



ЭХУД ЛУЗ

ПЕРЕСЕКАЮЩИЕСЯ ПАРАЛЛЕЛИ

Э. ЛУЗ ПЕРЕСЕКАЮЩИЕСЯ ПАРАЛЛЕЛИ



Эхуд Луз
ПЕРЕСЕКАЮЩИЕСЯ
ПАРАЛЛЕЛИ

עבריה וצבי עופר
קבוץ יפעת

ЭХУД ЛУЗ

ПЕРЕСЕКАЮЩИЕСЯ ПАРАЛЛЕЛИ

**Религия и национальная идея в эпоху
формирования сионистского движения
в Восточной Европе (1882 — 1904)**



БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ
1991

אהוד לוז
מקבילים נפגשים

Ehud Luz
PARRALLELS MEET

Сокращенный перевод с иврита *Е. Жидковой*

Редактор *В. Паперный*

Оформление обложки *Ш. Зандхауз*

עבודות היפה
בית הספר התיכון
הממלכתי
המגזר - סניף
.....
790

ISBN 965-320-216-2

© All rights reserved

כל הזכויות שמורות

לספריית-עליה

ח.ד. 4140 ירושלים

יצא לאור בסיוע:

האגודה לחקר תפוצות ישראל, ירושלים

וקרן זכרון למען תרבות יהודית, ניו-יורק

OCR ДавидТитиевский, ноябрь 2021, Хайфа

Printed in Israel

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	11
Введение	15
Эпоха перемен	15
Хаскала в Восточной Европе: характер и цели	18
Журналистика и литература	20
Тупик самоизоляции	22
Движение Мусар	27
Полемика о религиозной реформе	29
Ортодоксальные круги: переход в наступление	32
Конфликт между "религией" и "жизнью"	35
Национальная идея в жизни и творчестве П.Смоленскина	39
Объединяющее воздействие идеи Возвращения	41

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

УЗЫ СОТРУДНИЧЕСТВА

Глава первая. Споры о национальной идее	47
"Возвращение в народ"	49
Возвращение в гетто?	58
Путь к синтезу	61
Глава вторая. Хиббат-Цион и ортодоксальное руководство	65
Раскаяние личности и раскаяние общества	65
Проблема руководства	68

Тора и национальное единство	71
"Безбожники приблизят Избавление"	75
Веротерпимость и ее границы	81
Взгляд в будущее	89

Глава третья. Хиббат-Цион:

внутренние конфликты	93
Борьба за лидерство	93
Первая алия и ортодоксы	98
Гедера как арена борьбы	102
Дискуссия о "седьмом годе"	107
Общество Бней-Моше	111
Ахад-ха-Ам: национальное как продолжение религиозного	120
И.Пинес: разбитые мечты	125
Проблема школы и конфликт поколений	134

Глава четвертая. Борьба за общественное мнение ... 141

Поиски союзников	141
Создание сионистской организации в России	154
Новые методы пропаганды	158
"Завоевание общины"	162
"Завоевание школы"	166

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

НАРАСТАНИЕ ПРОТИВОБОРСТВА

Глава первая. Полемика о культуре

и Всемирная сионистская организация	177
Два подхода	177
Неудавшийся компромисс	185
Раскол	191
"Война с миром"	195

Глава вторая. Спор о природе секулярной

еврейской культуры	201
Концепция Ахад-ха-Ама	202

Бердичевский: критика Ахад-ха-Ама	205
Миф о "новом еврее"	210

Глава третья. Формирование радикального сионизма	214
Сионизм и радикализм	214
Молодая сионистская интеллигенция	217
Деятельность Я.Бернштейна-Когана	219
Демократическая фракция	222
Поалей Цион	228
Нахман Сыркин и формирование социалистического сионизма	231
Преемственность и разрыв	236

Глава четвертая. Ортодоксия: переход в наступление	244
Начало войны	244
Формирование ортодоксальной антиссионистской идеологии	251
Битва с "безбожниками"	256

