1936 г. Кроме нее появились и школы для обучения только девочек (например, в Бухарском районе Иерусалима ключевой фигурой в женском еврейском образовании была Хана Шпицер, основавшая такую школу, в которой кроме уроков, готовивших девочек к будущей жизни, изучали еще и Талмуд) и совместного обучения девочек и мальчиков (например, «Ма'алэ»)²². Первая революционная по своему характеру школа для израильских еврейских девочек Пелех в Иерусалиме, в программу которой было включено глубокое изучение Талмуда, была основана еще в 1963 г., но преобразована в 1975 г., когда ее главой стала известная израильская активистка в сфере женского еврейского обучения Элис Шалви.

В целом именно в 1960–1970-х гг., когда в западных странах, прежде всего в США, была вторая волна феминизма, в Израиле произошли важные изменения в вопросе женского религиозного образования. В 1976 г. женский бейт мидраш (дом учения) «Михлелет Брурия» был основан в Иерусалиме раввином Хаимом Бровендером (сейчас учреждение носит название «Мидрешет Линденбаум»), а уже в 1983 г. его соратник раввин Шломо Раскин основал «Ор Тора Стоун» – целую сеть институтов, школ и колледжей, семинарий, в которых женщины могли пройти обучение. В частности, они могут получить удостоверение на право предоставлять юридические консультации, а также могут стать адвокатами в раввинатских судах. С 2018 г. Главный раввинат стал назначать

²² Weissman D. An Historical Case Study in Jewish Women's Education: Chana Shpitzer and Ma'aleh // Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues. № 29. Women's Torah Study (Fall 2015). P. 21–38.

женщин юридическими консультантами, и в разрешении дел с агунот этот шаг имеет важное значение²³.

В традиционных ортодоксальных еврейских семьях принято считать, что женщина вносит огромный вклад в изучение мужчиной Торы через взятие на себя ответственности за дом и финансовое благополучие семьи. С точки зрения талмудической литературы, как указывает профессор Гершович, «мужчина и женщина вместе отвечают за земное и духовное начало», но мужчина, занимающийся Торой, «может забыть о той символике, которая была заложена изначально»²⁴. Как писал раввин Дэниэль Спербер, стоит признать, что женщины, изучающие Тору, заслуживают полного уважения со стороны мужчин. Он ссылается на подтверждения из трудов авторитетных раввинов, например, раввина Йехуда Аяш из Алжира, и заключает, что «мы должны уважать тягу к обучению вне зависимости от гендера»²⁵. Раввин Спербер заключил в своей работе, что участие женщин в изучении Торы лишь усилит святость места молитвы.

Однако данная точка зрения разделяется не всеми ортодоксальными раввинами. Например, раввин Шломо Авинер известен своими высказываниями, что по еврейским законам женщина не должна голосовать, участвовать в выборах и работать в Кнессете (позже после критики со стороны израильских политиков он скорректировал свои утверждения), тем более, по его мнению, они не могут изучать Гемару (свод дискуссий и анализов Мишны) и быть раввинами. Раввин Авинер выпустил «10 заповедей» для еврейских девочек в во-

²³ Sharon J. Rabbinical court judges to get female legal advisers. May 9, 2018 // The Jerusalem Post. Available at: <https://www.jpost.com/israel-news/politics-and-diplomacy/rabbinical-court-judges-to-get-female-legal-advisers-554866> (accessed: 29.06.2020).

²⁴ Гершович У. Роль женщины и семейные отношения в иудаизме // Еврейский музей и центр толерантности. 11 Декабря, 2019. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ovv1boJoKq4> с. 1:33:55 (дата обращения: 29.06.2020).

²⁵ Sperber D. Congregational Dignity and Human Dignity: Women and Public Torah Reading / Trachtman H. (ed.) Women and Men in Communal Prayer: Halakhic Perspectives // New York: JOFA, 2010. P. 119.

просе их дресс-кода²⁶. Как подчеркнул профессор Гершович в своей лекции по роли женщины и семейным отношениям в иудаизме, раввин Авицер «здесь не отличается от средневековых авторов»²⁷. При этом стоит отметить, что некоторые религиозные женщины поддерживают часть этих взглядов, например, на сохранение дресс-кода. Как пишет одна из глав Института Хадасса-Брандейс Сильвия Барак Фишман, они воспринимают эти правила в позитивном ключе по ряду причин: например, это знак принадлежности к общине, а также символ другого статуса, в частности, замужней женщины, а некоторые женщины из харедим ратуют за еще большую закрытость в одежде²⁸.

Раввинистические споры о роли и статусе религиозной женщины в Израиле продолжают, и немаловажную роль в этих дебатах играют рукоположенные женщины-раввины из современной ортодоксии. В 2009 г. Сара Гурвиц была рукоположена раввином движения Открытой ортодоксии Ави Вайсом в Нью-Йорке и объявлена первой женщиной-раббой (феминитив от раввина²⁹). Это вызвало нарекания со стороны других ортодоксальных и ультраортодоксальных раввинов. В 2015 г. Совет раввинов Америки выпустил заявление, что он «не может посвящать женщин в ортодоксальный раввинат, независимо от используемого названия; или нанять или

²⁶ Sharon J. Rabbi Aviner dictates dress code for 11-year old girls. October 15, 2019 // The Jerusalem Post. <https://www.jpost.com/israel-news/rabbi-aviner-dictates-dress-code-for-11-year-old-girls-604229> (accessed: 29.06.2020).

²⁷ Гершович У. Роль женщины и семейные отношения в иудаизме // Еврейский музей и центр толерантности. 11 Декабря, 2019. URL <https://www.youtube.com/watch?v=ovvIboJoKq4> с. 1:30:39 (дата обращения: 29.06.2020).

²⁸ Fishman S. B. Introduction: Paradoxes of s Social Revolution // Love, Marriage, and Jewish Families: Paradoxes of a Social Revolution. P. 22.

²⁹ Первый прорыв в ортодоксальном еврейском мире произошел в 2006 г. в США. Дина Найман была рукоположена рош кейлой, или главой общины, и таким образом стала исполнять многие функции раввина, однако все же с некоторыми ограничениями. См. Luo M. An Orthodox Jewish Woman, and Soon, a Spiritual Leader. August 21, 2006 // The New York Times. Available at: <https://www.nytimes.com/2006/08/21/nyregion/21rabbi.html> (accessed: 29.06.2020).

ратифицировать прием женщины на раввинскую должность в ортодоксальном учреждении»³⁰. Тем не менее ортодоксальные женщины стали сдавать экзамены на смиху в США (документ, что она является раввином). До сих пор не существует единого понимания, какой статус давать рукоположенной женщине-раввину: рабба, раббанит (данный термин все же используется по отношению к жене раввина), махарат (акроним для обозначения лидера-женщины еврейского закона, духовности и Торы), йоэцет галаха (советница по Галахе) и др.

В Израиле же женщина не может получить смиху от Главного раввината. При этом с 2020 г. женщины могут сдавать эквивалентные экзамены на раббанут, но в итоге будут осуществлять лишь консультации по еврейскому праву. Согласно заявлениям юридического советника правительства Авихая Мандельбита, это будет параллельная система, за которую будет отвечать Министерство образования Израиля. Нельзя не отметить, что получение статуса раввина – это вопрос не только религиозный. В Израиле муниципальные раввины являются также государственными служащими, что отражается не только на их статусе в обществе, но и на зарплате и определенных льготах, как напомнила в интервью автору данной главы Шэйна Уайз³¹. Все еще существуют ограничения в изучении Танаха и раввинистической литературы в ультраортодоксальных общинах, что приводит к тому, что, как пишет Това Коэн из Университета Бар-Илана, «их исключение из изучения этих источников не позволяет женщинам занимать должности на вершине интеллектуально-религиозной пирамиды харедим»³².

³⁰ Rabbinical Council of America officially bans ordination and hiring of women rabbis // The Jewish telegraphic Agency. November 1, 2015. Available at: <https://www.jta.org/2015/11/01/united-states/rabbinical-council-of-america-officially-bans-ordination-and-hiring-of-women-rabbis> (accessed: 29.06.2020).

³¹ Интервью с Ш. Уайз было проведено 30 июня 2020 г. на платформе Zoom.

³² Cohen T. Leaders in Israel's Religion Communities // Jewish Women's Archive <https://jwa.org/encyclopedia/article/leaders-in-israels-religious-communities> (accessed: 05.05.2020).

В современной ортодоксии женщины уже могут глубоко изучать Талмуд через даф йоми (ежедневный режим изучения устной Торы на протяжении 7,5 лет) и даже онлайн³³. Во многом другом женщины продолжают быть исключены из чтения определенных молитв, как, например, Кедуша³⁴, а также не могут участвовать в миньяне³⁵. Для устранения этих ограничений стали появляться новые ортодоксальные синагоги. Например, в 2002 г. открыла свои двери «Шира ха-даша» в Иерусалиме. В ней женщины читают молитвы, проповеди, а также миньян проводится с женщинами и мужчинами, что является маленьким, но революционным по своей сути шагом. В Иерусалиме в одном районе можно встретить рукоположенных женщин-раввинов, тогда как в другом это будет категорически запрещено.

В XXI в. ортодоксальные еврейские женщины Израиля продолжают сталкиваться с рядом вызовов как в семейной и трудовой сферах, так и в религиозных учреждениях и, наконец, в политике. В современной ортодоксии перемены происходят быстрее, чем среди харедим, но медленнее, чем среди реформистов и консервативных евреев. Как описала ситуацию исполнительный директор Колех Яаэль Рокман, которая сама принадлежит к современным ортодоксам: «Современная ортодоксия на 20 лет позади общих трендов в стране, связанных с борьбой за гендерное равенство, в свою очередь, харедим еще на 20 лет позади, чем мы»³⁶. Самые быстрые изменения в Израиле происходят на социальном уровне, потом на политическом и, в самую последнюю оче-

³³ Kershner I. A Revolution in Jewish Learning, With Women Driving Change // The New York Times. January 4, 2020. Available at: <https://www.nytimes.com/2020/01/04/world/middleeast/women-talmud-study.html> (accessed: 29.06.2020).

³⁴ Кедуша – молитва в иудаизме, прославляющая святость Бога, традиционно читающаяся в миньяне.

³⁵ Миньян – это группа из не менее десяти взрослых мужчин-евреев для совершения религиозных ритуалов.

³⁶ Интервью с Я. Рокман было проведено 2 июля 2020 г. на платформе Zoom.

редь, среди религиозного истеблишмента. Тем не менее процесс уже запущен.

И здесь стоит заметить, что для разных групп религиозных еврейских женщин вызовы могут различаться в зависимости от их этнического бэкграунда, степени религиозности и социально-экономического статуса. Например, женщин из харедим в меньшей степени, чем религиозных сионисток, волнуют вопросы службы в армии. В свою очередь вопросы с образованием и работой, наоборот, больше интересуют харедим, т.к. уровень бедности у них выше, чем у других еврейских групп страны.

Ортодоксальные еврейские феминистские организации в Израиле: достижения и вызовы

Особую роль в «тихой революции»³⁷, как ее назвала Наоми Хазан, играет активизм ортодоксальных еврейских феминисток, включающий в себя разные виды деятельности, так же как и разные методы достижения своих целей. Сферы, в которых действуют ортодоксальные еврейские феминистские организации, постепенно расширяются – от обучения Торе к большей роли женщин в синагогах до борьбы за политические и религиозные права.

В Израиле существует ряд значимых и важных организаций, которые активно взаимодействуют друг с другом. В 1992 г. была создана Международная коалиция по правам агуны, в которую входят крупнейшие структуры, и здесь стоит выделить деятельность Мавой сатум («Тупик» с ивр.) и Яд Лиша («Помощь жене» с ивр.), предоставляющие юридическую и психологическую помощь агунот. Данная коалиция была создана при непосредственном участии Элис Шалви, главы феминистской израильской организации «Израиль-

³⁷ Chazan N. Gender, Power and Politics in Israel // Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture. Vol. 17. № 3. 2011. Available at: <https://pij.org/articles/1368> (accessed: 29.06.2020).

ская женская сеть» (Israel Women's Network) (1984–2000 гг.). Как пишет исследовательница из Еврейского университета в Иерусалиме Таня Сион Уадокс, несмотря на относительно небольшое количество активистов в Международной коалиции по правам агуны, она достигла значительных успехов за последнюю четверть века: «...помогли сотням женщин получить гет, спровоцировали общественные дебаты, провели образовательные кампании, приняли новаторское законодательство, ходатайствовали как за раввинов, так и гражданских судей»³⁸. Стоит подчеркнуть, что в работе данной коалиции участвуют как неортодоксальные женщины, так и мужчины, что делает ее более инклюзивной.

Особый интерес среди ортодоксальных и феминистских организаций представляет Колех – форум для религиозных женщин (Kolech: Religious Women's Forum), самая первая и известная женская израильская структура, толчком для создания которой стала конференция американского Еврейского ортодоксального феминистского альянса (Jewish Orthodox Feminist Alliance) в США. Среди идеологов и основателей Колех присутствуют известные израильские ортодоксальные феминистки, например, основную скрипку играла Ханна Кехат, выросшая в ультраортодоксальной семье и впоследствии перешедшая в современную ортодоксию. Долгое время возглавлявшая организацию Х. Кехат подробно описывает процесс создания и основные ключевые моменты истории форума для религиозных женщин на его официальном сайте.

С первых лет создания основной целью Колех является улучшение положения религиозных женщин в израильском обществе, например, через обучение Талмуду женщин женщинами. Кроме этого, данная организация стала площадкой для обсуждения различных проблем, с которыми

³⁸ Zion-Waldoks T. Politics of Devoted Resistance: agency, feminism, and religion among orthodox agunah activists in Israel // Gender & society. Vol 29. № 1. February 2015. P. 80.

ежедневно сталкивается еврейская религиозная женщина, включая проблемы развода, получения гета и освобождения агунот, насилия в семье, сексуального насилия и домогательств. Из всех вопросов, которыми они занимаются, Яэль Рокман, исполнительный директор Колех, выделила проблему мамзерим (согласно Галахе – это ребенок, родившийся от запрещенной Торой связи, в данном случае – от агуны) как наиболее острую, важную и сложно решаемую³⁹.

Колех активно продвигает свои интересы через петиции в Верховный суд Израиля для «проталкивания» юридических изменений в стране. Например, запрет на гендерную сегрегацию в автобусах и мн. др. В 2020 г. Колех совместно с Центром по улучшению положения женщин имени Рут и Эмануэля Ракман при Университете Бар-Илана и Центром по защите еврейской жизни (the Jewish Life Advocacy Center) добились через подачу иска в Верховный суд Израиля, чтобы женщины могли сдавать экзамены (смиху) на раввина. Однако в результате они получают лишь статус консультантов по еврейскому праву. Организация Колех проделала огромную работу в продвижении вопросов, которые раньше замалчивались в Израиле. Например, в вопросах обвинений раввинов в сексуальных домогательствах (дело Мордехая Элона), что раньше обсуждалось лишь за закрытыми дверями.

Израильская исследовательница статуса женщины в иудаизме Яэль Исраэль-Коэн в своей работе указала, что не все из членов Колех открыто идентифицировали себя с феминизмом, а на их официальном сайте на иврите слово «феминизм» было заменено на «стремление к гендерному равенству»⁴⁰. Далее она подчеркнула, что постепенно происходили изменения среди лидеров организации и они больше

³⁹ Интервью с Я. Рокман было проведено 2 июля 2020 г. на платформе Zoom.

⁴⁰ Israel-Cohen Y. *Between Feminism and Orthodox Judaism: Resistance, Identity, and religious Change in Israel*. Leiden: Brill, 2012. P. 31–32.

склонялись к отождествлению себя с феминизмом (Ханна Кехат в своей книге отмечает, что Колех – ортодоксальная феминистская организация). По наблюдениям автора этой главы, в начале второго десятилетия XXI в. представительницы Колех и в целом все больше ортодоксальных женщин (в особенности из религиозного сионистского сектора) в Израиле стали называть себя феминистками.

Несмотря на явный вклад в продвижение прав женщин, организация иногда становится объектом критики. Например, одна из причин – отсутствие разнообразия в представительстве разных групп религиозных женщин в Колех. Организация далека от включения неашкеназских женщин в свою работу и в целом не сфокусирована на проблемах восточных харедимных женщин (мизрахим). По словам Яэль Рокман, в Колехе признают эту проблему, корнями уходящую в историю развития феминизма в Израиле, в которой огромную роль сыграли американские ашкеназские еврейские организации и чье влияние до сих пор сильно ощущается. При этом Я. Рокман, не отрицая необходимость работать над ее устранением, подчеркнула, что приходится соблюдать баланс в том, какими вопросами заниматься в первую очередь.

Другой организацией, лидером в вопросах борьбы за права религиозных женщин в судах является Центр женского правосудия (The Center for Women's Justice). Глава Центра – Сюзана Уайз, которая до этого возглавляла Яд Лиша. Создан этот Центр в 2004 г. и представляет собой юридическую фирму, которая борется за права женщин в раввинатских судах. С. Уайз и ее коллеги критикуют существующую монополию ультраортодоксов на решение вопросов брака и развода: «Эти люди не несут чувства ответственности перед государством или его гражданами и верны только своему очень замкнутому сообществу и его особому «нарративу».

Он характеризуется строгими гендерными различиями и текстовой точностью»⁴¹.

Одна из юристов Центра Ницан Каспи Шилони написала для издания *The Times of Israel* о проблеме учета агунот, т.к. не каждая женщина, подающая на развод, будет наделена этим статусом. Например, если женщина не смогла предоставить галахические причины для развода и ей отказывают в разводе в раввинатском суде, то она не является автоматически агунот⁴². И с этим связана проблема статистического подсчета количества агунот в Израиле, т.к. официальные данные, предоставляемые Главным раввинатом, дают лишь информацию о нескольких десятках женщин. В свою очередь, правозащитные организации выделяют несколько сотен «соломанных вдов». Существует проблема с тем, кого считать агунот, например, определение Колах отличается от принятого в Главном раввинате. Качественный подсчет количества женщин, которые «не могут освободиться от брака», важен не только для оценки реального масштаба проблемы, но и для выбора верных методов борьбы с ней.

Одним из успехов Центра женского правосудия было, например, дело о расторжении брака агунот Цвии Городецкой в 2018 г., когда частный раввинатский суд во главе с раввином Дэниэлем Спербером в Иерусалиме «освободил» женщину, ожидающую развода уже 23 года⁴³. Ее муж отказывался дать ей гет и был отправлен в тюрьму. В итоге брак расторгнут на основании того, что были нарушены принципы гала-

⁴¹ Weiss S. Parameters of Chutzpah // Thinking about Women. Feminism and Jewish Tradition. Available at: https://hartman.org.il/Fck_Uploads/file/havruta5LR.5-28.pdf (accessed: 29.06.2020).

⁴² Shiloni N. C. More women get-refusers than men? Rabbinic courts distort the facts // *The Times of Israel*. February 17, 2017. <https://blogs.timesofisrael.com/more-women-get-refusers-than-men-rabbinic-courts-distort-the-facts/> (accessed: 29.06.2020).

⁴³ Newman M. In rare move, private rabbinical court sets 'chained' woman free after 23 years // *The Times of Israel*. June 5, 2018. Available at: <https://www.timesofisrael.com/in-rare-move-private-rabbinical-court-sets-chained-woman-free-after-23-years/> (accessed: 29.06.2020).

хи: объективно непригодные и оскорбительные условия брака, в который никто бы не вступил, если бы знал о них изначально (*umdena d'mochach*); до свадьбы муж не сообщил об имеющихся психиатрических заболеваниях (*mekah ta'ut*); обручальное кольцо было куплено не женихом, а невестой, что является нарушением (*kinyan*).

Через год, в 2019 г., было рассмотрено еще одно дело, связанное с «освобождением агуны». Раввинатский суд, состоящий из трех ортодоксальных раввинов, счел, что брак, заключенный в европейской стране и продлившийся семь лет, был изначально ошибкой, т.к. невесте не было известно, что жених до этого сидел в тюрьме 18 месяцев за совершение насилия против своей первой жены⁴⁴. И в этом случае ей не нужен гет от мужа, т.е. брак аннулируется. Стоит подчеркнуть, что Главный раввинат Израиля не признал эти решения, вынесенные частными раввинатскими судами, оставляя лишь за собой право разрешать такие противоречия. Как сообщил в интервью студентке Гарварда Т. Шамир израильский автор Авишалом Уэстрейх, использование частных судов в урегулировании вопросов с агунот – это новый феномен, поэтому пока сложно оценить их эффективность, тем не менее это дополнительно привлекает внимание к данной проблеме⁴⁵. Обе женщины, как сообщили их адвокаты израильским СМИ, чувствовали себя освобожденными и смогут найти в Израиле раввинов, которые проведут для них брачные церемонии в обход официального решения со стороны Главного раввината.

В этих случаях огромную роль играют ортодоксальные раввины, поддерживающие борьбу за «освобождение агунот»

⁴⁴ Winer S. Private panel of rabbis annuls marriage of abused wife who sought divorce // The Times of Israel. February 4, 2019. Available at: <https://www.timesofisrael.com/private-panel-of-rabbis-annuls-marriage-of-abused-wife-who-sought-divorce/> (accessed: 01.05.2020).

⁴⁵ Shamir T. Unchaining Tradition // Harvard Political Review. Mar 31, 2019. Available at: <https://harvardpolitics.com/world/unchaining-tradition/> (accessed: 29.06.2020).

и в целом выступающие за предоставление больших прав ортодоксальным еврейским женщинам, в частности, раввин Дэниэль Спербер. Раввин Спербер, по его словам, не является феминистом, что он всегда подчеркивает в интервью, и его поддержка женщин проистекает из интерпретации Талмуда. Содействие авторитетных ортодоксальных раввинов еврейским феминистским организациям уже принесло определенные плоды в привлечении внимания к вопросам равенства, а также в практическом продвижении этих идей, как например, в создании частных раввинатских судов.