Глава пятая. Мизрахи	264
Образование Мизрахи	264
Идеология Мизрахи	271
На Минской конференции	280
Мизрахи на распутье	287

Глава шестая. "Дискуссия об Уганде" и ее последствия	298
На Шестом конгрессе	298
Реакция российских сионистов	301
Спектр идей	304
Смена вех	323

Заключение	326
-------------------------	------------

Примечания	337
-------------------------	------------

*Светлой памяти
моего отца, пионера
Третьей алии, посвящаю*

ОТ АВТОРА

В настоящей книге рассматривается процесс формирования в российском сионистском движении основных концепций отношений между религией и национализмом. Здесь исследуются источники конфликта между традицией и национальной идеей в среде восточноевропейского еврейства в ранний период сионистского движения (1882 — 1904). Столкновение между "новым" и "старым" характерно для всех проявлений еврейской жизни в XIX веке; но в то время как в Западной Европе оно происходит на фоне ширящейся эмансипации, в Восточной Европе этот конфликт протекает на фоне растущего национализма.

Неповторимая особенность сионистского движения заключается в том, что ему — единственному из всех движений — удалось объединить консерваторов и новаторов; именно поэтому оно наталкивалось на особенно упорное и жесткое сопротивление.

В этой работе главное внимание уделяется восточноевропейскому еврейству (России и Польши), являвшемуся как субъектом, так и объектом деятельности сионистского движения первых двух поколений. Именно оно наложило неизгладимый отпечаток на внутренний облик сионизма, а также новых поселений Эрец-Исраэль.

Центральное место в книге занимает анализ дискуссий, вызвавших наиболее бурный отклик на

раннем этапе развития сионизма. Исследование проводится в двух направлениях: в историко-социальном и в идеологическом. Поскольку книга посвящена проблеме выработки позиций враждующими сторонами, мы не ограничиваемся рассмотрением конфликтов между различными лагерями, а делаем попытку представить читателю внутренние конфликты в каждом из лагерей. Книга заканчивается анализом дискуссии о плане Уганды (1903 — 1905), поскольку именно после нее процесс формирования основных позиций завершается созданием независимых обособленных политических группировок.

Основными и важнейшими источниками при написании настоящей работы послужили газетные материалы и публицистические сочинения рассматриваемой эпохи. Ивритская пресса в Восточной Европе внимательно следила за ростом национального движения и публиковала обширную информацию о его развитии. Проблематика сионизма занимала центральное место на ее страницах. Различные периодические издания — ежедневные газеты, еженедельники и ежемесячники — публиковали высказывания выдающихся еврейских литераторов по вопросам сионизма и еврейской общественной жизни. Религиозные сионисты также активно сотрудничали в этой прессе. Таким образом, исследователь имеет возможность составить по этим материалам достаточно ясную картину состояния умов в среде еврейской интеллигенции различных направлений.

Мемуарная литература, созданная людьми, принимавшими то или иное участие в сионистской деятельности, также является важным источником сведений о культурных и духовных платформах различных сионистских группировок. К сожалению, сохранилось лишь очень немного воспоми-

нений тех, кто принадлежал к ортодоксальному лагерю.

Нами также были использованы архивные материалы — официальные документы и письма — из Центрального Сионистского архива и Национальной библиотеки в Иерусалиме. Сборник А.Друянова "Записки по истории Хиббат-Цион и заселения Палестины", тт. 1-3, 1919 — 1932 оказался незаменимым источником для описания раннего периода движения Хиббат-Цион (1882 — 1890). Протоколы сионистских конгрессов (1897 — 1903) ярко отражают принципиальные разногласия между представителями российского сионизма и центральным руководством в Вене по культурным вопросам.

Сионистская историография обычно умалчивает о роли религиозного сионизма в движении. Лишь в последние годы стало проводиться исследование этого вопроса. В данной работе использованы некоторые результаты этих исследований.