На политической сцене Израиля вопрос с правами агунот активно обсуждается. Например, в 2018 г. Комиссия по статусу женщины и гендерному равенству Кнессета провела заседание на эту тему⁴⁶. Ализа Лави из партии Еш Атид объявила само существование агунот аморальным и нееврейским. Йехуда Глик из Ликуд заявила, что «профилактическая медицина – лучшее лекарство, и поэтому вы не вступаете в брак без брачного соглашения». Мерав Михаэли из партии Авода пошла еще дальше и выделила опасность религиозной монополии, царящей в Израиле: «государство отказалось от всех своих полномочий в отношении личного статуса и брака» и призвала к полной отмене Главного раввината. В том же году был принят закон, который усиливает контроль над теми, кто в диаспоре не дает развод жене – по приезду в Израиль они могут быть задержаны⁴⁷. Тем не менее принятие его не урегулировало проблему окончательно.

В последние годы приобрело в обществе вес движение «Женщины стены» (Women of the Wall), созданное еще

⁴⁶ МК Lavie: Aginut is immoral and goes against Judaism; halachic courage is required to end it // The Knesset. February 26, 2018. Available at: https://m.knesset.gov.il/EN/News/PressReleases/pages/Pr13784_pg.aspx (accessed: 29.06.2020).

⁴⁷ JTA: New Law Allows Israeli Rabbinical Courts To Punish Diaspora Husbands Who Refuse Religious Divorce // The new york Jewish Week. June 26, 2018. Available at: <https://jewishweek.timesofisrael.com/new-law-allows-israeli-rabbinical-courts-to-punish-diaspora-husbands-who-refuse-religious-divorce/> (accessed: 29.06.2020).

в 1988 г. Его часто относят к феминистским организациям и в нем участвуют ортодоксальные еврейские женщины, но оно разнородное и состоит из представительниц разных направлений иудаизма. Основная цель движения – достижение религиозной свободы для женщин через борьбу с монополией ультраортодоксального истеблишмента в Израиле. Для активисток из «Женщин стены» важно получить право свободно молиться у Стены плача в любом месте, а не только в специально отведенном. Движение «Женщины стены» нашло сторонников среди реформистских и консервативных раввинов Израиля и США. Например, раввин Хартманн встал на их защиту: «Конечно, женщины должны иметь такт и уважение, но называть женщин, которые носят талит (молитвенное покрывало – Л.Х.), проститутками, вульгарно, отвратительно с моральной точки зрения»⁴⁸.

Борьбой против религиозного экстремизма, в частности, занимается и израильская ортодоксальная еврейская организация «Мудрость женщин» (Chochmat Nashim). Фокус ее деятельности сосредоточен на борьбе за права женщин в вопросах брака и развода, политического представительства и видимости женщин в общественной жизни Израиля. Особое внимание активистки уделяют борьбе против «стирания» женщин и их образов в ортодоксальных СМИ, что является большой проблемой в хасидских обществах, когда фотографии и даже иногда имена женщин удаляются или маскируются. Как написано на официальном сайте организации, «когда женщин не видят, их голоса не слышат и их потребности не удовлетворяются».

Социальные сети стали местом, где происходят оживленные дебаты по вопросам, касающимся ортодоксальных еврейских женщин. Например, в Facebook можно найти

⁴⁸ Hartman D. Human Dignity // Thinking about Women. Feminism and Jewish Tradition. P. 8 Available at: https://hartman.org.il/Fck_Uploads/file/havruta5LR.5-28.pdf (accessed: 29.06.2020).

группу ортодоксальных женщин «Я ортодоксальная феминистка без чувства юмора» (I am an Orthodox feminist with no sense of humor) с численностью примерно 16 000 участников, где люди делятся своими историями и мыслями по поводу насущных проблем. Эта группа была создана из-за комментария лидера партии Еш Атид Я. Лапида в ответ на критику его слов о женщинах, когда он сказал: «Вы феминистки – вам стоит иметь чувство юмора». Доступ к интернету религиозных еврейских женщин дал еще один толчок к усилению их активности в общественной и политической жизни страны.

Религиозные еврейские феминистки на политической сцене Израиля

В последнее десятилетие женщины стали активизироваться и на политической сцене Израиля. Сейчас нет единой политической силы, отражающей мнение ортодоксальных или ультраортодоксальных еврейских женщин. Чаще всего женщины-политики из харедим входят в разные партии – от леволиберальной Мерец до центристской Еш Атид. В 2012 г. Эсти Биттон Шушан через пост в Facebook создала феминистское движение Нивхарот (избранные женщины), которое состоит из женщин-харедим, выступающих за свое политическое представительство в ультраортодоксальных партиях. В 2013 г. перед выборами они устраивали протесты против решения ШАС и Яхадут ха-Тора исключить женщин из участия в кампании. Сторонницы этой организации встретили критику со стороны мужской части представителей харедим. Например, Исраэл Коэн, аналитик ультраортодоксального радиоканала, заявил, что они – нарушительницы спокойствия, и осудил их желание открыто участвовать в политической жизни, т.к., по его мнению, «женщины могут и действительно влияют на общину главным образом духовно, но они работают изнутри, а не перед

всем миром»⁴⁹. Активисткам часто приходится стоять перед выбором: идти бороться за собственные политические права или не рисковать своим положением и порой даже качеством жизни. В этот же год Рахели Ибенбоим, активистке из харедим, пришлось снять свою кандидатуру на выборах в городской совет Иерусалима из-за угрозы отречения от общины⁵⁰.

Дальнейшие шаги в сторону политического представительства были совершены, когда в 2015 г. в связи с тем, что ШАС и Объединенная Тора не включали кандидатов-женщин, от них откололась партия Убизхутан (U'Vizchutan – за их собственные заслуги). Лидер партии Рут Колиан направила в Верховный суд Израиля петицию о том, что гендерная дискриминация в партиях должна быть запрещена, но ее на тот момент отклонили. В 2015 г. Убизхутан не прошла электоральный барьер, набрав лишь 1800 голосов. Во время предвыборной кампании представительницы партии столкнулись с противодействием со стороны разных ультраортодоксальных и ортодоксальных групп. Те, кто поддерживал включение женщин в партийные списки из ортодоксальных мужчин, не могли объявить об этом открыто, боясь осуждения со стороны общества. Многие женщины из харедим также принялись критиковать активисток. Когда Рут Колиан во время радиоинтервью призвала к обсуждению проблем рака груди среди харедим, что актуально для общины, она была резко прервана ведущим и предупреждена, что подобные разговоры являются проявлением *нескромности*. В то же самое

⁴⁹ Eglash R. Some ultra-Orthodox Jewish women in Israel are breaking with tradition to press for a political say. February 27, 2020. // The Washington Post. Available at: https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/some-ultra-orthodox-jewish-women-in-israel-are-breaking-with-tradition-to-press-for-a-political-say/2020/02/26/02b6fd88-541c-11ea-80ce-37a8d4266c09_story.html (accessed: 29.06.2020).

⁵⁰ Sales B. Racheli Ibenboim Is Galvanizing the Haredi Women Vote. December 29, 2014 // Forward. <https://forward.com/sisterhood/211832/racheli-ibenboim-is-galvanizing-the-haredi-women-v/> (accessed: 29.06.2020).

время феминистское движение Нивхарот не поддержало Убизхутан, ссылаясь на то, что женщины должны усиливать свои позиции в действующих ультраортодоксальных партиях. И здесь проявился разный подход к продвижению общих интересов – пытаться изменить харедимные партии изнутри или составить им конкуренцию. Политическая история Израиля показывает, что партии, продвигающие лишь одну проблему (one issue party), практически всегда обречены либо на провал и исчезновение, либо на быстрое растворение в других партиях.

В 2018 г. Верховный суд Израиля все же постановил, что ультраортодоксальные партии должны включать в свои ряды женщин, однако пока еще рано говорить, насколько эффективным будет этот закон и принесет ли он реальные изменения. Участие религиозных еврейских женщин в политической жизни страны крайне важно и привлечет внимание к проблемам, которые не всегда на виду и редко обсуждаются. Подтверждение можно найти в одном из исследований Израильского института демократии модели активности членов Кнессета 17-го и 18-го созывов. Ключевой результат был в том, что «женщины-члены Кнессета более активно участвуют в продвижении законопроектов и постановке парламентских вопросов по темам, связанным с правами семьи, детей и женщин, в то время как мужчины – члены Кнессета склонны их избегать. Это означает, что, если женщины не работают на благосостояние, права и улучшение положения женщин в обществе, никто другой, скорее всего, не сделает это за них»⁵¹. В политической борьбе важным аспектом является продвижение женщин-политиков, которые выделяют в своей политической повестке вопросы о правах религиозных еврейских женщин.

⁵¹ Kenig O., Friedberg C. Integrating Women into Politics: Another Solution. March 31, 2018 // The Israel Democracy Institute. Available at: <https://en.idi.org.il/articles/24530> (accessed: 29.06.2020).

Как сказала мне известная активистка движения за мир между Израилем и Палестиной Галя Голан несколько лет назад: «Мы должны не просто голосовать за женщин, а продвигать женщин-феминисток».

Огромную роль в расширении прав женщин Израиля продолжают играть американские еврейские организации, особенно ортодоксальные феминистские. Например, на сайте организации Мавой сатум («Тупик»), которая помогает агунот, представлены ключевые сподвижники, и среди них много американских еврейских организаций. Созданию Колех, как было написано выше, поспособствовал Еврейский ортодоксальный феминистский альянс, созданный после первой конференции по феминизму и ортодоксии в 1997 г. в Нью-Йорке⁵². Одной из ключевых фигур является Блю Гринберг, ведущая американская ортодоксальная феминистка-эксперт, которая в 1981 г. выпустила книгу «Про женщин и иудаизм: взгляд из традиции» (*On Women and Judaism: A View From Tradition*), ставшую сегодня классикой ортодоксальной феминистской литературы. Как пишет К. Каплан, «некоторые израильские женщины-лекторы и проповедники харедим имеют американское происхождение или подвергались влиянию со стороны американских женщин-харедим, которых они считают своими духовными наставниками»⁵³. Опыт американских ортодоксальных еврейских организаций и достигнутый ими прогресс в вопросах гендерного равенства часто пытаются применить и в Израиле.

Сравнивая опыт США и Израиля в вопросах прав и статуса еврейской женщины, стоит подчеркнуть, что США являются секулярным государством, где с самого основания страны развиты индивидуализм и права личности, в отличие

⁵² First Conference on Feminism and Orthodoxy is held // Jewish Women's Archive. February 16, 1997. Available at: <https://jwa.org/thisweek/feb/16/1997/conference-on-feminism-and-orthodoxy> (accessed: 01.06.2020).

⁵³ Caplan K. The Internal Popular Discourse of Israeli Haredi Women // Archives de sciences sociales des religions, 123. Juillet – Septembre 2003. P. 99.

от еврейского государства, где границы между государством и религиозными институтами размыты. Как написали американские авторы Н. Сакс и Б. Ривз в своей работе, отделение религии от государства может быть выгодно разным группам в стране, от нерелигиозных до религиозных⁵⁴. Проблема места и роли религии в Израиле, которая не может быть решена в одночасье, если вообще может, возвращает нас к фундаментальному противостоянию между двумя началами, которые ярко отражают борьбу за характер государства: национально-религиозный или демократический-секулярный. И в этом смысле отстаивание прав израильских еврейских женщин, в том числе и религиозных, является, как верно замечает Наоми Хазан, «ключом к демократизации израильского общества»⁵⁵.

Список литературы:

1. *Анистратенко С. В.* Трансформация гендерных норм и практик в современном иудаизме: дис... канд. философ. наук. Рукопись. СПб., 2008.

2. *Анистратенко С. В.* Ортодоксальный иудаизм: женщина и трансформация ее ролей в религиозном институте // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2008.

3. *Дерябкина Л. В.* Агунот «Соломенные жены» современного израильского общества // XI Конгресс антропологов и этнологов России. Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г.

4. *Зеленина Г. С.* «Благословен (не) создавший меня женщиной»? Феминистский поворот в иудаизме и иудаике // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 2. С. 37–76.

⁵⁴ Sachs N., Reeves B. Tribes, identity, and individual freedom in Israel. Brookings Institution, 2017. P. 15–16. URL https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2017/03/cmep_20170331_tribes-of-israel.pdf (дата обращения: 29.06.2020).

⁵⁵ Chazan N. Reflections on Gender, Democracy, and Religion in Israel // Heinrich Boll Stiftung. February 1, 2015. <https://il.boell.org/en/2015/02/01/reflections-gender-democracy-and-religion-israel> (дата обращения: 04.09.2020).

5. *Овчинникова И. Г.* Особенности феминизма в Израиле: политика, культура, язык. URL: <http://www.rfp.psu.ru/archive/5.2010/ovchinnikova.pdf> (дата обращения: 30.06.2020).

6. *Caplan K.* The Internal Popular Discourse of Israeli Haredi Women // Archives de sciences sociales des religions, 123. Juillet – Septembre 2003. P. 99.

7. *Chazan N.* Gender, Power and Politics in Israel // Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture. Vol. 17. № 3. 2011. Available at: <https://pij.org/articles/1368> (accessed: 29.06.2020).

8. *Chazan N.* Reflections on Gender, Democracy, and Religion in Israel // Heinrich Boll Stiftung. February 1, 2015. Available at: <https://il.boell.org/en/2015/02/01/reflections-gender-democracy-and-religion-israel> (accessed: 29.06.2020).

9. *Ferziger A. S.* Feminism and Heresy: The Construction of a Jewish Metanarrative // Journal of the American Academy of Religion, September 2009. Vol. 77. № 3.

10. *Fishman S. B.* Introduction: Paradoxes of s Social Revolution // Love, Marriage, and Jewish Families: Paradoxes of a Social Revolution. 2015.

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

12. *Israel-Cohen Y.* Between Feminism and Orthodox Judaism: Resistance, Identity, and religious Change in Israel. Leiden: Brill, 2012.

13. *Sachs N., Reeves B.* Tribes, identity, and individual freedom in Israel. Brookings Institution, 2017. Available at: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2017/03/cmep_20170331_tribes-of-israel.pdf (accessed 29.06.2020).

14. *Sperber D.* Congregational Dignity and Human Dignity: Women and Public Torah Reading / Trachtman H. (ed.) Women and Men in Communal Prayer: Halakhic Perspectives. New York: JOFA, 2010.

15. *Weissman D.* An Historical Case Study in Jewish Women's Education: Chana Shpitzer and Ma'aleh // Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues. № 29. Women's Torah Study (Fall 2015). P. 21–38.

16. *Zion-Waldoks T.* Politics of Devoted Resistance: agency, feminism, and religion among orthodox agunah activists in Israel // *Gender & society*. Vol 29. № 1. February 2015.

Глава 11

Tal Dekel / Таль Декель
Тель-Авивский университет

EXPRESSING DISSENT, LEADING THE CHANGE: VISUAL ACTIVISM OF ISRAELI-ETHIOPIAN WOMEN ARTISTS

This chapter aims to expose the pivotal role of young Jewish women artists of Ethiopian origin living in Israel, and their social contributions through artistic production. I argue that young Israeli women of Ethiopian descent (“Ethiopian-Israeli” women) are taking center stage in several domains in Israeli society – in politics, social activism and in the arts. In the last decade, young Ethiopian-Israeli women are taking on leadership positions and expressing the dissent of their generation. I suggest that their gendered position as women is what enables them to become the avant-garde and allows them to express open criticism against the racism and discrimination that the Ethiopian community in Israel is experiencing in contemporary times.

The proceeding discussion integrates artistic analysis with an exploration of the gendered sense of belonging in Israel. It presents a feminist discourse in offering radical criticism of women’s lives and a political perspective on social and cultural situations of the Ethiopian community. The methodology used for this analysis is interdisciplinary, drawing on cultural

studies, migration studies, and visual analysis. Aiming to formulate a multi-layered discussion about the ways in which women cope with issues of identity, homeland, and belonging, I address three major identity categories – gender, race, and religion – to complicate the seemingly stable notions of self and cultural belonging. These categories highlight the complex nexus of overlapping and sometimes contradictory affiliations and identities that characterise migrating women in an age of transnationalism.

Using case studies of six Ethiopian-Israeli female artists – Elsa Tegegne, Eden Desta, Eden Yilma, Rina Ingidau, Nirit Takele and Rachel Anyo – I show how such artists convey their experiences as black women in the country. Their artwork constitutes a rich mosaic of ideas and views as part of a canvas that encompasses the challenges and advantages of Jewish migration in an ethno-national context: feelings of difficulty and joy, failure and success, belonging and alienation. They address the ways in which women form their identities as Jewish migrants in the state of Israel, as each artist selects and underscores a particular aspect out of the several dimensions they hold simultaneously.

Some stress the gender issues that accompany migration; others address the question of how Ethiopian migrants assimilate, physically and emotionally, into a primarily white society. Each work of art deals with these aspects in different shapes and forms, representing an individual subjective and critical voice. Collectively, the cadre of works employs visual activism, which is a tool and means to alter the understanding of the various power relations within society and between different social groups and contribute to actual social change. In the context of feminist art, visual activism involves particular visual attention to the lives of women of various backgrounds, especially minorities and marginalised groups. As Katy Deepwell explains, visual activism aims to transform the

understanding of how political issues are experienced, felt and understood. Such a strategy aims to bring together unexpected elements and new configurations, in order to encourage people to see the world and how it operates¹.

The Ethiopian Community in Israel

The modern state of Israel, established in 1948, was declared as the land of the Jewish people and marked by ethnic nationalism insofar as citizenship is granted only to immigrants who are members of the dominant religion, Judaism. As an integral part of the Zionist ethos, the Jewish component forms a key element in Israel's identity, while creating bureaucratic, theological, and political complications regarding the identity definition of many of the country's residents. This complex situation greatly affects Ethiopian immigrants, many of whom cannot prove their Judaism to the satisfaction of the Orthodox Rabbinical authorities that maintain absolute power over matters of personal status among Israeli Jews, and therefore face significant obstacles to satisfactory assimilation and wellbeing.

Ethiopia's ties to Judaism and the Jewish people are extensive and historical. Ethiopian Christians believe themselves to be the offspring of the ancient Israelites². The Ethiopian Beta Israel community regards itself as the descendants of the Jews who refused to convert to Christianity throughout the generations and preserved their original Jewish faith³. Whereas the Jewish identity of Beta Israel was never questioned in Ethiopia, the Jewish religious establishment in Israel was hesitant to grant the community recognition.

¹ Deepwell K. (ed.) *Feminist Art Activism and Artivism*. // Amsterdam: Valiz Press. 2020; Bryan-Wilson J., Gonzalez J. and Wilsdon D. Editors' introduction: Themed Issue on Visual Activism // *Visual Culture*. 2016. Vol. 15. № 1. P. 5–23.

² Turel S. (ed.) *Ethiopia – The Land of Wonders*. Tel Aviv: Eretz Israel Museum, 2013. P. 20 [Hebrew].

³ Shalom S. *Beta Israel: Origins and religious features*. / *Ethiopia – The Land of Wonders*. (ed) S. Turel. // Tel Aviv: Eretz Israel Museum, 2013. P. 54.

In 1973, however, the former Sephardic Chief Rabbi Ovadia Yosef declared them to be the descendants of the lost tribe of Dan – a ruling that opened the gates to their migration to Israel as diasporic Jews.

Following this dramatic classification, Jews from Ethiopia began immigrating to Israel since the mid-1970, as they were becoming gradually aware of the option of moving there. The Israeli government has taken on an active role in transporting emigrants and organising airlifts following a government decision to assist the immigration of Ethiopian Jews.

Between 1954 and 1984, thousands of Ethiopian migrants arrived in Israel⁴. The two major waves, however, were Operation Moses and Operation Solomon⁵. Through Operation Moses (November 18, 1984, to January 5, 1985), 8,000 Jewish migrants, mostly from the Tigray region in northern Ethiopia, arrived in Israel after trekking to the border with Sudan under harsh conditions; about 4,000 members of the community did not survive the trek⁶. The larger and better-known immigration wave was Operation Solomon, which began on May 24, 1991, and lasted 34 hours. During that time the Israeli Air Force and El Al planes transported 14,300 people to Israel⁷.

Still today the Ethiopian community is extremely small compared to other immigrant populations in Israel, comprising less than two percent of the country's Jewish citizens⁸. African

⁴ Adeg A. *Journey to the Dream*. Self-published, 2000 [Hebrew].

⁵ Several American Jewish organizations, including the NACOE (North American Conference on Ethiopian Jewry), the AAEJ (American Association for Ethiopian Jews), and the JDC (Joint Distribution Committee), assisted in raising awareness among the American and Israeli governments about the need to help Ethiopian Jewry realize their decision to emigrate. See: Kraft, D. *Immigration on the basis of faith* // Haaretz, 16.08.2013. P. 8 [Hebrew].

⁶ Bekya et Al. *Story of a Journey – Emigration from Ethiopia via Sudan*. Haifa: Pardes Press, 2013 [Hebrew].

⁷ Turel S. (ed.) *Ethiopia – The Land of Wonders*. Tel Aviv: Eretz Israel Museum, 2013 [Hebrew].

⁸ Israel's total populace stands at nine million people, 75% of whom are Jewish (Central

Jews are considered a rare phenomenon, as throughout (Western) history Jews were thought to originate from Europe or Arab countries only.

Indeed, given their dark skin's high visibility within Israel's otherwise white society, Ethiopian Israelis are subjected to constant derogatory stereotypes. The Israeli press portray Ethiopian immigrants as socially 'problematic'⁹; health workers single them out as carrying specific health risks for the broader community; and in the educational sphere Ethiopian students are tagged as 'high risk' for academic failure and in need of special support¹⁰. As noted, Israel's Orthodox Rabbinical authorities still refuse to recognise their Judaism and require that they convert to Judaism upon immigration, while also imposing on them systematic marriage restrictions.

Women's Narrative of Emigration from Ethiopia and the Journey to Zion

Dealing with the act of migration from Ethiopia through artistic expression enables immigrant artists to contemplate their sense of belonging to the state of Israel and articulate their relationships with Israeli society. Various Ethiopian-Israeli women artists have chosen to focus on this issue through the prism of Zionist discourse and praxis, including Elsa Tagegne. Tagegne created a video piece depicting the Ethiopian Jews' heroic journey through Sudan, on their way to Israel. The 18-minute video describes a woman walking in a desert, in the midst of an open, vast, extremely dry landscape (Figure 1).

Bureau of Statistics, 2019).

⁹ Wertzberger R. The Ethiopian Community: A Situation Report, Gaps and Claims of Discriminations. // Jerusalem: Knesset Background Paper. 2003 [Hebrew].

¹⁰ Tuval S. Social Representations of Inclusion and Exclusion in the school System that Direct Children to Special Education: Dissertation from University of the Negev, Be'er Sheva, 2004 [Hebrew].



Figure 1.
Elsa Tegegne. "Midbar", 2020
Still photo from video

The video, actually filmed in 2020 in Israel, refers to the historic trek through Sudan, suggesting the lingering post-trauma of Ethiopian Jewry from their quest to arrive in Zion¹¹. And yet, Tegene does not only dwell on the past but also uses contemporary political, civic terms in describing her own artwork, insisting on reminding the Israeli hegemonic society that

Our narrative of the Ethiopian Jews has been almost erased in the Israeli context. Especially the stories of women. It is seldom discussed in mainstream discourse or in the school textbooks and such. My video seeks to embed the Ethiopian narrative into the Israeli general story of the Jewish people and its long journey to arrive in Zion, and in particular women's part and their heroic acts during the difficult journey (personal communication, 3 March 2020).

The artist's aim is to insert the historic journey through Sudan, and along with it the narrative of Ethiopian Jewish women, into the canonical narrative of Zionism. Filming herself in the desert is her way of making a clear, proactive suggestion to restore

¹¹ Engdau-Vanda S. Resilience in Immigration – The Story of Ethiopian Jews in Israel from a Perspective of 30 Years. Tel Aviv: Resling Press, 2019 [Hebrew].

her own place in Zionist national history. Tegegne's work can be conceived of in relation to Chela Sandoval's theory explored in her book *Methodology of the Oppressed*¹². In this text, Sandoval theorizes effective means of survival and agency for marginalized groups. She has identified a "language" – the rhetoric of resistance to cultural conditions – born of the strains of the cultural and identity struggles that mark global change. Sandoval considers this linguistic methodology to contain the possibility of a new historical moment, a new citizen-subject, and a new form of alliance-consciousness and politics. Tegegne's political reference articulates such a strategy for coping with the historicity of experience, counteracting the canonical Israeli history of the State. Nonetheless, Tegegne not only points to a struggle over participation in the national narrative, but also insists on focusing attention on gendered aspects. In several parts of the video she stresses the prominent role that the women played in the long journey through Sudan on their way to Israel through images such as the expressive frames of the female shadow falling on the desert's ground (Figure 2).



Figure 2.
Elsa Tegegne, "Midbar", 2020
Still photo from video

¹² Sandoval C. *Methodology of the Oppressed, Theory out of Bounds.* // University of Minnesota, Minneapolis, 2000.

Through her video, Tegene offers a subversive meaning to the call to act against marginalization and erasure, in ways that do not necessarily align with the normative call for civic conduct under the unifying nation state and the Zionist ideology of the Jewish ethno-national state. This ideology not only symbolically erases groups such as the Ethiopian Jews from the national narrative on the basis of ethnicity, but also marginalizes them on the basis of gender¹³. Nonetheless, Tegegne's video presents the option of maintaining a simultaneous sense of belonging and pride alongside the urge to unveil the exclusion from which Ethiopian women are suffering.

Blackness, Visibility, and Women's Place in the Public Sphere

The Ethiopian-Israeli community now encompasses 151,800 individuals (Central Bureau of Statistics, 2019) – a small community compared to about nine million non-black inhabitants of the country. They nonetheless attain high visibility in Israeli society, which views them with a high degree of ambivalence.

Some contemporary studies in social science indicate that typically Israelis of Ethiopian origin avoid mentioning their blackness in an attempt to gain acceptance within broader Israeli society¹⁴. Nonetheless, most people in Israel point to black skin color to identify Ethiopian Jews, leading to their characterization as Others¹⁵. Indeed, skin color is one of the dominant ways by which the Ethiopian community has been defined – both by veteran Israelis and by the migrants

¹³ Safran H. Don't Wanna Be Nice Girls. Haifa: Pardes Press, 2006 [Hebrew]

¹⁴ Mizrahi N. and Herzog H. Participatory destigmatization strategies among Palestinian Citizens, Ethiopian Jews, and Mizrahi Jews in Israel // *Ethnic and Racial Studies*. 2012. Vol. 35. № 3. P. 418–435.

¹⁵ Antebi-Yemini L. On the margins of visibility. In: *Visibility in Immigration – Body, Gaze, Representation*. Eds. E. Lumsky-Feder and T. Rapoport. Jerusalem: Van Leer Institute. 2010. P. 43–68 [Hebrew]; Shabtay M. Living with a threatened identity: The experience of life with a different color among Ethiopian youth and adolescents in Israel // *Megamot*. 2001. Vol. 41. № 1–2. P. 97–112 [Hebrew].

themselves. The extreme emphasis on black skin color by veteran Israelis comprises a gross display of biological racism¹⁶, based on biological physical features. This form of racism assumes a link between attributes such as skin color or body and facial structure, and mental qualities, such as intelligence, motivation, and ethics.

Today, “blackness” serves not only as a physical description of skin color but also as a definition of a conscious political and cultural state. Africanism joins blackness as a geographic, historical, and cultural referent, jointly forming a vigorous and fruitful critical discourse worldwide. In the context of the lives of Ethiopian Jews in Israel, blackness is treated in a dual fashion; it signifies the reason for their exclusion and the discrimination from which they suffer, while also indicating their uniqueness and their rich and ancient tradition, as well as a great source of pride. Some Ethiopian Jews use the term “black” to express political anger; others use the term as a mark of respect for their African roots and traditions; they do so, however, in a way that weaves the context into their present environment and lives.

This complex attitude and relation to blackness is especially reflected in works by women artists of the Ethiopian-Israeli community¹⁷. Rina Ingidau gives a prominent place to the various aspects of female blackness enfolded in the lives of women of her community, challenging the hegemonic Israeli view and overt expressions of racism and sexism. She does that by means of gaining visibility in art exhibitions offered in the public sphere.

In 2019 she created a digital illustrated image of a black woman standing on a small pile of broken pieces of cement,

¹⁶ Shenhav Y. and Yonah Y. (eds). *Racism in Israel*. Jerusalem: Van Leer Institute, 2008 [Hebrew].

¹⁷ Artists such as Esti Almo-Wexler, Gudai Bitaulin-Erez, and Zaudito Yosef-Seri. See: Dekel T. *Welcome home? Israeli-Ethiopian women artists and questions of citizenship and belonging // Third Text – Critical Perspectives on Contemporary art & Culture*. 2015. Vol. 20. Issue 4–5. P. 310–325.

a big sword placed in its center. The scene is embedded in a black and white photograph of a rundown, peripheral neighborhood, typical of an Ethiopian “ghetto.” The young woman is wearing a special outfit, reminiscent of a super hero costume or a knight in armor (Figure 3).

Indeed, the sword in the cement reminds of the mediaeval mythical Arthurian legends. King Arthur’s sword, called Excalibur, is fabled to enable special powers for its owner. Originally associated with the rightful sovereignty of

Britain, Ingidau uses this symbol as if to reclaim power and sovereignty to the Ethiopian community, and above all to the women of that community. The work counters the prevalent white Israeli narrative regarding the Ethiopian community, especially that of black women, as primitive, incapable, and disadvantaged. Ingidau thus confronts derogative stereotypes, creating a representation of a strong, active, and relevant woman. Ingidau’s image is especially related to black women, since the stereotypical patriarchal-chauvinistic stance regards black women as reproductive creatures but not as ambitious beings with developed agency (in contrast to the active, logical, rational white male).



Figure 3.
Rina Ingidau, “Discovery
of Resilience”, 2019
Mixed media

Like the ideas propounded by African American feminist theoreticians and activists such as Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, and Patricia Hill Collins, Ingidau removes the divide adduced between racism and sexism and highlights the double oppression to which black women are exposed. In contrast to feminists who refrain from linking racism and sexism in favor of universalist femininity, feminists of color expose the diverse structures of oppression that intersect in the lives of black women living in a white patriarchal society. Ingidau clearly demarks this correlation, revealing the pain inflicted on countless women facing the rigid standards of beauty and the impossibility of achieving it under the conditions stipulated by Western aesthetics, in which whiteness constitutes the default of beauty and righteousness.

Hierarchies of Gender and Cultural Production

In many places worldwide oppressive gender notions and negative representations of women reinforce negative racial representations of black people. The prevalence of gender and race as societal constructs applies in Israel as well, flowing over into diverse cultural fields including the arts. Throughout history, creative women have been pushed into the domestic realm¹⁸ and thus excluded from the cultural creativity in the public sphere¹⁹. From the perspective of patriarchy, the artistic activity that women perform falls primarily into the category of traditional craft, which is of merely decorative use. Embroidery, sewing, pottery, and weaving belong to the prominent traditional enterprises ascribed to this field. Several Ethiopian-Israeli women artists have expressed a critical attitude toward this artificial dichotomy²⁰.

¹⁸ Beauvoir de S. *The Second Sex*. // New York: Vintage Press. 2010 (1949).

¹⁹ Nochlin L. *Women, Art, and Power and Other Essays*. New York: Harper & Row, 1988 (1971).

²⁰ Many Ethiopian migrant women, especially those who arrived in Israel as adults, create artworks in forms that are regarded as traditional. Such works, for example, were shown

In 2018, artist Eden Desta produced an image, part of a series of photographs of the artist's mother, in which the protagonist engages in basket weaving, sewing, and embroidery throughout her lifetime. The image of the woman is captured in a close-up frame that focuses on a piece of a traditional white cloth and on the letters in the Amharic language written with white paint on her arm. The woman holds in her hand a piece of a rich and complex embroidered cloth (Figure 4).

Desta seeks to combine two gendered aspects in her art – the strength, importance and centrality of the mother-daughter relationship, as well as the richness, depth and importance of crafts that undergo social degradation, considered ‘feminine work’ that is domestic, unimportant, and inferior. The mother-daughter bond is a unique, delicately woven relationship



Figure 4.
Eden Desta, untitled, 2018
Color photograph

carefully constructed from fine, yet strong, threads. Like finely embroidered pieces, the task of motherhood is painstaking and arduous, demanding energy, attention, and time. Through her art, Desta protests against the devaluing of women's work in patriarchal society. But rather than using the traditional form of embroidery herself, the young artist's image represents a critical

in the “Gedgeda” exhibition held at the Sadna Art Gallery (Rishon Lezion) in 2008 and are included in the items sold at the fair-trade shop run by the Achoti movement in Tel Aviv. This kind of art possesses complex formal, thematic, and political aspects that deserve a separate study. For more see: Dekel T. *Transnational Identities – Women, Art and Migration in Contemporary Israel*. Detroit: Wayne State University Press, 2016.

and reflective act that is constructed and conveyed through the modern medium of photography.

In her more recent works, Desta focuses on themes related to gender in general and to motherhood in particular, often depicting images of her mother performing the Bunna ceremony – the brewing and making of the coffee²¹.

Blood and Race take center stage

Blood comprises a significant cultural symbol throughout history, as evinced in endless wars and acts of vengeance, blood alliances, and slogans such as “blood is thicker than water.” In the context of race, blood becomes even more of a charged concept, as reflected in a painting by Nirit Takele. In her painting from 2018, three black figures are kneeling on the ground, holding up bowls for collecting the red drops that are raining down from bloody clouds in the sky (Figure 5).



Figure 5.
Nirit Takele, “Our donation blood”, 2018
Acrylic on canvas

²¹ The ceremony is typically performed by the woman of the household and is considered an honor. The coffee is brewed by roasting the coffee beans over an open flame in a pan. This is followed by the grinding of the beans. The coffee grounds are then put into a special vessel. The host pours the coffee for all participants by moving the pot over a tray with cups from a height of one foot without stop until each cup is full.

The painting, titled “Our Donation Blood,” relates to both the general sense of inequality between whites and blacks as well as the specific sociopolitical context of deep trauma that Ethiopian Jews experienced in what is known as the ‘blood libel affair.’ Between their arrivals in 1984 and 1996, when the affair was first exposed by the national daily paper *Ma’ariv*, all blood donated by Ethiopian Jews for the national blood bank was systematically destroyed in line with a directive issued by Magen David Adom (the Israeli Red Cross), which was concealed from the Ethiopian donors altogether. Media exposure of the affair aroused an indignant public response and the creation of a public national committee of inquiry. The policy of use or nonuse of blood donated by people living in certain countries – or who had lived in these countries in the past – is, of course, an accepted practice in many blood banks worldwide. Thus, for example, for a long time Israelis who had lived in Britain were not allowed to donate blood for fear of having been infected with foot and mouth disease; other potential donors from African countries were also refused because of the prevalence of HIV/AIDS on the continent²². In the case of Ethiopian Jews, however, the injustice lay primarily in the concealment of the fact that they were not accepted as donors, especially since blood donation constitutes an act of human solidarity bound up with a sense of national identity and a desire to provide services to fellow Jews in need. They sensed the secretive rejection of their blood is an attempt to exclude them from the status of full and equal citizens, or “real” Israelis²³. Given the broader significance of blood with respect to Jewish identity, religion, and culture over the centuries,

²² “Who Can or Cannot Give Blood”, Magen David Adom in Israel, Available at: <https://www.mdais.org/blood-donation/who-can-donate> (accessed: 23.05.2020) [Hebrew].

²³ Seeman D. “One people, one blood”: Public health, political violence, and HIV in an Ethiopian-Israeli setting // *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 1999. Vol. 23. P. 159–195.

Jews in Ethiopia regarded blood as a significant symbol that distinguished them from their Christian neighbors through the rules of kosher slaughtering practices, whereby blood must be drained since eating it is forbidden. Hence, when faced with the rejection of their blood by the state of Israel, the sense of religious and national exclusion among members of the Ethiopian-Israeli community was severe²⁴.

Takele's painting represents harsh criticism of this act of exclusion. She metaphorically depicts difficult feelings inherent in the effort to collect the spilled, unwanted blood falling from the sky, but in effect actively describes the lack of acceptance in Israeli society. Notwithstanding, at the same time she emphasizes the strength of women in the Ethiopian community, as they are the ones to gather back the spilled blood and present it to the general public.

Indeed, Takele reveals loaded feelings, undermining the prevalent stereotype held by white Israeli society of Ethiopians as nice, quiet and restrained people²⁵. The work openly expresses the difficult emotions Ethiopian Jews feel toward their absorbing society and at the same time criticizes the gender discrimination and exclusion from which women suffer.

Race, Gender and Religion

In another painting by Takele, from the year 2016, three black female figures are standing, almost naked, in a bathing area. The body posture of the figure in the foreground clearly indicates that she is embarrassed of her exposed body and is trying to cover up her intimate parts (Figure 6).

²⁴ Ben-Eliezer U. Nigger Sambo, Billy Billy Bambo: How a Jew becomes black in the promised land. In: Racism in Israel. (eds). Y. Shenhav and Y. Yona. Jerusalem: Van Leer Institute, 2008. P. 130–157 [Hebrew].

²⁵ Levi-Wineriv E. They are not nice. Globes. 5 May, 2015. Retrieved from: <https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001033258> (accessed: 22.05.2020) [Hebrew].

Upon their arrival in Israel, the Ethiopian Jews were ordered to perform a ceremonial act related to Jewish identity. Since they were not considered 'real Jews,' they had to undergo a conversion process involving mass '*Tevila*' – immersion in a ceremonial bath ('*Mikveh*') that is expected of a convert. Adding to the insult, the well-organized and pre-planned operation executed by the Orthodox Rabbinical institution required witnesses to the immersion in the ceremonial bath. However, since women are not considered valid witnesses, only men can supervise and authorize the conversion process. Thus, Ethiopian women were asked to dip in the ritual baths virtually naked, in front of male representatives.



Figure 6.
Nirit Takele, "*Mikveh*", 2016
Acrylic on canvas

Tekele testified that she has heard countless stories of women who were traumatized when ordered to appear nearly naked in front of males who are strangers to them in order to perform the immersion in water. For thousands of women, trauma from the event lingered for many years to come, leaving them humiliated and depressed.

To this day, in fact, some Orthodox sectors still refuse to acknowledge that Jews from Ethiopia are 'real Jews.' Although

the Orthodox political parties were not able to prevent them from coming to Israel and attaining citizenship, they are able to govern and regulate their personal status in matters such as marriage. Thus, when Ethiopian-Israeli Jews wish to marry, they must confront the rabbinical institution – the sole institution charged with the registration and authorisation of marriages, since civic marriage is not offered in the country. When they come to register, the couple must undergo an investigation of their religious background over at least three generations, as the entire community is singled out by these religious authorities and automatically suspected of not being Jewish. The Ethiopian women then have no choice but to ‘convert’ to Judaism by dipping in the ritual bath, although they are already Jewish. If they refuse, they are declined a marriage license²⁶.

Given this reality, clearly Takele’s artwork is reacting to the oppressive practice of differentiating between different ‘kinds’ of Jews and the Orthodox claims that some Jews are more ‘Kosher’ than others. Seen in this light, her work takes an active stance against the injustice caused to women in her community by the religious patriarchy and its discriminatory rulings.

Women at the Frontline against Police Violence

Images of men of Ethiopian descent seldom appear in the Israeli media. When they do, they are generally discussed in a negative context²⁷. However, since the summer of 2015, when many community members took to the streets of Israeli cities to protest their ongoing oppression and discrimination, particularly

²⁶ Ben David A. and Menegisto A. Exposure: Rabbis refuse to marry a couple of Ethiopian origin. Nana 10. 22.05.2015 [Hebrew].

²⁷ A paradoxical dichotomy is evident in the representation of Ethiopian-Israeli figures. On the one hand, male images appear with positive connotations, such as soldiers serving in the army and working in respectable public jobs; and on the other hand, on a much larger scale, the media demonizes and pathologizes Israeli men of Ethiopian descent by focusing on disorderly conduct among young men or violence of men toward their female partners.

involving police violence toward young Ethiopian-Israelis, reports on television and in newspapers have covered clashes between citizens of Ethiopian descent and the police²⁸. These clashes and the extensive police violence against such citizens exercising their democratic right to demonstrate proved, once again, that racism is deeply embedded in the heart of the Israeli establishment and society, and that the encounter between black and white citizens is fraught with explosive tension²⁹.

Repeated incidents of police violence against Israelis of Ethiopian origin gave rise to a spectrum of representations in art works by young Ethiopian-Israeli women artists. A series of paintings by Eden Yilma, for example, shows Ethiopian-Israeli men who fell victim to police violence. The painting titled “Where are the boys” from 2019 depicts a mother and father holding a framed photo of their son Solomon Tekah, who was killed by gunshots fired by a policeman, with



Figure 7.
Eden Yilma, “Where are the boys”,
2019
Digital illustration

²⁸ The demonstrations in the summer of 2015 were preceded by protests in Kiryat Malachi in 2012 spurred by incidents of institutionalized racism manifested in the refusal to sell apartments to Ethiopian-Israelis. See: Shani R. Documentation of discrimination against Ethiopian-Israelis in Kiryat Malachi // WallaNews. 2012. 26 January. Retrieved from: <https://news.walla.co.il/item/2504048> (accessed: 23.05.2020) [Hebrew].

²⁹ Abu O. Yuval F. and Ben-Porat G. Race, racism, and policing: Responses of Ethiopian Jews in Israel to stigmatization by the police // Ethnicities. 2017. Vol. 17. Issue 5. P. 688–706.

additional framed photos of young black men who died after violent encounters with police forces hanging on the wall behind them (Figure 7).

For many young Israelis of Ethiopian decent despair and hopelessness in the face of racism and police brutality undermine their faith in state institutions. Indeed, almost nothing has been done to improve their lot, while the gaps deepen and discrimination abounds, despite frequent government declarations on the matter³⁰. In this context emerges the critical activism of young Ethiopian-Israeli women artists. Emphasizing the women's (especially mothers') central role in gaining the public attention, such as Avera Mangisto's mother³¹, women artists create a growing number of art works on this burning issue. In Yilma's work, the black men in the framed photos convey an impressive stance, alluding to resistance to oppression and the artistic ability to construct meaning without asking for permission or begging for acceptance. Yilma offers criticism of the hegemonic society's oppression, while emphasizing asymmetric power relations between establishment representatives and ordinary citizens, as well as those between different groups in Israeli society, such as whites and blacks.

This brave dissent is particularly evident in another work of art Yilma produced, together with Rachel Aynao. Titled

³⁰ David S. Israeli-Ethiopians: An anatomy of a double crisis. // Haoketz. 2015. 6 June. Retrieved from: <https://www.haokets.org/2015/06/06/%D7%99%D7%95%D7%A6%D7%90%D7%99-%D7%90%D7%AA%D7%99%D7%95%D7%A4%D7%99%D7%94-%D7%90%D7%A0%D7%98%D7%95%D7%9E%D7%99%D7%94-%D7%A9%D7%9C-%D7%9E%D7%A9%D7%91%D7%A8-%D7%9B%D7%A4%D7%95%D7%9C/> (accessed: 23.05.2020) [Hebrew].

³¹ Avera Mangisto is an Israeli citizen who in 2014 crossed the border into Gaza. Since then, no sign of life was received from him. Avera's family, and especially his mother, became the face of a growing civic movement to motivate the Israeli government and international entities to bring him back home to Israel, see: Shalev T. Mangisto's family leaves for the U.S.A to promote Avera's return // WallaNews. 2017. 8 November. Retrieved from: <https://news.walla.co.il/item/3110180> (accessed: 23.05.2020) [Hebrew].

“Profil(ing) Picture,” the photograph includes faces of young members of her community pressed against a glass surface that distorts their faces (Figure 8).

The two artists refer to the highly problematic police use of racial profiling. African features and black skin are relatively rare in Israel and serve as a key tool by which policemen stop blacks for questioning, demanding that they present documentation.

The two young women artists are not afraid to be blunt and straightforward, bravely revealing police brutality against Israeli Ethiopian citizens, based on racist profiling.

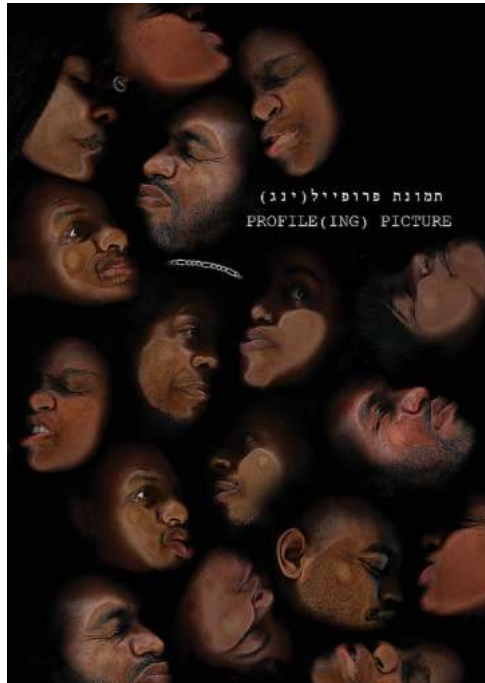


Figure 8.
Rachel Anyo and Eden Yilma,
“Profil(ing) picture”, 2019
Digital collage

Conclusion

In the last decades Jews from Africa have begun reappropriating their denied African identity. In Israel, it is especially the women artists of Ethiopian decent who are actively promoting such affirmation of African identity³². Such attempts at constructing a positive, assertive, and empowering identity formation process are particularly evident in the arts,

³² Dekel T. Transnational Identities. P. 76–80.

but also in other fields, including academia. The framing and definition of the white gaze on black skin now receives expansive expression in the Israeli academic discourse. Despite its small size, the Ethiopian community has been the subject of intense scholarly attention, primarily in the field of anthropology. Yet the studies about Ethiopian immigrants and their descendants that received the greatest budgets and attained the highest visibility and academic esteem were mainly conducted by white scholars³³. The hegemonic discourse consistently assumes the normative experience in Israel as the de facto universal, neutral, modern point of reference. This yardstick is applied to Ethiopian-Israelis, using indexes said to be “objective” such as housing, employment, education, military service, and health³⁴. Some such studies a priori frame Israeli Ethiopian-Israelis as an inferior community. By doing so they reveal their own lack of self-critical awareness; the authors do not acknowledge themselves as not belonging to the researched group; they fail to position themselves in the context of the unequal and often discriminatory power relations. Although these studies claim to apply ostensibly universal indices, they are biased and therefore problematic. The extensive scholarly literature regarding the Ethiopian population in Israel thus frequently constitutes an anomaly and distortion³⁵.

³³ I note that I myself am not of Ethiopian decent but an Ashkenazi woman. I believe it is important to acknowledge the ethical tension this fact creates within this article. The issue is too complex to resolve entirely, but I do not consider myself an expert of Ethiopian Jews, but rather position this article within the larger context of my ongoing research about various groups of women immigrants in Israel, such as immigrants from the Former Soviet Union, South America, and France, see: Dekel T. *Transnational Identities*, 2016; Dekel T. *Hyphenated: Transnational feminism in contemporary Israeli art – Between Mizrahi and Arab identities*. In: *Under the Skin: Feminist Art from the Middle East and North Africa Today*. Eds. C. Opzinar and M. Kelly. Oxford and London: Oxford University Press, 2020. P. 41–54.

³⁴ Brookdale Institute. *Integration of Immigrants from Ethiopia in Israeli Society: Policy and Future Programs*. Jerusalem: JDC (Joint Distribution Committee), 2001. [Hebrew]; Shabtay M. *Ethiopian Jews of Beta Israel Origin*. Tel Aviv: Lashon Tzecha Press, 2006 [Hebrew].

³⁵ Vanda H. and Zawdu A. The political economy of “Ethiopian Jewish Studies” and

The situation in Israeli academia sharpens the importance of independent moves toward identity formation, with many encouraging signs of this trend becoming visible in recent years. Alongside the plethora of hegemonic studies of Ethiopian immigrants, a parallel significant trend has eluded the focus of white scholars and the white public at large. Many of the '1.5 generation'³⁶ of Ethiopian-Israelis are now coming of age, attaining higher education from academic institutions, and formulating their feelings and stances by and for themselves; and most Ethiopian-Israeli academics are women. Extensive research, books, web sites, and cultural contents are now being written and created from the Ethiopian-Israeli community's own perspective. When Rina Ingidau, Eden Yilma, Eden Desta, Nirit Takele, Rachel Anyo, and Elsa Tegegne create artistic representations of black Israelis, they actively reject the Eurocentric gaze that the local white hegemony imposes on blacks as the Other.

Although highly critical, the artworks produced by Ethiopian-Israelis women seek not only to understand and present their race and gender as oppressive constructs but also as possessing positive and empowering sides. This new outlook identifies blackness and femininity as unique signifiers and the particular gender and ethnic position of black women as their source of recognition and strength³⁷. Much of these understandings are based on international feminist movements, which offer important support to black women artists. The theory and activism of black feminism in the United States gave birth to many artistic works, such as those of the African American artists Faith Ringgold and

the contribution of Ethiopian Jews to Israeli economy and society. Y.E.S. 2010. 3 July. Retrieved from: <https://youngethiopianstudents.com> (accessed 23.05.2020) [Hebrew].

³⁶ '1.5 generation migrants' refer to adolescents immigrating with their parents before or during their early teens, generally 6–14 years old. Hybridity and liminality are salient features of identity and cultural orientation amongst these migrant youth.

³⁷ Dekel T. *Transnational Identities*. 2016. P. 75–79.

Lorna Simpson³⁸, as well as artists based in the African continent, with prominent artists such as Nijdeka Akunyili Crosby and Zanele Muholi³⁹ – all paving the way for a whole generation of young women. The paradigm shift created by these works led to the grounding of the unique voices of contemporary black women across the globe⁴⁰.

In Israel, Mizrahi feminist discourse⁴¹ and Palestinian feminist discourse⁴² are two of the most prominent representatives of this position, drawing their inspiration from the theory, politics, and activism that have developed worldwide since the 1960s⁴³. The artwork of Mizrahi women serves as an assertive voice and model for representing life experiences of non-white women in Israel⁴⁴. Such artworks offer visual expression to gendered identities both as a political stance and as a self-representation of blackness.

In the last decade Ethiopian-Israeli women artists have become highly visible, successful, and overt about the social changes that are urgently needed. Women artists such as Nirit Takele, an award-winning artist⁴⁵, alongside several other women artists of Ethiopian origin that received prestigious prizes⁴⁶ – are paving the way for a whole generation of young black people, sounding

³⁸ Simon J. Lorna Simpson. Munich and New York Prestel Books, 2013.

³⁹ Mussai R. Zanele Muholi: Hail the Dark Lioness. London: Aperture, 2018.

⁴⁰ Fall N. Proving a space of freedom: Women artists in Africa. In: *Global Feminisms – New Directions in Contemporary Art*. Eds. M. Reily and L. Nochlin. London, 2007. P. 71–77.

⁴¹ Lir S. *To My Sister – Mizrahi Feminist Politics*. Bavel Press, 2007 [Hebrew].

⁴² Ghanem H. What is the color of skin? A critical look at color games. In: *Racism in Israel*. Eds. Y. Shenhav and Y. Yona. Jerusalem: Van Leer Institute, 2008 [Hebrew].

⁴³ Rogoff I. *Terra Infirma – Geography's Visual Culture*. New York: Routledge, 2000.

⁴⁴ Alon K. and Keshet S. (Eds.). *Breaking Walls – Mizrahi Feminist Art in Israel*. Tel Aviv: Achoti Press, 2013.

⁴⁵ Takele has won the Sidi Prize (2014); The Sotheby Hammer Prize (2017); A residency scholarship in Ethiopia (2018), and the Israeli Ministry of Culture prize for young artist (2019).

⁴⁶ Among them artists such as Tigist Yosef-Ron and Michal Mamit Vorka.

a clear, loud, and critical voice about racism and sexism that Ethiopian-Israelis are still experiencing in present-day Israel.

Bibliography:

1. *Abu O., Yuval F. and Ben-Porat G.* Race, racism, and policing: Responses of Ethiopian Jews in Israel to stigmatization by the police // Ethnicities. 2017. Vol. 17. Issue 5. P. 688–706.

2. *Adega A.* Journey to the Dream. Self-published, 2000 [Hebrew].

3. *Alon K. and Keshet S.* (Eds.) Breaking Walls – Mizrahi Feminist Art in Israel. Tel Aviv: Achoti Press, 2013.

4. *Antebi-Yemini L.* On the margins of visibility. In: Visibility in Immigration – Body, Gaze, Representation / Eds. E. Lumsky-Feder and T. Rapoport. Jerusalem: Van Leer institute, 2010. P. 43–68 [Hebrew].

5. *Beauvior de S.* The Second Sex. New York: Vintage Press, 2010 (1949).

6. *Bekya et al.* Story of a Journey – Emigration from Ethiopia via Sudan. Haifa: Pardes Press, 2013 [Hebrew].

7. *Ben David A. and Menegisto A.* Exposure: Rabbis refuse to marry a couple of Ethiopian origin, Nana10. 22.05.2015 [Hebrew].

8. *Ben-Eliezer U.* Nigger Sambo, Billy Billy Bambo: How a Jew becomes black in the promised land. In: Racism in Israel / Eds. Y. Shenhav and Y. Yona. Jerusalem: Van Leer Institute, 2008. P. 130–157 [Hebrew].

9. Brookdale Institute. Integration of Immigrants from Ethiopia in Israeli Society: Policy and Future Programs. Jerusalem: JDC (Joint Distribution Committee), 2001 [Hebrew].

10. *Bryan-Wilson J., González J. and Willsdon D.* Editors' Introduction: Themed Issue on Visual Activism // Visual Culture. 2016. Vol. 15. № 1. P. 5–23.

11. Central Bureau of Statistics, Population of the Ethiopian Jews in Israel. Retrieved form: <https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/pages/2019/%D7%94%D7%90%D7%95%D7%9B%D7%9C%D7%95%D7%A1%D7%99%D7%99%D7%94-%D7%9E%D7%9E%D7%95%D7%A6%D7%90-%D7%90%D7%AA%D7%99%D7%95%D7%A4%D7%99-%D7%91%D7%99%D7%A9%D7%A8%D7%90%D7%9C-%D7%9C%D7%A7%D7%98-%D7%A0%D7%AA%D7%95%D7%A0%D7%99%D7%9D-%D7%9C%D7%A8%D7%92%D7%9C-%D7%97%D7%92-%D7%94%D7%A1%D7%99%D7%92%D7%93-.aspx> (accessed: 16.05.2020) [Hebrew].

12. *David S.* Israeli-Ethiopians: An anatomy of a double crisis. Haoketz. 2015. 6 June. Retrieved from: <https://www.haokets.org/2015/06/06/%D7%99%D7%95%D7%A6%D7%90%D7%99-%D7%90%D7%AA%D7%99%D7%95%D7%A4%D7%99%D7%94-%D7%90%D7%A0%D7%98%D7%95%D7%9E%D7%99%D7%94-%D7%A9%D7%9C-%D7%9E%D7%A9%D7%91%D7%A8-%D7%9B%D7%A4%D7%95%D7%9C/> (accessed: 23.05.2020) [Hebrew].

13. *Dekel T.* Welcome home? Israeli-Ethiopian women artists and questions of citizenship and belonging // *Third Test – Critical Perspectives on Contemporary Art & Culture*. Vol. 20. Issue 4–5. 2015. P. 310–325.

14. *Dekel T.* *Transnational Identities – Women, Art and Migration in Contemporary Israel*. Detroit: Wayne State University Press, 2016.

15. *Dekel T.* Hyphenated: Transnational feminism in contemporary Israeli art – between Mizrahi and Arab Identities. In: *Under the Skin: Feminist Art from the Middle East and North Africa Today*. / Eds. C. Opzinar and M. Kelly. Oxford and London: Oxford University Press, 2020. P. 41–54.

16. *Deepwell K.* (Ed.) *Feminist Art Activism and Artivism*. Amsterdam: Valiz Press, 2020.

17. *Engdau-Vanda S.* Resilience in Immigration – The Story of Ethiopian Jews in Israel from a Perspective of 30 Years. Tel Aviv: Resling Press, 2019 [Hebrew].

18. *Fall N.* Providing a space of freedom: Women artists in Africa. In: *Global Feminisms – New Directions in Contemporary Art.* / Eds. M. Reily and L. Nochlin. London: Merrell, 2007. P. 71–77.

19. *Ghanem H.* What is the color of skin? A critical look at color games. In: *Racism in Israel.* / Eds. Y. Shenhav and Y. Yona. Jerusalem: Van Leer Institute, 2008 [Hebrew].

20. *Kraft D.* Immigration on the basis of faith. *Haaretz*, 16.08.2013. P. 8 [Hebrew].

21. *Levi-Wineriv E.* They are not nice. // *Globes*. 5 May, 2015. Retrieved from: <https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001033258> (accessed: 22.05.2020) [Hebrew].

22. *Lir S.* To my Sister – Mizrahi Feminist Politics. Tel Aviv: Bavel Press, 2007 [Hebrew].

23. *Mizrachi N.* and *Herzog H.* Participatory destigmatization strategies among Palestinian Citizens, Ethiopian Jews, and Mizrahi Jews in Israel // *Ethnic and Racial Studies*. 2012. Vol. 35. № 3. P. 418–435.

24. *Mussai R.* Zanele Muholi: Hail the Dark Lioness. London: Aperture, 2018.

25. *Nochlin L.* Women, Art, and Power and Other Essays. New York: Harper & Row, 1988 (1971).

26. *Rogoff I.* Terra Infirma – Geography’s Visual Culture. New York: Routledge, 2000.

27. *Safran H.* Don’t Wanna Be Nice Girls. Haifa: Pardes Press, 2006 [Hebrew].

28. *Sandoval C.* Methodology of the Oppressed, Theory Out of Bounds. Minneapolis: University of Minnesota, 2000.

29. *Shabtay M.* Living with a threatened identity: The experience of life with a different color among Ethiopian youth and adolescents in Israel // *Megamot*. 2001. Vol. 41. № 1–2. P. 97–112 [Hebrew].

30. *Shabtay M.* Ethiopian Jews of Beta Israel Origin. Tel Aviv: Lashon Tzeha Press, 2006 [Hebrew].

31. *Shalev T.* Mangisto's family leaves for the U.S.A. to promote Avera's return // WallaNews. 2017. 8 November. Retrieved from: <https://news.walla.co.il/item/3110180> (accessed: 23.05.2020) [Hebrew].

32. *Shalom S.* Beta Israel: Origins and religious features. In: Ethiopia – The Land of Wonders. / Ed. S. Turel. Tel Aviv: Eretz Israel Museum, 2013. P. 53–63 [Hebrew].

33. *Shani R.* Documentation of discrimination against Ethiopian-Israelis in Kiriya Malachi // WallaNews. 2012. 26 January. Retrieved from: <https://news.walla.co.il/item/2504048> (accessed: 23.05.2020) [Hebrew].

34. *Seeman D.* “One people, one blood”: Public health, political violence, and HIV in an Ethiopian-Israeli setting // Culture, Medicine, and Psychiatry. 1999. Vol. 23. P. 159–195.

35. *Sliwinska B.* Feminist Visual Activism and the Body. London: Routledge (upcoming 2021).

36. *Senhav Y.* and *Yonah Y.* (Eds.). Racism in Israel. Jerusalem: Van Leer Institute, 2008 [Hebrew].

37. *Simon J.* Lorna Simpson. Munich and New York: Prestel Books, 2013.

38. *Turel S.* (Ed.). Ethiopia – The Land of Wonders. Tel Aviv: Eretz Israel Museum, 2013 [Hebrew].

39. *Tival S.* Social Representations of Inclusion and Exclusion in the School System that Direct Children to Special Education: Dissertation from University of the Negev, Be'er Sheva. 2004 [Hebrew].

40. *Vanda H.* and *Zawdu A.* The political economy of “Ethiopian Jewish Studies” and the contribution of Ethiopian Jews to Israeli economy and society. Y.E.S. 2010. 3 July. Retrieved from: <https://youngethiopianstudents.com> (accessed 23.05.2020) [Hebrew].

41. *Wertzberger R.* The Ethiopian Community: A Situation Report, Gaps and Claims of Discrimination. Jerusalem: Knesset Background Paper, 2003 [Hebrew].

Часть III

**Женский голос «Русской улицы»
в Израиле**

Глава 12

*Л. В. Дерябкина / Lyubov V. Deryabkina
Кубанский государственный университет*

**СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ
РОДИТЕЛЬСТВА И МАТЕРИНСТВА
В РУССКОГОВОРЯЩИХ СЕМЬЯХ В ИЗРАИЛЕ
(ПОКОЛЕНЧЕСКИЙ СРЕЗ)**

Население Израиля насчитывает более 9 млн человек¹. В это число входят евреи – выходцы из СССР, а также члены их семей, которые благодаря поправкам к Закону о возвращении 1970 г.² имеют право на иммиграцию вместе со своими супругами. В Израиле евреев, репатриировавшихся из СССР, традиционно определяют в одну группу. Но они не являются гомогенным сообществом: ашкеназы, сефарды (горские,

¹ Центральное Статистическое Бюро Израиля URL: <https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/pages/2019/%D7%90%D7%95%D7%9B%D7%9C%D7%95%D7%A1%D7%99%D7%99%D7%AA-%D7%99%D7%A9%D7%A8%D7%90%D7%9C-%D7%91%D7%A4%D7%AA%D7%97%D7%94-%D7%A9%D7%9C-%D7%A9%D7%A0%D7%AA-2020.aspx> (дата обращения: 03.02.2020).

² The Law of Return, 5730–1970: 2nd Amendment. Available at: <https://knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm> (accessed: 19.04.2016).

курдские, бухарские иудеи), караимы, крымчаки – все эти общины несут различные представления как о наполнении своей еврейскости, так и о семейно-брачных стратегиях поведения в тех или иных ситуациях. Важные особенности зависят и от места проживания в Галуте, и от компактности расселения в Израиле. Необходимо учитывать время репатриации, особенности образования и распространенности смешанных браков среди советских евреев. В связи с масштабностью представленных групп для исследования были выбраны евреи, проживавшие на территории РСФСР/России и приехавшие в страну с 1970-х до 2010-х гг. В контексте советского еврейства термин «репатриация» был выбран намеренно, так как для большинства советских олим 1970-х гг. переезд в Израиль был связан с идеей возвращения «на историческую родину». Что касается последующих олим, вне зависимости от идеологической составляющей, евреи, проживающие на территории СССР, подвергались антисемитизму и преследовались по этническому признаку, поэтому термин «репатриация» релевантен для всех иммигрантов еврейского происхождения.

В русскоговорящей иудейской среде отношение к материнству и родительству вырабатывалось в соответствии с советской идеологией, с одной стороны, и под давлением государственного и бытового антисемитизма – с другой, что накладывало определенный отпечаток на воспитание подрастающего поколения: от принятия советской модели воспитания до преднамеренного сопротивления «совку». Приехав в Израиль, репатрианты столкнулись с иными стратегиями воспитания и отношения к родительству, материнству, отцовству, что привело к процессам переосмысления собственного опыта, порой конфликтам внутри семей, проблеме самоопределения и отношения к воспитанию детей.

Изучение родительства и материнства в гуманитарных науках было направлено не столько на оценку роли женщины-матери, сколько на обоснование необходимости

деторождения для решения демографических проблем в государстве. То есть роль матери сводилась к сухим цифрам статистического анализа о количестве рожденных детей. Тему материнства затрагивали многие ученые XVIII–XIX вв., но это были или медицинские трактаты, или литература об уходе и воспитании детей. Во времена Просвещения появился большой пласт философской литературы, направленной на подчеркивание «естественной» роли женщины как матери и ее христианского долга перед мужчиной и Богом³.

Материнство как объект изучения рассматривалось этнографами и антропологами со второй половины XIX в. В своих работах они прежде всего акцентировали внимание на обрядовых формах, фольклорном материале у различных этнических групп, их особенностях, таких как различные ритуалы при родовспоможении и воспитании детей⁴.

Но примерно с XIX в. с процессами возрастающей урбанизации, переходом к индустриальному обществу и повышению уровня образования сокращается количество детей в отдельной семье. Деторождение начинает рассматриваться через эмоциональную связь с родителями, больше с матерью. Государство, опираясь на религию и традиционный уклад, становится основным проводником необходимости увеличения рождаемости как формы гражданского долга женщины перед обществом. В западноевропейской мысли материнство – это акт служения обществу. Прежде всего речь идет об идеях французских просветителей, например, таких, как Ж. Ж. Руссо⁵. Он считал, что материнство – наиболее важная социальная роль женщины, расцениваемая как миссия всей жизни. В связи с «естественной ролью»,

³ См. Вольтер Ф. М. Философские повести. Философские письма. Статьи из философского словаря. М.: АСТ, 2011; Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992; Кант И. Метафизика нравов. М.: Мир книги, 2007 и др.

⁴ Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005; Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988 и др.

⁵ Руссо Ж. Ж. Природа ребенка и свободное воспитание. М.: Амрита, 2018.

возложенной на нее страной, женщина должна быть хорошо образована, чтобы воспитывать новых граждан. Исходя из этих умозаключений, Руссо определял необходимость женского образования⁶.

Работы непосредственно по истории материнства, затрагивающие женский опыт как форму самоидентификации, и виды материнской заботы стали предметом изучения лишь в 1970-е гг. Один из фундаментальных трудов – это монография Адриан Рич, написанная с феминистских позиций и посвященная непосредственно вопросам институционализации материнства как системы давления патриархатного мира на женщину в обществе⁷.

В теоретических работах, посвященных национализму, роль женщины, как правило, не учитывается – ее оставляют за рамками, в так называемой частной сфере, а материнство – это вопрос границы, где частное остается незаметным для исследователя глобальных процессов. Но невозможно определить этот переход от частного к общественному, упрощая всевозможные пересечения в рамках отдельного сообщества или домохозяйства. По словам Патман, необходимо рассматривать и гражданское общество, и патриархат в едином контексте подавления права выбора женщины распоряжаться своим телом⁸. Существуют множественные рычаги давления через законодательные ограничения, общественное и религиозное осуждение, которые создают благоприятную среду для затруднения выбора женщины.

Политика государства Израиль относительно родительства – не исключение. Она направлена на поддержание и увеличение рождаемости в еврейской части общества, что привело к самому высокому показателю среди всех раз-

⁶ Там же. С. 72–73.

⁷ Rich A. *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York, London: Norton & Company, 1986.

⁸ Pateman C. *The Sexual Contract*. California: Stanford University Press, 1988. P. 28.

витых стран (более 3,11 детей на 2018 г)⁹. Это связано с тем, что лечение бесплодия и экстракорпоральное оплодотворение (ЭКО) являются бесплатными, одновременно с этим контрацептивы не подпадают под медицинскую страховку, как многие другие медикаменты в стране. Также в Израиле есть ограничение на прерывание беременности, которое разрешено только по ряду условий – таких, как возможный вред здоровью роженицы или особые обстоятельства. Наиболее лояльно закон относится к девушкам до 19 лет – оплату за данную медицинскую услугу покрывает медицинская страховка. Для остальных категорий граждан есть различные условия, так что часть израильтянок-налогоплательщиц лишена права бесплатно сделать аборт. Необращение к комиссии, одобряющей право на прерывание беременности, считается уголовным преступлением¹⁰.

Репродуктивная политика государства в милитаристских, националистических и сионистских идеологических императивах получила светскую идеологическую обоснованность, направленную на увеличение еврейского населения в Израиле. Учитывая, что средний возраст рождения первого ребенка в стране – 27 лет (с учетом религиозного сектора: возраст перворождения в ортодоксальных еврейских сообществах – 23 года)¹¹, женщинам и мужчинам, достигшим 30-летнего возраста, как правило, приходится занимать оправдательную позицию по поводу собственной бездетности. В связи с особенностью израильской социокультурной среды возможность открытых вопросов по поводу личной жизни распространяется не только на круг близких родственников,

⁹ Центральное Статистическое Бюро Израиля. URL: <http://cbs.gov.il/reader> (дата обращения: 19.11.2019).

¹⁰ Уголовное право Израиля. URL: https://www.kolzhut.org.il/he/%D7%97%D7%95%D7%A7_%D7%94%D7%A2%D7%95%D7%A0%D7%A9%D7%99%D7%9F (дата обращения: 24.02.2020).

¹¹ Статистическое бюро Израиля. Центральное Статистическое Бюро Израиля. URL: <http://cbs.gov.il/reader> (дата обращения: 12.03.2018).

но и на коллег по работе, соседей, что приводит к фрустрации и эмоциональному дискомфорту людей, не имеющих детей. В русскоговорящей среде вмешательство в личную жизнь также считается допустимым со стороны как близких, так и дальних родственников. Тем самым оправдано утверждение, что бездетность может быть поводом для появления семейных конфликтов между поколениями, а также дискриминационных тенденций как на «русской улице», так и в израильском обществе в целом.

Роль материнства, особенно «позднего», среди русскоговорящего еврейства требует всестороннего анализа, который связан с тем, что, находясь в Израиле, советская и постсоветская алиот благодаря высокому уровню социокультурного обмена со страной исхода вырабатывают свой взгляд на родительство и брачно-семейные связи. Роль женщины в странах бывшего СССР принципиально отличается от стран Западной Европы, а тем более восточных евреев. Даже горские, бухарские, караимские евреи в связи с советизацией были менее традиционны, чем другие еврейские группы Востока, проживающие до иммиграции в мусульманских странах. Сама советская идеология и правительство с 30-х гг. XX в. старались ассимилировать иудеев, искореняя их традиционный уклад, борясь с раввинами, общинными лидерами и религиозными обрядами в данных группах. Этнолингвистические иудейские сообщества Советского союза столь многообразны, что сложно охватить все группы, так как этнокультурные особенности, специфика политики республик в отношении своих меньшинств весьма разнообразны.

Данное исследование направлено на выявление семейно-брачных стратегий русскоговорящей общины Израиля. Для изучения русскоговорящего сектора помимо привлечения теоретического материала был проведен ряд глубинных биографических, неструктурированных интервью с членами шести семей, в каждой семье было опрошено два-три поколе-

ния женщин и мужчин, где самое «младшее», так называемое полуторное поколение репатриировалось в Израиль в детском или подростковом возрасте. Все интервью проводились автором как в экспедиции в Израиле, так и при личных встречах с информантами в России. Также был организован письменный опрос, который состоял из открытых вопросов. В нем приняли участие 40 человек. Вопросы касались отношения к браку, семье, родительству, материнству и отцовству. Особый акцент в интервью и опросах был сделан на поколенческий срез, чтобы проследить ожидания старшего поколения (их представления о времени вступления в брак, необходимости деторождения) и ответы детей и внуков на эти ожидания.

Для понимания формирования семейно-брачных норм необходимо рассмотреть государственную политику в отношении материнства и детства в СССР, когда произошла смена моделей и разрыв с досоветской традицией, которая сохраняла патриархальные черты. В связи с тем, что после Октябрьской революции 1917 г. страна оставалась преимущественно аграрной, это не могло не отразиться на системе семейно-брачных отношений. Новая большевистская власть закрепила положение женщин в Конституции РСФСР, в статье 64 об участии в выборах «обоего пола»¹². Для начала XX в. это был прогрессивный закон, подчеркивающий равные права женщин и мужчин. Принцип возможности достижения равноправия полов приводит Ф. Энгельс в своей знаменитой работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства»: освобождение женщины, ее уравнение в правах с мужчиной невозможно ни сейчас, ни в будущем, пока женщина отстранена от общественного производительного труда и вынуждена ограничиваться домашним частным трудом¹³. Поэтому

¹² Конституция РСФСР 1918 г. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm#13> (дата обращения: 15.03.2020).

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. М.: ГИПЛ., в 3-х тт. Т. 3. С. 73.

после установления большевистской власти женщин начинают привлекать к экономической жизни в стране. Однако считалось, что коммунистки не должны внутри движения вести фракционную борьбу за достижение гендерного равенства – это отвлекало от противостояния классов пролетариев и буржуазии. Хотя знаменитая Симона де Бовуар, автор книги «Второй пол», вышедшей в свет в 1949 г., пишет, что у советских женщин есть шанс добиться равноправия с мужчинами, когда они смогут трудиться, т.е. через экономическую независимость добьются гендерного равенства¹⁴. Она выступает с критикой Энгельса, считая, что марксизм не в состоянии объяснить, как связаны отказ от частной собственности и порабощение женщин мужчинами. Однако С. Де Бовуар тоже считает, что труд важен для самоуважения и необходим женщинам.

Большевики считали, что одной из приоритетных задач было привлечь советских женщин на производство, чтобы в производительном труде они поняли свою «ценность» как представительниц рабочего класса. Уже 31 декабря 1917 г., спустя два месяца после прихода к власти, издается Декрет «Об организации коллегии по охране и обеспечению материнства и младенчества»¹⁵, в котором говорилось, что необходимо создать комиссию для улучшения положения матерей в республике. Тем самым коммунистическая власть объявила ценность материнства, разграничивая социальные роли работницы и матери. Остальными вопросами, касающимися советских гражданок, должны были заниматься женсоветы – в сферу их деятельности входили ликбез, производственная деятельность женщин и др. Но в 1930 г. женсоветы были фактически ликвидированы, так как «женский вопрос» был решен, ведь, по словам то-

¹⁴ Де Бовуар С. Второй пол / пер. С. Айвазовой. М., СПб.: Прогресс, 1997. С. 127.

¹⁵ Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР. М, 1942. С. 210.

варища И. В. Сталина, «женщины давно уже продвинулись из отсталых в передовые»¹⁶.

Сам процесс помощи матерям и институционализации дошкольных учреждений в СССР активно начал развиваться с начала 1930-х гг., когда под влиянием наращивания темпов индустриализации женский труд стал необходим на промышленных предприятиях и в колхозах. На это время пришлось возникновение государственных детских садов, которые должны были облегчить жизнь работниц и колхозниц, – именно на их плечи легли все нужды в устройстве детей и присмотре за пожилыми родственниками. Мужчины были больше включены в производственный процесс, чаще уезжали в долгосрочные командировки, поэтому все меньше участвовали в принятии решений по поводу воспитания детей, что привело к сокращению участия отцов в повседневной жизни семьи. Советские евреи европейской части СССР жили преимущественно в городах, что способствовало распаду патриархальной модели и возникновению небольших нуклеарных семей, но с большой долей участия старшего поколения.

Вторым важным фактором государственной политики было поощрение увеличения рождаемости в стране в связи с численными потерями в Первой мировой войне – погибло более 2,3 млн человек¹⁷ – с тяготами и еще большими человеческими потерями в Гражданской войне, эмиграцией части населения, голодом в плодородных районах страны. Все эти факторы привели к ужесточению мер в отношении рождения детей.

В 1936 г.¹⁸ было запрещено прерывание беременности и тем самым отнято у женщин автономное право владеть

¹⁶ Газета «Тагильский рабочий». № 71 от 8 марта 1933. С. 3.

¹⁷ Под ред. Кривошеева Г. Ф. Россия и СССР в войнах XX века. Потери Вооруженных сил. Статистическое исследование. М.: Олма-Пресс, 2001. Табл. 52.

¹⁸ Постановление от 27 июня 1936 г. «О запрещении аборт, увеличении материальной помощи роженицам, установлении государственной помощи многодетным, расширении сети родильных домов, детских яслей и детских садов,

собственным телом. Прерывание беременности было уголовно наказуемо сроком до двух лет лишения свободы, а при повторном преступлении – еще и штрафом до 300 рублей, что было непомерной суммой для советской гражданки. Эти меры привели к увеличению нелегальных аборт, которые зачастую были совершаемы в антисанитарных условиях, что отражалось на здоровье и повышении смертности советских женщин. Рост нелегальных аборт был связан с отсутствием доступных средств контрацепции и бытовой неустроенностью семей.

Правительством предполагалось, что широкая сеть дошкольных учебных заведений сможет помочь матерям решить бытовые трудности на пути строительства коммунизма. Оплачиваемый отпуск по беременности и родам трудовым законодательством был закреплен в размере 56 дней до родов и столько же после рождения ребенка, но только для женщин, занимавшихся физическим трудом. Если деятельность была связана с умственным трудом, нерабочие дни сокращались до 48 часов до и после рождения ребенка. Причем, не учитывалась сложность родов или многоплодная беременность¹⁹. В военное время отпуск по беременности и родам сократился, затем после Великой Отечественной войны вернулся к старым нормам.

Возможность трехлетнего отпуска была принята постановлением Госкомтруда лишь в 1982 г. Такое положение вещей определяло, что старшее поколение – как правило, бабушки – стало социальной опорой для работающих семей. Женский круг взаимопомощи также расширился за счет

усилении уголовного наказания за неплатеж алиментов и о некоторых изменениях в законодательстве о разводах» / Сборник материалов и документов // Собрание законов и распоряжений Рабоче-Крестьянского правительства СССР. М., 1936. URL: <http://istmat.info/node/43262> (дата обращения: 29.03.2020).

¹⁹ Цит. По: Андрушин Е. А. Из истории трудового законодательства СССР и политики советского правительства в области трудовых ресурсов. М.: Новый хронограф, 2012. С. 382–383.

других родственниц: тетя, сестер. После достижения детьми школьного возраста функции социальной поддержки должны были выполнять школы, пионерские лагеря. Но роль бабушек как института помощи для матерей оставалась неизменной. Пожалуй, остается и до сих пор в России. Образ «идиш-бабушки» в нарративах советских евреев заключается в сохранении и передаче некоторых традиций.

Советские женщины несли двойную нагрузку, выполняя две основные задачи: помогали строить коммунизм, оставаясь при этом в тени своих мужей, и были матерями – воспитателями будущих поколений. Женщина-мать, Родина-мать – это одни из самых распространенных клише советской идеологии. Но что делать тем, кто был лишен этой возможности или становился матерью после 30 лет? В советской медицинской терминологии за такими женщинами был закреплен статус «старородящая мать». В связи с тем, что в СССР средний возраст рождения детей был 23 года²⁰, это не могло не стигматизировать гражданок, которые не в состоянии были забеременеть или не хотели заводить детей. Материнство прочно определяло социальный статус женщины в обществе вне зависимости от ее профессиональных достижений.

Еврейская община СССР, безусловно, была ориентирована на советскую модель семейного уклада, но, находясь в антисемитском окружении, испытывала дискриминацию на государственном уровне. Замкнутость в кругу родственных социально-экономических структур, сохранение сети горизонтальных, стихийно-кооперативных связей с близкими стали единственной формой социального выживания евреев в тоталитарном обществе²¹. После репатриации в Израиль сообщество стол-

²⁰ Седьмой ежегодный демографический доклад. Население России 1998. М., 1998. Табл. 2.4.

²¹ Бим-Бад Б. М. Модернизация института семьи: макросоциологический и антрополого-педагогический анализ. М.: Интеллектуальная книга – Новый хронограф, 2010. С. 78.

кнулось с иным подходом к воспитанию детей, но неизменное и привычное отношение к женщине прежде всего как к матери, которая должна семье, государству, нации, сохранилось.

По-другому формировалась модель родительства в Израиле. Материнство здесь наделено особым смыслом в связи с тем, что религиозное право (Галаха) определяет принадлежность еврея к иудейской части страны по матрилинейному принципу, поэтому социальный статус матери сформирован как часть культурного капитала еврейского народа. Секторальный характер израильского общества заставляет остальные культурные сообщества бороться за сохранение социальных, экономических и политических интересов своей группы. В патриархатной системе израильского социума использование института материнства является способом давления на различные общины.

С начала возникновения Израиля (в 1948 г.) благодаря политическому сионизму женщины были включены во все сферы общественной жизни страны. Одновременно из-за того, что в государстве основные гражданские законы отданы под юрисдикцию религиозных институтов, еврейки оказались в двойственном положении: сионизм заставлял их совмещать роли матери и работницы, а религиозные деятели требовали от них исполнения традиционной роли в семье. Но и те, и другие хотели исполнения материнского долга, который рассматривается как ключевой «гражданский долг» женщины для сохранения и увеличения еврейского большинства в стране. В этом случае советская модель материнства и сионистская модель увеличения еврейского большинства имеют общие государственные цели.

По мере развития арабо-израильского конфликта менялось и отношение к материнскому долгу в израильском обществе. В связи с тем, что женщины на равных с мужчинами вовлечены в милитаристскую риторику о важности поддержания «боевого духа», израильтянки исключены в определении соб-

ственной свободы выбора рождения детей. В политическом дискурсе активность евреек зависит от исполнения военной и социальной ролей. В связи с тем, что израильская армия построена на широком включении родственников в бытовую жизнь призывников, израильтянка выступает как постоянный актер армейской жизни: сначала как военнотруженица, а затем как «мать солдат», которая имеет возможность участвовать в военных достижениях своего ребенка²². Евреи бывшего СССР, переехав в Израиль, были вынуждены пересмотреть советскую модель родительства и выработать новые культурные стратегии материнства и отцовства в собственных семьях.

Советские евреи получили возможность репатрироваться в Израиль ограниченным количеством с 1970-х гг. Эта алия была малочисленной – около 150 тыс.²³ После распада СССР евреи получили право свободного передвижения, и алия 1990-х, хлынувшая в Израиль, достигла 950 тыс. чел²⁴. – возникла так называемая «русская улица». Светский характер и многочисленность олим привели к затруднению интеграции, а также к некоторому культурному антагонизму, связанному с наследием советской образовательной системы, с одной стороны, и понижением социального статуса, материального благополучия в принимающем государстве – с другой. И если представителям алии 1970-х гг., по оценке ряда израильских исследователей, легче было найти работу в сфере умственного труда, то уже в Большой алии лишь 23% связали свои профессии не с тяжелыми физическими нагрузками, по крайней мере, в первые годы жизни в стране²⁵.

²² Дерябкина Л. В. Материнство как «гражданский долг» израильских женщин в условиях угроз национальной безопасности / Сборник материалов IX Международной научной конференции РАИЖИ и Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Смоленск, 2016. С. 203–204.

²³ КЕЭ. Т. 3. URL: <https://eleven.co.il/state-of-israel/history-of-state/11732/#0301> (дата обращения: 18.04.2014).

²⁴ Там же.

²⁵ Сост. ред. Кенингштейн М. Русское лицо Израиля: черты социального портрета. М., Иерусалим: Мосты культуры, 2007. С. 290.

Все эти факторы послужили возникновению «русских районов» в израильских городах. В некоторых из них концентрация русскоговорящих доходит до 30% от общего числа населения, например, Ашдод, Беэр-Шева, Хайфа, Бат-Ям²⁶. В этих районах община выстроила свою инфраструктуру от «русских» садов до школ (сеть русских школ «Мофет»). Большинство семей старались выехать целыми поколениями, поэтому бабушки и дедушки в первые годы интеграции становились не только помощниками с детьми, но и их пенсии – порой единственным экономическим доходом для отдельных домохозяйств. Информант Эдуард А. (50 лет)²⁷, проживающий в Хайфе, рассказал:

– *Первая поездка за границу после репатриации – это поездка нашей бабушки. Мы с женой посоветовались и решили, что только благодаря ей и ее усилиям мы смогли выжить первое время. Если бы не ее пенсия, то нам бы было еще тяжелей в девяносто втором, девяносто третьем году.*

Как правило, бабушки и порой дедушки сидели с внуками, так как израильские сады, школы не работают до позднего вечера, а родители были вынуждены полностью менять свой быт. Пожилые родственники находились дома, занимались внуками, поэтому старшее поколение посвящало мало времени изучению иврита, а если семья селилась в «русских районах», то у них не было необходимости изучать культуру и язык принимающего общества. Это приводило к тому, что с взрослением внуков разрыв между старшим и младшим поколениями увеличивался. Внуки, особенно те, кто приехал в страну в раннем возрасте, смогли успешно пройти интеграцию благодаря школе, армии, высшим и средним учебным заведениям. Дополнительным фактором увеличения культурной дистанции стало то, что старшее поколение воспринимало информацию через русскоязычные соци-

²⁶ Там же.

²⁷ ПМА 1. г. Хайфа. Информант 3.

альные сети, СМИ, которые транслируют патриархатные установки, такие как необходимость рождения детей в более раннем возрасте, чем в Израиле. Такие программы на российском телевидении, как «Давай поженимся», «Пусть говорят» и т.п. создают тенденцию к объективизации женщины как сексуального объекта. Поэтому замужество и рождение детей многие «русско-еврейские» бабушки расценивают как форму реализации их внуков, особенно внучек.

С другой стороны, в «стране обетованной» существует культ детей, который направлен на сохранение еврейского большинства. Это приводит к тому, что те люди, которые решили не заводить детей или не могут родить по биологическим показаниям, вынуждены занимать оправдательную позицию как в отношении собственной семьи, так и в израильском обществе в целом. Семья остается местом наиболее глубоких и значимых человеческих связей, наиболее долгосрочных надежд и наиболее бескомпромиссных конфликтов²⁸.

Виктория Р* (38 лет), г. Хайфа²⁹:

— Почему я должна всем объяснять, что я не хочу рожать? Маме, бабушке, отцу, а тем более коллегам. Чем старше я становлюсь, тем больше беспардонных вопросов я выслушиваю.

Первое интервью с Викторией было проведено в 2013 г. Тогда она активно боролась с бесплодием, поэтому основные ее разговоры были направлены на то, как ее жизнь изменится, когда у нее появятся дети. К сожалению, лечение не дало ожидаемого результата, и женщина заняла позицию противоположную – якобы она передумала заводить детей. Во время проведения интервью на подобные темы порой трудно выйти на открытый диалог, особенно по поводу возможного биологического бесплодия, так как в патриар-

²⁸ Под ред. С. В. Жеребкина. Введение в гендерные исследования. Хрестоматия. 2 ч. / Муфф Ш. Феминизм, гражданство и радикальная демократическая политика. Харьков – Санкт-Петербург: Алтея, 2001. С. 221.

²⁹ ПМА 2. 2018. Информант 6.

хатном обществе, где материнство является необходимым подтверждением социальной состоятельности женщины, информантки, согласившиеся пойти на контакт, крайне неохотно говорили о медицинских исследованиях, касающихся этой темы.

В своей работе о стигматизации израильских женщин, которые не смогли забеременеть, профессор Бар-Иланского университета Лариса Ременник отмечает, что еврейки, прошедшие несколько стадий борьбы с бесплодием, не хотят вспоминать об этих процедурах, так как этот опыт для них слишком травматичен³⁰. Материнство становится борьбой за доказательство своей женской состоятельности, а если уж девушка вышла замуж, то вопросы деторождения – одни из самых распространенных, что только добавляет тревожности как для добровольно отказавшихся родить ребенка, так и для тех, кто старается забеременеть.

В русскоговорящем сообществе – неважно, смешанная ли семья с точки зрения галахических установок или нет – постепенно меняется быт в зависимости от количества лет, прожитых в Израиле. Безусловно, что именно алия 1990-х гг., если говорить о советском еврействе, попала в сложное положение, а их дети прошли процесс интеграции через погружение в новую среду, причем не всегда адаптация проходила благополучно. Очень немногие олим могли себе позволить жить в благополучных районах, в отличие от алии 2000-х, которые репатриировались уже с возможностью нескольких гостевых визитов в Израиль и зачастую имели родственников или друзей в стране.

Возвращаясь к алии 1990-х, отметим, что часть приехавших осталась в русских районах, другие смогли более успешно интегрироваться и переехать в другие районы, которые им были более выгодны по месторасположению или удобны из-

³⁰ Remennick L. Childless in the Land of Imperative Motherhood: Stigma and Coping Among Infertile Israeli Womens // Sex Roles. December 2000. 43(11). P. 826.

за близости к работе. Дети репатриантов уже знали иврит, большинство служили в армии, получили израильское образование, поэтому те, которые не стали родителями в период с 25 (наиболее часто употребляемая старшим поколением крайняя цифра о времени первых родов) до 35 лет (наиболее часто употребляемая цифра возможности родить ребенка)³¹, оказались в ситуации давления как со стороны родственников, так и со стороны израильского общественного мнения.

Дети, которые выросли уже в Израиле, смотрят на семейно-брачные отношения достаточно прагматично – как правило, потомков не торопят заводить до 30 лет. Это связано с рядом экономических, психологических и социальных факторов. Во-первых, проблема покупки жилья для молодой семейной пары в Израиле очевидна, во-вторых, высокая конкуренция на бирже труда также не способствует сохранению уверенности в завтрашнем дне. С точки зрения психологических и социальных факторов давление со стороны родственников как в Израиле, так и в России создает очаг напряжения для молодых людей.

Однако, если проследить тенденции за последние пять лет, становится очевидным, что влияние феминистских теорий, гендерных исследований на переоценку материнства меняется и в Израиле, и в России. Безусловно, что в России меньше, так как сама система российского образования в последние годы выступает за сокращение курсов, изучающих гендерные исследования в университетах, а феминизм как общественно-политическое движение в России считается маргинальным течением, что приводит к неоцененности вклада феминистских теорий в развитие современных гуманитарных наук.

В Израиле ситуация диаметрально противоположная: там в каждом крупном университете существуют программы

³¹ ПМА 1. Опросы общественного мнения. 2013; Полевой дневник автора – экспедиция 2018.

по гендерным исследованиям, что приводит к возникновению таких научных работ, как монография Орны Донат «Сожалея о материнстве», вышедшая в Израиле в 2011 г.³² Эта книга важна тем, что показывает: женщины, которые рожают детей, не всегда делают осознанный выбор в пользу деторождения, что под давлением общества они не успевают осмыслить возможность отказа от этой социальной роли.

Благодаря подобной литературе, как правило, написанной с феминистских позиций, у женщин, как и мужчин, появляется возможность более взвешенно подойти к решению выбора – быть родителем или нет. Но другая сложность для людей, которые по каким-либо причинам не могут или не хотят иметь детей, заключается в том, что в русскоговорящей общине для пожилого поколения внуки – это «культурный капитал», который важен для подтверждения успешности их семей. Поэтому деторождение является одним из таких маркеров благополучия младшего поколения. В связи с расширением возможностей для транснациональных сетевых связей русскоговорящие семьи, особенно старшее поколение, зависят не только от норм и правил израильского общества, но и от влияния на них русскоязычной среды в странах исхода. Это приводит к тому, что отношения между старшим и младшим поколениями находятся в интерсекциональной плоскости, когда столкновение социокультурных норм и правил усложняет коммуникацию между тремя поколениями одной семьи, но смещается к принятию (в связи с изменением средних норм в сторону увеличения возраста первых родов) возможности отказа от рождения детей. Таким образом, можно сказать, что постепенно русскоговорящая община Израиля выбирает для себя компромиссную модель формирования культуры родительства, все менее ориентируясь на иерархичную, строго дисциплинарную советскую и постсоветскую традицию материнства и отцовства.

³² Donath O., *Regretting Motherhood: A Study*. Berkeley: North Atlantic Book, 2017.

Список источников:

1. *Андрюшин Е. А.* Из истории трудового законодательства СССР и политики советского правительства в области трудовых ресурсов. М.: Новый хронограф, 2012.

2. Конституция РСФСР 1918 г. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm#13> (дата обращения: 15.03.2020).

3. ПМА 1 – Полевой материал автора 1. Экспедиция январь – февраль 2013 г. (Семья А*, г. Хайфа, 5 человек, семья Р*, г. Хайфа, 3 чел., семья Д*, г. Хайфа, 4 чел., семья Ш*, г. Ашдод, 4 чел., семья М*, г. Тель-Авив, 4 чел. и др.).

4. ПМА 2 – Полевой материал автора 2. Экспедиция лето 2018 г. (Семья А*, г. Хайфа, 5 человек, семья Р*, г. Хайфа, 3 чел., семья Д*, г. Хайфа, 4 чел., семья Ш*, г. Ашдод, 4 чел., семья М*, г. Тель-Авив, 4 чел. и др.).

5. *Кривошеев Г. Ф.* (ред.) Россия и СССР в войнах XX века. Потери вооруженных сил. Статистическое исследование. М.: Олма-Пресс, 2001.

6. Сборник материалов и документов. Собрание законов и распоряжений Рабоче-Крестьянского правительства СССР. М. 1936. URL: <http://istmat.info/node/43262> (дата обращения: 01.05.2020).

7. Седьмой ежегодный демографический доклад. Население России 1998. М., 1998.

8. Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР. М., 1942.

9. Тагильский рабочий, № 71 от 8 марта 1933.

10. Центральное Статистическое бюро Израиля. URL: <https://www.cbs.gov.il/> (дата обращения: 01.05.2020).

11. The Law of Return, 5730–1970: 2nd Amendment. URL: <https://knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm> (дата обращения: 01.05.2020).

Список литературы:

12. *Бим-Бад Б. М.* Модернизация института семьи: макросоциологический и антрополого-педагогический анализ. М.: Интеллектуальная книга – Новый хронограф, 2010.

13. *Вольтер Ф. М.* Философские повести. Философские письма. Статьи из философского словаря. М., 2011.

14. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.

15. *Де Бовуар С.* Второй пол (пер. С. Айвазовой). М., СПб., 1997.

16. *Дерябкина Л. В.* Материнство как «гражданский долг» израильских женщин в условиях угроз национальной безопасности / Сборник материалов IX Международной научной конференции РАИЖИ и Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Смоленск, 2016.

17. *Кант И.* Метафизика нравов. М.: Мир книги, 2007.

18. КЕЭ. Т. 3. URL: <https://eleven.co.il/state-of-israel/history-of-state/11732/#0301> (дата обращения: 01.05.2020).

19. *Малиновский Б.* Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005.

20. *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные произведения в 3-х т. Т. 3. М.: ГИПЛ, 1979.

21. *Мид М.* Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.

22. Под ред. *С. В. Жеребкина.* Введение в гендерные исследования. Хрестоматия. В 2-х ч. Харьков–СПб.: Алтея, 2001.

23. *Руссо Ж. Ж.* Природа ребенка и свободное воспитание. М.: Амрита, 2018.

24. *Donath O.* Regretting Motherhood: A Study. Berkeley: North Atlantic, 2017.

25. *Pateman C.* The Sexual Contract. // Stanford University Press, 1988.

26. *Remennick L.* Childless in the Land of Imperative Motherhood: Snigma and Coping Among Infertile Israeli Womens // Sex Roles. № 43 (11). December 2000.

27. *Rich A.* Of Women Born Motherhood as Experience and Institution. New York, London: Norton&Company, 1986.

Глава 13

Е. А. Якимова / Elizaveta A. Yakimova
ИВ РАН

«РУССКИЕ ЖЕНЩИНЫ БЕЗ ЧУВСТВА ЮМОРА» В ФЕЙСБУКЕ: ЖЕНСКИЙ ГОЛОС ПОЛУТОРНОГО ПОКОЛЕНИЯ РУССКОЯЗЫЧНЫХ В ИЗРАИЛЕ

Возрастная структура «большой алии» из бывшего СССР/СНГ была такова, что основу ее составили те, кому на момент выезда в Израиль было в среднем 33,7¹ года, в то время как численность группы от 0 до 17 лет оказалась менее 25%². Более того, согласно данным центрального статистического бюро Израиля, порядка 28% из репатриировавшихся, будучи детьми и подростками в конце 1990-х, затем покинули страну³. Несмотря на это, так называемое «полоторное поколение» русскоязычных в Израиле все активнее заявляет о себе. Одним из свидетельств данной тенденции является возникновение различных объединений. В их числе фейсбук-

¹ Khanin Z. Aliyah from the Former Soviet Union: Contribution to the National Security Balance. A working paper in preparation for Herzliya Conference 2010. Jerusalem, 2010. P. 8.

² Tolts M. A half century of Jewish emigration from the Former Soviet Union. Migration from the Newly Independent States. 25 years after the collapse of the USSR. Cham: Springer, 2020. P. 327.

³ Rozovsky L. One in six Soviet children who moved to Israel in the early 1990s have since left // Haaretz. 09.05.2017. Available at: www.haaretz.com/israel-news/premium-1-in-6-children-who-moved-to-israel-from-russia-have-since-left-1.5470092 (accessed: 04.03.2020).

группы «Поколение 1.5», «Родители сабр» и «Мы здесь», организация «Fishka»⁴. Среди основных задач, которые их участники определяют для себя, значатся обеспечение достойных условий жизни для родителей, включая социальные выплаты из стран исхода, вопросы воспитания детей, рожденных в Израиле, но имеющих «русские» корни, а также борьба с дискриминацией и поиск собственной идентичности, места в неоднородной структуре израильского общества.

Особую нишу среди названных объединений занимает группа «Русские женщины без чувства юмора и их друзья», созданная в Фейсбуке в 2014 г. Л. Русовски, которая сама репатриировалась вместе с родителями в начале 1990-х гг. Уникальность этой площадки состоит в том, что она не только дает возможность обсуждения всего названного спектра тем, волнующих представителей поколения 1.5, но и позволяет путем свободной публикации историй участников переосмыслить опыт алии, пережитый в детском и подростковом возрасте. Наконец, затрагивается важная с точки зрения израильской культуры категория юмора, который анализируется в контексте борьбы со стереотипами в отношении русскоязычных граждан современного Израиля.

Впрочем, основным отличием этой группы от других является то, что все названные проблемы в ней рассматриваются через призму положения женщин. Причем активность эта в полной мере согласуется с базовыми положениями, составляющими основу работы Организации Объединенных Наций по вопросам гендерного равенства и расширения прав и возможностей женщин (UN Women), среди которых т.н. принцип «равенства поколений». Еще Пекинская декларация и Платформа действий⁵, утвержденная на Чет-

⁴ Prashizky A., Remennik L. One and a half Generation of Israelis of Russian origin: hybrid ethnic identity (In Heb.) // Hagira – Israel Journal of Migration. 2020. Vol. 10. P. 51–75.

⁵ Beijing Declaration and Platform for Action. Fourth World Conference on Women. Beijing. September 4–15 1995. UN Women, 2014. 270 p.

вертой Всемирной конференции по положению женщин в 1995 г., призвала интегрировать молодежь в продвижение идей гендерного равенства. Сегодня на новые поколения активистов UN Women возложена задача не только бороться за свое будущее и будущее детей, но и рассказать о тех, кто «слишком долго молчал, стигматизировался и стыдился»⁶. Именно этого со своей стороны в Израиле пытаются добиться «Русские женщины без чувства юмора и их друзья».

Направление исследования и терминология

Цель настоящей работы – выявление особенностей общественной деятельности русскоязычных женщин поколения 1.5 в Израиле, а также опыта их адаптации в стране на примере сообщества в социальной сети Фейсбук «Русские женщины без чувства юмора и их друзья». Источниковую базу, положенную в основу исследования, составляют преимущественно публикации, размещенные участниками группы на ее странице, а также выступления основательницы объединения в СМИ. В качестве дополнительных материалов привлечены данные, собранные в разное время исследователями русскоязычного еврейства, и интервью, проведенные автором, необходимые для демонстрации специфики восприятия идей феминизма у выходцев из различных республик бывшего СССР/СНГ, а также сходств и отличий в оценках стереотипов о культуре русскоязычного еврейства у представителей полуторного поколения в Израиле и их сверстников, проживающих в странах рождения.

В настоящей главе автор придерживается мнения о справедливости применения к выходцам с территории бывшего СССР/СНГ в Израиле термина «репатрианты», поскольку на них распространяется действие «Закона о возвращении». В соответствии с ним репатриантом считается еврей, «вы-

⁶ About Generation Equality // UN Women. Available at: www.unwomen.org/en/get-involved/beijing-plus-25/about (accessed: 03.03.2020).

разивший желание» поселиться в Израиле, «каждый еврей, репатриировавшийся в Израиль до вступления в силу настоящего закона, а также каждый еврей, родившийся в Израиле как до вступления в силу настоящего закона, так и после этого»⁷. Данный статус отличает представителей этой группы от трудовых мигрантов, прибывающих в государство на основании Закона об иностранных работниках⁸, и инфильтрантов, подпадающих под действие Закона о въезде в Израиль⁹, а также беженцев. Таким образом, речь идет не об идеологии, подразумевающей «возвращение на историческую родину, на которой никогда не был», а о формальных различиях в области правового регулирования, разграничивающих названные категории в праве на получение израильского гражданства.

Помимо этого, в контексте данного исследования необходимо обозначить разницу между женскими и феминистскими организациями. Заключается она не только в вовлеченности в работу представителей мужского пола, но и в специфике активности объединений, относящихся к каждой из категорий. Так, женские организации далеко не всегда сосредотачивают свою деятельность на борьбе за равноправие, а могут выступать в поддержку закрепления особого статуса женщин с учетом актуальных общественно-политических процессов, в то время как феминистские организации ставят своей целью именно борьбу со всеми аспектами неравенства по половому признаку¹⁰.

⁷ The Law of Return 5710 (1950) // Knesset. Available at: <https://knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm> (accessed: 01.09.2020).

⁸ Foreign Workers (Prohibition of Unlawful Employment and Assurance of Fair Conditions) Law 5751 (1991) // International Labour Organization. URL: http://www.ilo.org/dyn/natlex/natlex4.detail?p_lang=en&p_isn=36145 (accessed: 01.09.2020).

⁹ Entry into Israel Law 5712 (1952) // UNODC. https://www.unodc.org/res/cld/document/law-no-5712-1952-entry-into-israel-law_html/Entry_Into_Israel_1952.pdf (accessed: 01.09.2020).

¹⁰ Gouws A. Unpacking the difference between feminist and women's movements in Africa // The Conversation. 09.08.2015. URL: <https://theconversation.com/unpacking->

Отдельно при изучении феминизма следует отметить этапы в его становлении и развитии. Первая волна относится к XIX–XX вв. и связана главным образом с отстаиванием избирательного права. Вторая датируется 1960-ми гг. и характеризуется доминированием вопросов социального равенства. Третья волна, начавшаяся в 1990-е гг., сосредоточена на переосмыслении представлений о женственности, а также на проблемах этнической, религиозной принадлежности и национальности в феминистском движении¹¹. Наконец, по мнению ряда исследователей, в 2010-е гг. наметилась четвертая волна, одной из особенностей которой является активное использование интернета, прежде всего социальных медиа¹².

Методология исследования

С точки зрения социологии, категория полуторного поколения представляет некоторые сложности для анализа. Отмечаются они уже на уровне определения того, кого именно можно отнести к данной группе. Институт изучения русского Израиля и Public Opinion Research of Israel, в 2015 и 2017 гг.¹³ соответственно проводившие исследования политических взглядов, отношения к культуре и религии среди молодых русскоязычных израильтян, во многом основывались на классификации американского социолога Р. Румбаута. Он помимо полуторного поколения, верхняя

the-difference-between-feminist-and-womens-movements-in-africa-45258 (accessed: 01.09.2020).

¹¹ Krolokke C., Sorrensen A. S. Gender Communication Theories and Analysis. From Silence to Performance. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2006. P. 1–24.

¹² Chamberlain P. The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality. Cham: Springer, Palgrave Macmillan, 2017. 203 p.

¹³ «Полуторное поколение» русского Израиля. Данные исследования PORI // NewsRu. 03.05.2017. URL: www.newsru.co.il/Israel/03may2017/polutornoe_101.html (дата обращения: 01.09.2020); «Полуторное поколение» русского Израиля. Краткий отчет о результатах исследования // NewsRu. 22.11.2015. URL: www.newsru.co.il/Israel/22nov2015/polutoriye.html (дата обращения: 01.09.2020).

возрастная граница которого составляет 12 лет, выделил еще две категории: поколения 1.75 (0–5 лет) и 1.25 (13–17 лет)¹⁴. При таком подходе опыт первых рассматривается как близкий ко второму поколению, т.е. родившимся в стране, куда эмигрировали родители, что прежде всего связано с быстрым овладением языком¹⁵. Вторые схожи по многим характеристикам с первым поколением, что объясняется в том числе быстрым началом трудовой деятельности и тем, что по позициям, на которые они могут рассчитывать при устройстве на работу, несмотря на разницу в образовании, они близки к тому, что предлагают их родителям¹⁶.

С другой стороны, ряд исследователей русскоязычного Израиля определяет диапазон возраста полторного поколения в границах 11–18 лет, поскольку именно на них ломка привычного образа жизни и попытка конструирования нового оказывают наибольшее влияние из всей совокупности репатриировавшихся детей и подростков¹⁷. При этом важным условием здесь называется проживание в стране не менее 6 лет и владение русским языком как родным¹⁸.

Исключение из анализа составляют группы младше 11 лет, хотя категория 9–11 лет все же в ряде случаев учитывается¹⁹, что, с одной стороны, может объясняться именно необходимостью соблюдения языкового критерия. С другой стороны, избранный ракурс исследования не учитывает упомянутый

¹⁴ Rumbaut R. Ages, Life Stages, and Generational Cohorts: Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States // *International Migration Review*. 2014. Vol. 38. № 3. P. 1181.

¹⁵ *Ibid.* P. 1197.

¹⁶ *Ibid.* P. 1167, 1191.

¹⁷ Remennik L. The 1.5-generation of Russian immigrants in Israel between integration and socio-cultural retention // *Diaspora: a Journal of transnational studies*. 2003. Vol. 12. № 1. URL: www.researchgate.net/publication/236745641_The_15_Generation_of_Russian_Immigrants_in_Israel_Between_Integration_and_Sociocultural_Retention (дата обращения: 12.03.2020).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

выше тезис о поколении 1.25 и его сходстве с первым поколением. Для сравнения: при изучении идентичности молодых израильтян в Северной Америке используется выборка 8–18 лет²⁰. В данном случае исследователи исходят из тех же принципов, что и их израильские коллеги, включая в рассмотрение поколение 1.25, но исключая поколение 1.75.

В других источниках встречается определение возрастных границ полуторного поколения русскоязычных граждан в Израиле в рамках «раннего детства и поздней юности»²¹. В последнем случае это позволяет включить в анализ тех, кому около 20 лет. Такой подход встречается и при сравнении их опыта с путем, пройденным выходцами из Эфиопии²². Примечательно здесь то, что упомянутые исследования сконцентрированы именно на женщинах-репатриантках. Соответственно, можно предполагать, что названные возрастные границы отражают физическое и психологическое взросление, в меньшей степени концентрируясь на таких факторах, как владение языком и уровень образования.

В контексте настоящего исследования значимым является и понятие юмора, посредством которого общество принимающего государства зачастую выдвигает свои требования к вновь прибывшим. Подобная модель отношений была подробно рассмотрена на примере евреев из Германии в Израиле, массовый приток которых привел к появлению шуток по «йекки», центральными темами которых зачастую были незнание иврита или излишняя педантичность. Этот массив анекдотов исследователи рассматривают как

²⁰ Lev Ari L. North Americans, Israelis, or Jews? The Ethnic identity of Immigrant's offspring // *Contemporary Jewry*. October 2012. URL: www.researchgate.net/publication/257781033_North_Americans_Israelis_or_Jews_The_Ethnic_Identity_of_Immigrants'_Offspring (accessed: 12.03.2020).

²¹ Dekel T. In search of Transnational Jewish Art: Immigrant Women artists from the Former Soviet Union in Contemporary Israel // *Journal of Modern Jewish Studies*. 2016. Vol. 15. № 1. P. 109.

²² Dekel T. *Transnational identities: Women, Art, and Migration in Contemporary Israel*. Detroit: Wayne State University Press, 2016. 172 p.

«корректирующий юмор», поскольку он отражает запросы на аккультурацию и ассимиляцию со стороны принимающего общества²³.

Однако среди юмора, героями которого стали выходцы из Германии, есть крайне некомплементарные, а зачастую и обидные анекдоты, сделавшие на продолжительный период времени сам термин «йекки» уничижительным. Появление такого рода шуток исследователи связывают с попыткой восточноевропейских евреев, совершивших алию раньше, взять реванш за стереотипизацию их в Германии, символом которой выступил термин «Ostjude»²⁴. При этом положение вновь прибывших репатриантов из Германии в иерархии израильского общества на тот момент использовалось сознательно²⁵.

Анекдоты про «русских» в Израиле имеют ряд сходств с их аналогами про евреев Германии, а в ряде случаев и с выходцами из Марокко. Часто встречающиеся темы шуток про русскоязычных евреев в Израиле – высокий уровень образования, низкоквалифицированный труд, дурные привычки. Нередко героями этих «юмористических» историй становятся женщины, особенно блондинки, которым якобы присуща низкая социальная ответственность. По мнению создателя группы Л. Русовски, появление этих анекдотов стало отражением ситуации, имевшей место в Восточной Европе в 1990-е гг., однако в реалиях сегодняшнего дня стереотипизация такого рода затрудняет нормальную интеграцию русскоязычных в общество, особенно для женщин, а также осложняет борьбу с домашним насилием²⁶.

²³ Shifman L., Katz E. “Just Call Me Adonai”: A Case Study of Ethnic Humor and Immigrant Assimilation // *American Sociological Review*. 2005. Vol. 70. № 5. P. 850.

²⁴ Ibid. P. 855.

²⁵ Ibid. P. 851.

²⁶ Bashan H. Not Just Aliya: Lena Rusovsky shatters myth (In Heb.) // *Altmag*. 07.05.2017. Available at: <https://www.atmag.co.il/ויאיר-הגל-מע-ויאיר/> (дата обращения: 12.03.2020).

Третья важная оговорка, которую необходимо сделать в данном разделе, – язык. Группа «Русские женщины без чувства юмора» ведется на иврите. Именно он, с точки зрения Л. Русовски, позволяет обеспечить максимальную доступность публикаций для аудитории²⁷. Впрочем, вопрос этот довольно спорный. С одной стороны, низкий уровень владения языком среди старшего поколения представителей «большой алии» в Израиле может затруднить для них участие в обсуждении. С другой стороны, отход от русского языка в контексте юмора показателен с точки зрения самоидентификации. Исследователи этнического юмора отмечают, что он несет в себе не только критику со стороны принимающего общества, но и попытку добиться баланса между родным языком и языком страны проживания, распределить между ними функции, а также сгладить критику путем самоиронии²⁸. Последняя является неотъемлемой чертой классического европейского еврейского юмора²⁹.

Наконец, использование именно иврита, а не русского, важно потому, что в нем гораздо ярче выражаются гендерные различия. В частности, принятой практикой в современном израильском языке, как его часто называют, является указание рода при названии людей по профессии от учителя до министра. Мотивировано это во многом именно необходимостью демонстрации соблюдения гендерного равенства. В русском языке, наоборот, нарочитое употребление слова в женском роде, например, «врачиха» может носить пренебрежительный оттенок, свидетельствующий о недостаточной, по мнению говорящего, квалификации специалиста. Ряд авторов, например М. Цветаева или Б. Ахмадулина,

²⁷ Ibid.

²⁸ Еленевская М. Двухязычный юмор иммигрантов: языковая игра и социальная адаптация (на примере смеховой культуры русскоязычных израильтян) // Вестник РУДН, серия Лингвистика. 2014. № 3. С. 11–12.

²⁹ Novak W., Waldoks M. Big Book of Jewish Humor. NY: William Morrow Paperbacks, 2006. P. 3–5.

принципиально предпочитали называть себя «поэтами», а не «поэтессами». Несмотря на то, что в последние годы наметилась тенденция к более активному использованию слов женского рода в качестве полноценной альтернативы уже существующим в мужском, единого мнения на этот счет пока не выработано.

Феминистский контекст

Многообразие израильского общества накладывает большой отпечаток на развитие в стране женского и феминистского движений. Организации подобного толка в арабском или эфиопском секторе зачастую борются за социальную справедливость, равноправие и ликвидацию дискриминации в отношении своих общин в целом. Группа «Русские женщины без чувства юмора», в свою очередь, создавалась прежде всего с целью решения проблем, типичных именно для женщин, поскольку они испытывают на себе более сильное социальное давление, связанное не только с принадлежностью к русскоязычному населению как таковому, но и бытностью «русской» женщиной со всеми негативными стереотипами в отношении нее. При этом одной из основных проблем, которую это некомплиментарное восприятие не позволяет решить, является насилие и харассмент. Ему по статистике, приведенной Л. Русовски со ссылкой на Индекс безопасности женщин, русскоязычные израильтянки подвергаются почти в два раза чаще³⁰.

С теоретической точки зрения это дает основания отнести арабские и эфиопские организации к т.н. «второй волне» феминизма. В то время как на основании спектра решаемых задач группа «Русские женщины без чувства юмора» ближе к «третьей волне», а по способу донесения информации до аудитории – к четвертой. Вместе с тем у них всех есть определенные сходства.

³⁰ Bashan H. Opt. Cit.

Так, в обоих случаях учитываются особенности т.н. восточного феминизма, который предполагает особый взгляд на равенство мужчины и женщины. В группе «Русские женщины без чувства юмора» это достигается за счет историй представительниц Центральной Азии и Кавказа. Однако их активность на странице сообщества в Фейсбуке существенно ниже в сравнении с теми, кто репатриировался из европейской части бывшего СССР. А потому «Русские женщины без чувства юмора» сочетают в себе традиции женского движения Востока и Запада, пусть и не в равных пропорциях. Другие объединения подобного рода в Израиле такой характеристикой, пожалуй, не обладают.

Впрочем, примечательно здесь не только переплетение культур, но и сама способность привлечь такого рода аудиторию. К примеру, глава международной ассоциации Азербайджан – Израиль «АзИз» Л. Спивак отмечает, что в работе объединения принимают участие преимущественно представители молодежи или старших поколений, в то время как люди среднего возраста после создания семьи зачастую снижают свою вовлеченность в общественную жизнь³¹. Учитывая традиции выходцев из республик Центральной Азии и Кавказа, можно предположить, что особенно такая практика характерна для женщин и их понимания функций женского движения. Тем важнее истории, которыми они все же решают поделиться на странице «Русских женщин без чувства юмора».

«Русский» политический контекст

Декларирование «русской» идентичности является, как кажется, одним из наиболее сложных измерений активности группы с момента ее создания. Еще в 2014 г., т.е. в один год с появлением «Русских женщин без чувства юмора», в Израи-

³¹ Интервью автора с Генеральным директором международной ассоциации Азербайджан – Израиль «АзИз». 18.08.2020.

ле вышел фильм «Новые израильтяне»³², который стал далеко не первой попыткой осмысления проблемы идентичности и самоидентификации выходцев из бывшего СССР/СНГ³³. Основной идеей фильма стал тезис о том, что русскоязычные евреи сами создают для себя преграды в израильском обществе вместо того, чтобы в него интегрироваться. При этом в качестве одного из упреков в их адрес выдвигалось обвинение в конструировании «русского мира», который в действительности не существует³⁴. Схожие взгляды высказываются, к примеру, о «русских» магазинах в Германии, где не просто продаются товары, напоминающие о доме, а воспроизводятся ощущения. При этом нередко таким способом воссоздается именно советский быт, представление о котором за рубежом крайне неоднозначное³⁵.

Рассматривая данное измерение активности группы, следует сказать, что политическая борьба ее участников волнует в существенно меньшей степени, чем другие подобные объединения полуторного поколения, особенно если сравнивать с сообществом «Поколение 1.5». Вместе с тем публикации и на эту тему в «ленте» «Русских женщин без чувства юмора» все-таки присутствуют. Особенно актуальной тема становилась в преддверии череды досрочных выборов в Кнессет 2019–2020 г. Однако существенным отличием комментариев в этом сообществе было то, что данная группа не стремилась найти политическую силу, которая наилучшим образом обеспечит продвижение ее повестки дня. «Русских женщин» в «русской» политике Израиля волновало лишь то, чтобы

³² Abazon L. New Israelis, Haim Yavin // Mako. 01.04.2015. Available at: <https://www.mako.co.il/culture-tv/local/Article-989080f6644ba41006.htm> (accessed: 12.03.2020).

³³ Еленевская М., Фиалкова Л. Русская улица в еврейской стране. М.: ИЭА РАН, 2005. 242 с.

³⁴ Abazon L. Opt. cit.

³⁵ Bernstein J. Russian Food Stores and their Meaning for Jewish Migrants in Germany and Israel Honor and 'Nostalgia' // Being Jewish in 21st-Century Germany. De Gruyter, 2015. P. 84.

ее не называли «русской», т.е. не выделяли сегмент электората и представляющую его партию «Наш дом Израиль» в обособленную по национальному признаку группу, которая отстаивает интересы, отличные от других. Сам по себе политический посыл группы актуален вне зависимости от расстановки сил во властных кругах, и он заключается в противодействии насилию в отношении женщин. А оно, в свою очередь, нередко подпитывается стереотипами о них, распространяемыми в обществе.

Еще одной важной темой в контексте политической ситуации в Израиле для групп, объединяющих представителей полуторного поколения, является соотношение светского и религиозного начал в израильском обществе. Однако если другие объединения, такие как, к примеру, «Поколение 1.5», подходят к проблеме широко, то в публикациях «Русских женщин» среди наиболее часто встречающихся тем – вступление в брак. При этом в вопросах заключения союза с неевреями позиции участников группы нередко оказываются полярными. Впрочем, как будет сказано в следующем разделе, на основании точек зрения, высказанных в комментариях, невозможно составить портрет женщин поколения 1.5. Если же говорить о тех основах, на которых базировалась группа с самого начала, то, по мнению ее создательницы, принципиальности в выборе спутника жизни, будь то «русский» или израильтянин, нет и быть не может³⁶.

Следует сделать еще одну важную оговорку: несмотря на то, что политические комментарии в сообществе не приветствуются и ограничиваются модераторами, полностью аполитичной группу назвать все же нельзя. Так, в одном из интервью Л. Русовски подчеркнула, что целесообразно включить проблемы русскоязычных женщин, а особенно насилия в отношении их, в повестку дня партий³⁷. При этом

³⁶ Bashan H. *Op. Cit.*

³⁷ *Ibid.*

речь идет не только об НДИ, поскольку в таком случае ситуация действительно стала бы напоминать попытку конструирования отдельного «русского мира».

Этим вполне могла бы заняться, к примеру, «Авода», для которой поход на «русскую улицу» в 2012 г. обернулся казусом, когда русскоязычные помощники Ш. Яхимович – представители того самого полуторного поколения рассказали, что быть русским для них значит «есть все со сметаной»³⁸. Неудачные попытки выстраивания общения с указанным сегментом избирателей на разных этапах были практически у всех партий, которые это могло бы интересовать. При этом место обращения к русским, начинающегося с упоминания салата «Оливье», могла бы занять по-настоящему волнующая их социально-экономическая проблематика.

Впрочем, проникновение стереотипов, связанных с кухней, в политику также не случайно. С одной стороны, следование пищевым традициям, тесно связанным с религией и культурой, воспринимается как часть идентичности и самоидентификации. Таким образом, фраза «есть все со сметаной» может потенциально нести в себе намек на вольное или невольное смешение мясного и молочного, а иными словами – нарушение кашрута. С другой стороны, обращение к салату «Оливье» подразумевает не столько внимание к пищевым привычкам, сколько стремление сделать свое заявление максимально, в понимании говорящего, доступным для всех, поскольку советская версия этого блюда, сильно отличавшаяся от оригинала, датируемого еще XIX в., характеризовалась доступностью ингредиентов. Соответственно, Н. Беннет, шинкующий и поедающий большой ложкой этот салат в новогоднем поздравительном ролике 2014 г.,³⁹ попере-

³⁸ Якимова Е. А. Образ израильского политика в преддверии выборов в Кнессет 20-го созыва // Институт Ближнего Востока. 19.02.2015. URL: www.iimes.ru/?p=23579 (дата обращения: 12.03.2020).

³⁹ Нафтали Беннет поздравил народ Израиля с Новым годом // YouTube. 13.12.2012. URL: www.youtube.com/watch?v=FntalXL21ww (дата обращения: 01.09.2020).

менно переходя с иврита на русский, пытается в понимании своей русскоязычной команды советников стать «своим» для тех, кто испытал тяготы репатриации в 1990-е.

Примечательно, что появление этого видео датируется тем же годом, что и создание группы «Русские женщины без чувства юмора». Данный факт может свидетельствовать о том, что в указанный период уровень стереотипизации русскоязычного населения, не только женщин, в Израиле достиг определенного пика. Он, в свою очередь, спровоцировал всплеск активности среди поколения 1.5, далеко не все представители которого разделяют такой взгляд на культуру стран рождения своих родителей. Более того, подобная тенденция характерна и для их сверстников в странах европейской части бывшего СССР. Так, серия коротких интервью с информантами в возрасте от 30 до 40 лет показала, что с русской культурой «Оливье» они не идентифицируют, а символом отступления от кашрута могут считать не поедание «борца со сметаной», а употребление морепродуктов⁴⁰.

Психологический контекст

Как уже отмечалось, основу группы составляют истории ее участниц, реже – участников, в которых они делятся своим опытом репатриации, проблемами, с которыми столкнулись в этом процессе в странах рождения и в Израиле. Однако публикации эти таковы, что на их основе не представляется возможным выявить какие-либо тенденции, характерные для детей «большой алии» в целом или каких-либо ее отдельных сегментов, к примеру, репатриации из европейских республик бывшего СССР. Объясняется это тем, что в основу рассказов положены детские воспоминания, в которых опущены многие детали – место их занимает эмоциональная окраска событий. Впрочем, группа не ставит перед собой цели путем

⁴⁰ Интервью автора с информантами из Москвы, Санкт-Петербурга, Риги, Минска. 10–13 августа 2020 г.

сложения всех опубликованных историй составить портрет алии из СССР/СНГ.

Значение этих историй скорее психологическое, поскольку перевод воспоминаний в печатную форму – способ их выражения и переосмысления. Возможно, это еще одна причина, по которой группа ведется на иврите. Дети, которых родители хотели сделать полноценными израильтянами, были вынуждены отрицать часть себя, выраженную в культуре, языке, традициях, привитых им с рождения. Так, большой пласт публикаций посвящен тем, кто в школьном возрасте сознательно отказывался от использования русского языка вне дома, скрывал акцент, а также старательно пытался походить на основную часть населения района проживания.

При этом о конфликтах со сверстниками, проблемах в школе, да и просто своих эмоциях в связи с переменой местожительства и всей привычной среды родителям они очень часто не рассказывали. Частично потому, что тем было некогда, поскольку перед первым поколением стояли не менее сложные задачи поиска себя и при этом обеспечения нормальных условий жизни для своих детей. Наконец, это могло объясняться желанием не разочаровать родителей, которые отказываются от многого для того, чтобы дать детям шанс стать полноценными израильтянами. А потому и сегодня обсуждения, центром которых стала данная группа, ориентированы не на то, чтобы вступить в диалог с поколением родителей, а на то, чтобы в рамках собственного решить волнующие задачи. Любопытно, что в группе встречаются истории репатриации одной семьи, но рассказанные по-разному братьями и сестрами.

В целом сообщество «Русские женщины без чувства юмора и их друзья» представляет собой важный компонент общественной жизни полуторного поколения русскоязычных израильтян в Израиле. Вопросы, волнующие их, находятся на стыке интересов родителей и детей, в пограничном по-

ложении, как и те, кто некогда репатриировался, будучи не совсем маленькими и не совсем взрослыми. При этом положение женщин здесь оказалось, пожалуй, сложнее, поскольку они не просто сталкиваются со стереотипами, но и родились в среде, где слово «феминизм» до сих пор может носить негативную окраску.

Список литературы:

1. *Еленевская М., Фиалкова Л.* Русская улица в еврейской стране. М.: ИЭА РАН, 2005. 242 с.
2. *Еленевская М.* Двужычный юмор иммигрантов: языковая игра и социальная адаптация (на примере смеховой культуры русскоязычных израильтян) // Вестник РУДН, серия Лингвистика. 2014. № 3. С. 7–27.
3. «Полуторное поколение» русского Израиля. Данные исследования PORI // NewsRu. 03.05.2017. URL: www.newsru.co.il/Israel/03may2017/polutorное_101.html (дата обращения: 01.09.2020).
4. «Полуторное поколение» русского Израиля. Краткий отчет о результатах исследования // NewsRu. 22.11.2015. URL: www.newsru.co.il/Israel/22nov2015/polutoriye.html (дата обращения: 01.09.2020).
5. *Якимова Е. А.* Образ израильского политика в преддверии выборов в Кнессет 20-го созыва // Институт Ближнего Востока. 19.02.2015. URL: www.iimes.ru/?p=23579 (дата обращения: 12.03.2020).
6. *Abazon L.* New Israelis, Haim Yavin (In Heb.) // Mako. 01.04.2015. Available at: <https://www.mako.co.il/culture-tv/local/Article-989080f6644ba41006.htm> (accessed: 12.03.2020).
7. About Generation Equality // UN Women. Available at: www.unwomen.org/en/get-involved/beijing-plus-25/about (accessed: 03.03.2020).
8. *Bashan H.* Not Just Aliya: Lena Rusovsky shatters myth (In Heb.) // Altmag. 07.05.2017. Available at: <https://www.atmag.co.il/יקסבוטור-הגל-ם-וויאיר/> (accessed: 12.03.2020).

9. Beijing Declaration and Platform for Action. / Fourth World Conference on Women. Beijing. September 4–15 1995. UN Women, 2014. 270 p.

10. *Bernstein J.* Russian Food Stores and their Meaning for Jewish Migrants in Germany and Israel Honor and ‘Nostalgia’ // *Being Jewish in 21st-Century Germany*. De Gruyter, 2015. P. 81–102.

11. *Chamberlain P.* The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality. Cham: Springer, Palgrave Macmillan, 2017. 203 p.

12. *Dekel T.* In search of Transnational Jewish Art: Immigrant Women artists from the Former Soviet Union in Contemporary Israel // *Journal of Modern Jewish Studies*. 2016. Vol. 15. № 1. P. 109–130.

13. *Dekel T.* Transnational identities: Women, Art, and Migration in Contemporary Israel. Detroit: Wayne State University Press, 2016. 172 p.

14. Entry into Israel Law 5712 (1952) // UNODC. https://www.unodc.org/res/cld/document/law-no-5712-1952-entry-into-israel-law_html/Entry_Into_Israel_1952.pdf (accessed: 01.09.2020).

15. Foreign Workers (Prohibition of Unlawful Employment and Assurance of Fair Conditions) Law 5751 (1991) // International Labour Organization. Available at: http://www.ilo.org/dyn/natlex/natlex4.detail?p_lang=en&p_isn=36145 (accessed: 01.09.2020).

16. *Gouws A.* Unpacking the difference between feminist and women’s movements in Africa // *The Conversation*. 09.08.2015. Available at: <https://theconversation.com/unpacking-the-difference-between-feminist-and-womens-movements-in-africa-45258> (accessed: 01.09.2020).

17. *Khanin Z.* Aliyah from the Former Soviet Union: Contribution to the National Security Balance. A working paper in preparation for Herzliya Conference 2010. Jerusalem, 2010. 43 p.

18. *Krolokke C., Sorrensen A. S.* Gender Communication Theories and Analysis. From Silence to Performance. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2006. 193 p.

19. *Lev Ari L.* North Americans, Israelis, or Jews? The Ethnic identity of Immigrant's offspring // *Contemporary Jewry*. October 2012. Available at: www.researchgate.net/publication/257781033_North_Americans_Israelis_or_Jews_The_Ethnic_Identity_of_Immigrants'_Offspring (accessed: 12.03.2020).

20. *Novak W., Waldoks M.* Big Book of Jewish Humor. NY: William Morrow Paperbacks, 2006. 368 p.

21. Prashizky A., Remennik L. One and a half Generation of Israelis of Russian origin: hybrid ethnic identity (In Heb.) // *Hagira–Israel Journal of Migration*. 2020. Vol. 10. P. 51–75.

22. *Remennik L.* The 1.5-generation of Russian immigrants in Israel between integration and socio-cultural retention // *Diaspora: a Journal of transnational studies*. 2003. Vol. 12. № 1. Available at: www.researchgate.net/publication/236745641_The_15_Generation_of_Russian_Immigrants_in_Israel_Between_Integration_and_Sociocultural_Retention (accessed: 12.03.2020).

23. *Rozovsky L.* One in six Soviet children who moved to Israel in the early 1990s have since left // *Haaretz*. 09.05.2017. Available at: www.haaretz.com/israel-news/.premium-1-in-6-children-who-moved-to-israel-from-russia-have-since-left-1.5470092 (accessed: 04.03.2020).

24. *Rumbaut R.* Ages, Life Stages, and Generational Cohorts: Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States // *International Migration Review*. 2014. Vol. 38. № 3. P. 1160–1205.

25. *Shifman L., Katz E.* “Just Call Me Adonai”: A Case Study of Ethnic Humor and Immigrant Assimilation // *American Sociological Review*. 2005. Vol. 70. № 5. P. 843–859.

26. The Law of Return 5710 (1950) // Knesset. Available at: <https://knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm> (accessed: 01.09.2020).

27. *Tolts M.* A half century of Jewish emigration from the Former Soviet Union. Migration from the Newly Independent States. 25 years after the collapse of the USSR. Cham: Springer, 2020. P. 323–344.

The Role of a Woman in Jewish World. Overview

Preface

The collective monograph “The Role of a Woman in Jewish World” is a continuation of the scientific discussion that began in December 2019 within the framework of the international scientific conference “The Role of a Woman in Jewish World: from the Prophetess Deborah to Ada Yonath”, in which Russian and Israeli experts took part. Our main goal was to create a space for dialogue between experts from different disciplines to examine the dynamics of changing attitudes towards women from ancient Israel to modern times. The internationally recognized Israeli writer Orly Castel-Bloom was a special guest of the event. This book became a kind of continuation of the discussion of issues and ideas that we began to talk about at the event.

In Russian science, gender issues are already reflected in the works of numerous researchers (for example, N. L. Pushkareva and others), in addition, one can see an increasing interest in the study of the role of women in the modern East and even the creation of whole separate scientific areas (for example, gender studies at the Higher School of Economics, Center for Gender Studies at the Institute of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences or the Gender Studies Group of the Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences). An equally important contribution to the study of gender issues in Jewish history and tradition is made by the staff of the Center for Biblical and Judaic Studies of the Russian State University for the

Humanities, in particular Galina Zelenina. Yet a comprehensive study covering different periods of Jewish history has not been done. Our collective monograph is intended to fill the existing niche in Israel studies in Russia, as well as to become an impetus for further study of the topics raised in it.

The monograph is aimed at already established experts, as well as at those who are beginning of their scientific career, scientists and students studying history, economics, politics and gender problems of the State of Israel. Within the framework of this work, the focus was on the historical aspects and the modern life of a Jewish woman. At the same time, in our opinion, this monography may also be of interest to everyone who is interested in the problems discussed in it or Jewish and / or Israeli history as a whole.

We express our gratitude for assistance in promoting the creation of this monograph to the Embassy of the State of Israel in Moscow, the Russian Jewish Congress, in particular the RJC Women's League, and the Jewish Agency for Israel (Sokhnut).

We express our special gratitude to everyone who contributed directly to this monograph and "breathed life into it."

Short summaries of the book's chapters are presented below.

Part I. The Role of Women in Jewish history, tradition and Judaism

Chapter 1. Alexandre E. Lokshin. *The Women in the Jewish Tradition*

The chapter deals with the certain Jewish women images as they are presented in the Bible and the Talmud, by the Jewish Medieval thinkers, Jewish classical literature in Yiddish in Russia, at the works by the Russian-Jewish historians, the researches of some foreign scholars, in the memoirs of women. Glukel from Hamelna –the first memoirs written by the Jewish woman in the

Modern Time. The memoir presents the Jewish way of life, the feelings of the women of that period.

Another source is «The Memoir of the Grandmother» by Pauline Vengerov. It is the only example of the Jewish memoirs of the time of Haskalah (Jewish Enlightenment), reconstructing the views which preserved the Jewish religious tradition, description of the «golden age» in Russia of the middle and the beginning of the second part the XIX–th century.

The chapter also concerns with the memoir written by one of the leaders of Jewish social-democratic working party Bund Esther Frumkin about the participation of the Jewish young women in the revolutionary movement.

The list of literature should include the memoirs of women who survived Holocaust (for example, Mary Rolnikaite «I must tell» 1963) as well as the memoirs by S. Dubnova-Erich «Bread and Matzos»-the valuable document about the Russian-Jewish World one the eve of XX-th century.

All of these memoirs are written by the women of different epochs, different countries, from the various strata of society. They give us the possibility to better understand the roles of the women and the men in the Jewish societies.

The Jewish gender studies in Russia are only at the beginning in the Russian Jewish Studies. And the task is to make women visible, in other words, introduce Jewish Women in to the Jewish history in Russia, present their contribution to the Jewish civilization.

Chapter 2. Natalya M. Kireeva. *“She is like the Ships of the Merchant”*: from Sociocultural Context to Symbolic Interpretation of the Woman of Valor’s Image (Proverbs 31:10–31)

The chapter analyzes the hymn that completes the biblical book of Proverbs (Prov. 31: 1–31). The relationship of the Woman of Valor’s image with the characters in the Proverbs’ first nine chapters is being considered. The occupations and duties of the

Woman of Valor are analyzed in detail; they testify the unusual activity of the hymn's heroine that overcome the boundaries of the traditional for the culture of Judaism gender roles and highlight the emergence of the new forms of female representation in Judea during the Persian period.

The cuneiform tablets archive from Persepolis demonstrates a wide professional activity of Persian women in the Achaemenid period. Biblical texts together with archaeological and epigraphic evidence from Judea and Elephantine allow reconstructing the changes in the social status of Jewish women. The transformation of sociocultural reality entails the correction of patriarchal concepts of masculine and feminine. Giving to feminine the characteristics of activity and independence in a clash with classical attitudes generates tension within the tradition.

This conflict is resolved through the emergence of new symbols and metaphors embodied in the figure of the Woman of Valor. The continuation of symbolic and sociocultural levels of interpretation of the hymn in the modern period is shown. The metaphors of the hymn during this time were interpreted within the framework of the mystical tradition as the image of Shekhinah, but it also correlated with the real practice of marriage between a talented but poor young man and a young woman from a rich family that was inspired by the sacred text.

Chapter 3. Olga Yu. Minkina. *Norms and Anomalies: Towards a History of Russian Jewish Women's Criminality in the First Half of XIX century*

Jewish women in first half of the XIXth century were charged by Russian courts for almost all possible types of felonies: sacrilege, resistance to authorities, insulting and disobeying authorities, smuggling, forgery, swindling, theft, dealing with stolen goods, arson, insults by word and deed, bodily injuries, vagrancy, prostitution and brothel-keeping, fornication, murder, infanticide, concealing the corpse of newborn and other crimes.

Charging Jewish women (as well as Jewish men) in moral offences raised in authority circles debates about limits of rabbinical and communal power and a possibility for the Jew to be a subject of «spiritual penance».

The description of Jewish criminality in state courts' materials was gendered. Some narratives about Jewish resistance to authorities contained stereotypes of masculine aggressive Jewish females and feminine Jews cowardly hiding «under the skirts of their Jewesses».

Jewish and non-Jewish petitioners and informers tried to represent their female opponent as a violent, vicious villain capable to using the state and communal power for the sake of her illegal goals. However, for the scholar still remains a possibility to reveal in these documents Jewish women's own agency, including their perception of religious norms, their own values and concerns. The chapter is based on previously unknown archival sources.

Part II. The Role and Status of the Jewish Woman in Israel: History and Contemporary

Chapter 4. Tatiana A. Karasova, Tatiana V. Nosenko. *The Role of Women in Israel's Official and Public Life*

Thanks to the name of Golda Meir, Israel has always been presented as a state in which women participate in public and political life on an equal basis with men. However, as shown in this chapter, throughout Israel's short history, women have remained underrepresented in the highest government bodies, in ministerial posts, and in party organizations. Although from the beginning of the creation of the state, women have played a significant role in the public life of the country, their role in politics began to increase only in the 21st century. The ideas of female emancipation and feminism erode traditional ideas about the social purpose of women solely as the guardian of

the family hearth, which are characteristic of both the Jewish and Arab segments of Israeli society. But if in public life the activity of Israeli women is comparable to the most developed democracies in the world, the process of expanding their participation in politics is slow. First, in Israel, where security issues have been a priority for many decades, male politicians enjoy greater trust in society. Secondly, the influential position of Jewish religious orthodoxy in the system of state power is an important factor inhibiting and even blocking women's participation in politics.

Chapter 5. Ksenia Svetlova. *Women Peace and Human Rights Movements in Israel, History and Modernity*

The following research is looking at women's role and place in sphere of peace and human rights movements in Israel and their influence on the Israeli policy. Since the proclamation of independence Israel is living in constant state of war and terror threat. The ongoing and unsolvable (for now) conflict with the Palestinians, the animosity with its immediate neighbors (Syria and Lebanon) lead to the always-ready-to-war mood in Israel. However, peace and human rights organizations started to mushroom immediately after the Six-day war and since the end of the 1980-s many women organizations of such kind were established as well.

This study looks at the reasons for the birth of women's peace and human rights organizations, explores their reaction on historical events and analyzes their influence on Israel politics and security issues.

Chapter 6. Ayelet Harel-Shalev. *To be or Not to be a Combatant? Feminism and Gendered Considerations in the Israel Defense Forces*

Conscription exists in Israel for all Israeli citizens over the age of 18 for both men and women. While military service in Israel is compulsory for both women and men since the creation of

the state in 1948, women's service in combat roles is voluntary. Women have had to struggle for the right to join combat units and fill combat roles. The persistence of the intractable Israel-Palestinian conflict and the attendant collective, ongoing trauma in Israeli life play dominant roles in Israeli society. Israeli society perceives war and preparations for war as unavoidable societal processes. These processes, alongside the rivalry with Hezbollah in the North, the occupation of the West Bank and the former occupation and current blockade of the Gaza Strip in the East and the South, cause the military to become a central institution in society. Yet, Israel still lags behind other nations insofar as women in combat roles remain the exception rather than the rule. The number of women serving in combat positions in the IDF is small but rising.

In this context, the chapter explores the process of incorporation of women as soldiers into the IDF and describes the complex process of the opening up of combat-support roles and combat roles for women. The chapter follows some of their struggles and perspectives regarding the positionality of women in combat in the militarized Israeli society.

Chapter 7. Dmitry A. Maryasis. *Women in the Israeli Economy*

This chapter deals with the issues related to the participation of women in the Israeli economy, especially in that part of it, which is commonly called the high-tech economy, since it is this segment of the national economy that determines the country's present day economic standing and its future economic development. In Russian, this topic has practically not been developed, while within Israel this issue is being actively discussed. The material is rather an analytical review, an attempt to give a general primary idea of this issue, and not a deep research. It should also be noted that the problems of Arab women in the Israeli labor market are not dealt with in this chapter, since the inclusion of this issue requires additional analysis of the participation of the Arab

community in the economic life of Israel, which is not the case within the book framework.

Structurally, the work consists of three parts. The first provides an overview of women's participation in the Israeli economy; in the second, the specifics of women's participation in Israeli high-tech are presented; the third part briefly outlines the main conclusions of the author.

It is unlikely that today the problem of gender inequality should be considered one of the most serious problems of the Israeli economy. At the same time, it should not be underestimated either. Israel is interested in increasing the supply of highly qualified personnel, as well as in diversifying its own high-tech sector. It is precisely the increased participation of women in this area of the national economy that will make it possible to solve both problems. But for this it is necessary to purposefully remove those barriers that today prevent Israeli women from fully working in the high-tech sphere.

The expansion of the concept of "high technology", as well as the penetration of innovation into those industries that were considered traditional until recently, expands the field of women's participation in the innovation driven economy. Now they don't need to concentrate only on electronics, software, engineering specialties. The benefits of female psychology and way of conduct can play a positive role for companies adopting continuous innovation systems. And in the future, the role of women in the development of Israel's innovative economy will increase.

Government agencies, in particular Israel Innovations Authority, and technology corporations today strive to help bridge (or reduce) the gender gap by developing appropriate incentive programs. Gender diversification is a positive trend for economic development. And despite the existing difficulties, Israeli women certainly have the opportunity to break through the glass ceiling in the high-tech sector, although this is not an easy and quick

process. However, it is necessary if Israel wants to continue to lead the innovations driven economy of the 21st century.

Chapter 8. Ekaterina Yu. Usova. *The Gender Aspect of Israel's Development Cooperation policy: Golda Meir's Political Legacy*

Golda Meir played a really pioneering role in introducing the development issue to the agenda of Israel's foreign policy as well as in introducing the gender issue to the agenda of the international development cooperation. In 1961 she established the Mount Carmel Training Center (MCTC) to train women from the Third World countries for posts of community leadership and administration.

Later the gender aspect was gradually introduced to world development programs at the United Nations level. In the recent decades the MCTC has been working in line with the basic world development programs approved by the United Nations since 2000: The Millennium Development Goals and the Sustainable Development Goals in which the gender aspect is granted a top priority.

Besides training programs which are systematically updated and adapted to meet the requirements of the present times, the MCTC has become a platform for discussion and generating ideas aimed at finding solution of the most topical problems of women and development in today's world. This mission is carried out by the biennial International Women Leaders Conferences. Some of the concepts proposed as their outcome contributed to the formulation of new development strategies, some resulted in launching new projects aimed at achieving positive changes in the spheres of development and gender issues.

Among other things, the MCTC has been actively promoting dialogue and cooperation between Israel and the Palestinians, especially between women aimed at removing barriers and stereotypes and at building a "social infrastructure" of the future peace.

Chapter 9. Einat B. Libel-Hass. *Female Visibility in the Public Space of an Israeli "Masorti"/ Conservative Congregation*

This chapter examines the construction of a "traditionalist" Jewish congregation, in which women and men perform various ritual practices that were performed only by men during most of Jewish history. The congregants' attitudes towards female ritual performance are deciphered by focusing on the variety of interpretations of "tradition" the congregants offer. Emphasis is placed on their attempts to harmonize their perception of "the eternal Jewish tradition" with the ideology of gender equality that they have internalized in their country of origin – the U.S.

The research congregation is affiliated with the Masorti (Conservative) movement, which supports ritual gender equality – a fact of little importance to Israelis until recent years. In Israel, there is no separation between religion and state. Hence, the Conservative movement's religious legitimacy is challenged by the large public and the state Orthodox establishment.

The chapter is based on ethnographic fieldwork: interviews with the congregants and participant-observations in prayers. The Female ritual performance in the congregation is examined in light of the literature on the "invention of tradition." The chapter also focuses on the question as to how the habitus: the disposition to think, feel and act in specific ways, acquired during life – currently constructs the congregants' perceptions of female ritual performance.

Chapter 10. Luiza R. Khlebnikova. *Orthodox Jewish Feminism in Israel*

A special place in the discourse about the rights of women in Israel is occupied by issues related to Orthodox Jewish women: their status, rights and everyday struggles. In recent years, there is a growing attention and interest to the necessity of increasing the representation and visibility of religious Jewish women,

both in politics and public life. On the Israeli political scene, the representation of Orthodox and Ultra-Orthodox Jewish women is weak, but there are some recent slow changes in this dimension and even the creation of Haredim female political party and movement. However, in the matters of marriage, divorce and personal as well as religious status, progress faces some serious difficulties.

Despite the fact that this topic attracts experts in Israel and the United States, in the Russian scientific community, unfortunately, it has not yet received a proper attention, and this chapter seeks to fill this niche.

The first part of this work is devoted to the main problems faced by Orthodox Jewish women – the issue of getting a get, the emergence of agunot, and the struggle to strengthen their religious representation and leadership.

In the second part, the focus is shifted to the core activities of key Orthodox Jewish organizations that fight for women's rights in Israel, such as Koleh and the Center for Women's Justice and many more.

Chapter 11. Tal Dekel. *Expressing Dissent, Leading the Change: Visual Activism of Israeli-Ethiopian Women Artists*

The chapter aims to expose the pivotal role of young Jewish women artists of Ethiopian origin living in contemporary Israel. I argue that those artists are taking center stage and expressing the dissent of their generation. I suggest that their gendered position as women is what enables them to become the avant garde and allows them to express open criticism against the racism and discrimination that the Ethiopian community in Israel is experiencing in current times. My argument highlights that it is not only that they are talented artists but also activists who express their political stance through visual activism.

Using case studies of six Ethiopian-Israeli artists – Elsa Tegegne, Eden Desta, Eden Yilma, Rina Ingidau, Nirit Takele

and Rachel Anyo – I show how they convey their experiences as black citizens in the country. Their artwork, all from the last three years, constitutes a rich mosaic of views as part of a canvas that encompasses the challenges and advantages of Jewish migration in an ethno-national context. They address the ways in which they form their identities as black Jewish women in the state of Israel, as each artist selects and underscores a particular aspect out of the several dimensions they hold simultaneously.

PART III. Woman's voice of "Russian street" in Israel

Chapter 12. Lyubov V. Deryabkina. *Strategies for Developing the Culture of Parenthood and Motherhood in Russian-Speaking Families in Israel (Generational Cross-Section)*

The sociocultural perception of motherhood as a woman's constant duty to increase the birth rate of a given state is changing under the influence of gender studies and other social sciences. In Israel, the majority is given special importance both from religious positions and from the point of view of the country's involvement in the Arab-Israeli conflict, where the preservation of the Jewish majority is an important task for the country's development.

In the Russian-speaking community, which has undoubtedly become one of the key sectors of Israeli society over the past 30 years, there is a problem of the "sociocultural generation gap", which leads to communication difficulties in families. The goal is to show how to use family networks in the context of globalization, when traditional gender roles in society are being redefined and changed in connection with repatriation, resulting in educational transformations and a re-evaluation of values, including several hybrid forms and multiple experiences from different cultures.

Chapter 13. Elizaveta A. Iakimova. *The Female Voice of One and a Half Generation of "Russians" in Israel*

The chapter is focused on the analysis of the adaptation experience of 1.5-generation Russian-speaking women in Israel on the example of facebook-group "Russian women without sense of humor and their friends".

The author examines psychological, political and feminist contexts of the group. Special emphasis is laid on the role of ethnic humor in the formation of stereotypes about Russian-speaking women in Israel.

It was concluded that, despite the fact that the group doesn't cover experiences of the entire spectrum of the natives from the former USSR (for instance Caucasus or Central Asia republics) it is an important example of the political and social development of the 1.5-generation Russia-speaking Israelis.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Декель Таль – PhD, образовательный колледж «Kibbutzim», Тель-Авивский университет, Израиль.

E-mail: tal.dekel@smkb.ac.il

Дерябкина Любовь Валентиновна – независимая исследовательница, соискатель кафедры всеобщей истории и международных отношений Кубанского государственного университета.

E-mail: deryabkina.liubov@gmail.com

Карасова Татьяна Анисимовна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела изучения Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН.

E-mail: karasovat@list.ru

Киреева Наталья Михайловна – кандидат исторических наук, доцент кафедры изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.

E-mail: natalya.kireeva@gmail.com

Эйнат Либель-Хасс – PhD, постдокторант департамента социологии Университета имени Бар-Илана, Израиль.

E-mail: einat.libel@gmail.com

Локшин Александр Ефимович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела изучения Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН.

E-mail: ale-lokshin@yandex.ru

Марьясис Дмитрий Александрович – кандидат экономических наук, руководитель отдела изучения Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН.

E-mail: dmaryasis@ivran.ru

Минкина Ольга Юрьевна – кандидат исторических наук, независимая исследовательница, выпускница факультета истории Европейского университета в Санкт-Петербурге.

E-mail: ol.mink@yahoo.com

Носенко Татьяна Всеволодовна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела изучения Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН.

E-mail: vin_tat22@mail.ru

Светлова Ксения Игоревна – старший научный сотрудник Института политики и стратегии Междисциплинарного центра в Герцлии, Израиль.

E-mail: ksvetlova@mitvim.co.il

Усова Екатерина Юрьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела изучения Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН.

E-mail: ekaterina_usova@mail.ru

Харель-Шалев Айлет – PhD, доцент департамента политики и управления Университета имени Д. Бен-Гуриона в Негеве, Израиль.

E-mail: ayeleths@bgu.ac.il

Хлебникова Луиза Романовна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела изучения Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН, доцент кафедры иудаики Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова.

E-mail: ikhlebnikova@ivran.ru

Якимова Елизавета Александровна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела изучения Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН.

E-mail: yaki-elizaveta@yandex.ru

ABOUT THE AUTHORS

Alexandre E. Lokshin – PhD in history (Candidate of science). Senior research fellow of the Department for Israel and Jewish Communities Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: ale-lokshin@yandex.ru

Ayelet Harel-Shalev – PhD, Associate professor in the Conflict Management and Resolution Program and the Department of Politics and Government, Ben-Gurion University of the Negev, Israel.

E-mail: ayeleths@bgu.ac.il

Dmitry A. Maryasis – PhD in economics (Candidate of science). Head, Department for Israel and Jewish Communities Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: dmaryasis@ivran.ru

Einat B. Libel-Hass – PhD in Jewish History and Contemporary Jewry. Postdoctoral fellow at the Sociology Department, Bar-Ilan University, Israel.

E-mail: einat.libel@gmail.com

Ekaterina Yu. Usova – PhD in history (Candidate of science). Senior research fellow of the Department for Israel and Jewish Communities Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: ekaterina_usova@mail.ru

Elizaveta A. Iakimova – PhD in history (Candidate of science). Research fellow of the Department for Israel and Jewish Communities Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: yaki-elizaveta@yandex.ru

Ksenia Svetlova – Senior Expert at the Institute for Policy and Strategy, the Interdisciplinary Center at Herzliya, Israel.

E-mail: ksvetlova@mitvim.co.il

Luiza R. Khlebnikova – PhD in history (Candidate of science). Research fellow of the Department for Israel and Jewish Communities Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Associate Professor of Department for Jewish Studies, Institute of Asian and African Countries, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: lkhlebnikova@ivran.ru

Lyubov V. Deryabkina – Independent scholar, Postgraduate student of the Department of general and international history, Kuban State University.

E-mail: deryabkina.liubov@gmail.com

Natalya M. Kireeva – PhD in history (Candidate of science). Associate professor, Department of Religious Studies, Russian State University of the Humanities.

E-mail: natalya.kireeva@gmail.com

Olga Yu. Minkina – PhD in history (Candidate of science), independent scholar, European University at St. Petersburg, Department of History alumnus.

E-mail: ol.mink@yahoo.com

Tal Dekel – PhD, Head of the Visual Literacy Studies Program and Head of the Curating Program at Kibbutzim College, Tel Aviv, Technology and the Arts; Tel Aviv University, Israel.

E-mail: tal.dekel@smkb.ac.il

Tatiana A. Karasova – PhD in history (Candidate of science). Leading Research Fellow of the Department for Israel and Jewish Communities Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: karasovat@list.ru

Tatiana V. Nosenko – PhD in history (Candidate of science). Leading Research Fellow of the Department for Israel and Jewish Communities Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

E-mail: vin_tat22@mail.ru

Научное издание

**РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ
В ЕВРЕЙСКОМ МИРЕ
коллективная монография**

Редактор *Н. А. Сидоркина*
Корректор *Н. А. Сидоркина*
Верстка *Н. Я. Быкова*
Обложка *Л. С. Кудрявцева*

Подписано 28.12.2020
Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 21,125. Уч.-изд. л. 15,5.
Тираж 500 экз. Зак. № 462.

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 ООО «Поли Принт Сервис»
г. Москва, ул. Бутырская, д. 86
Тел: 8 (495) 125 2201

www.ppsprint.ru