К написанию настоящей работы меня побудили рекомендации моего учителя, профессора Бен-Гальперина из Университета им. Л.Брандайза (США), которому я обязан неизменной поддержкой во всем, прежде всего, в вопросах методики и композиции. Профессора Иехуда Слуцкий и Аврахам Шапира, читавшие это исследование в рукописи, снабдили меня ценными советами. Глубочайшую признательность я выражаю своей жене, без терпеливой поддержки и помощи которой настоящее издание вряд ли бы увидело свет.

Данное исследование обязано отчасти своим осуществлением Мемориальному фонду еврейской культуры (Нью-Йорк). Приношу благодарность распорядителям фонда, удостоившим меня своей поддержки.

ВВЕДЕНИЕ

Эпоха перемен

На протяжении всего XIX века в общественной жизни евреев Российской империи происходили глубокие изменения. В конечном итоге этот процесс привел к распаду традиционного еврейского общинного уклада и к разрыву между защитниками этого уклада и сторонниками реформ. Причины разрыва следует искать в своеобразии социально-исторического контекста, в котором развивалось движение *Хаскалы* — еврейское Просвещение^{1*}. Если в Западной Европе Хаскала развивалась параллельно эмансипации евреев, утверждению их социально-экономических позиций, уменьшению их изоляции, изменениям в их образе жизни и мировоззрении, то положение в Восточной Европе было иным. Здесь распространение идей Хаскалы не сопровождалось эмансипацией и улучшением социально-экономического положения евреев — этому препятствовали бурный рост еврейского населения и правительственная политика.

В течение XIX века численность еврейского населения в России и Польше возросла в пять раз, но закон о черте оседлости², ограничивавший область расселения евреев, оставался в силе вплоть до 1917

* Примечания, отмеченные цифрами, см. в конце книги.

года. Результатом этой и других мер правительства России явилось прогрессирующее обнищание еврейских масс, особенно в северо-западных губерниях. Так возникла миграция евреев из этих губерний на новые территории, вошедшие в состав Российской империи вследствие раздела Польши в конце XVIII века — в Бессарабию и на Западную Украину. Рост населения, миграционные процессы и деспотическая политика правительства, пытавшегося насильственно навязать евреям модернизацию (с тем, чтобы ускорить их ассимиляцию в стране) и одновременно ограничившего их права, — все это способствовало распаду традиционного уклада жизни и еврейской общины — *кагала*³. Традиционная форма общинной организации была рассчитана на небольшую общину по типу средневековой. С ростом общины, особенно в больших городах, традиционным образом построенная община лишилась возможности всеобъемлющего контроля над жизнью своих членов. Правительство, стремясь ликвидировать еврейскую автономию, вело дело к упразднению кагалов (по крайней мере формальному) и поддерживало еврейские просветительские круги в стремлении ограничить влияние кагалов. Все указанные факторы способствовали ослаблению внутриобщинной дисциплины. Процесс упадка общинных учреждений, признаки которого были заметны уже в конце XVIII века, продолжался на протяжении всего XIX века. Он достиг апогея в правление Николая I (1825 — 1855) — в период особенно жестоких гонений на еврейство.

Институтом, наиболее серьезно пострадавшим от правительственной политики, был раввинат. Власти постепенно ограничивали полномочия раввинов, видя в них противников политики ассимиляции. В 1850 году был учрежден "казенный рав-

винат". Отныне и впредь раввин, назначавшийся властями, должен был быть, по сути, государственным чиновником, ответственным за управление делами общины. Тремя годами ранее, в 1847 году, в Житомире и в Вильне открылись государственные учебные заведения по подготовке "казенных раввинов". Хотя традиционные раввины все еще обладали большим авторитетом в религиозных вопросах, но во всем, что касалось важных решений кагала, их влияние было резко ограничено. Материальное положение традиционных раввинов было также далеко не блестящим; это подрывало их позиции в общине, которая начинала все больше и больше зависеть от людей, обладавших богатством и реальной властью. В итоге институт раввината, в прошлом имевший высокий духовный авторитет, оказался пораженным такими пороками, как низкий уровень знаний, передача по наследству должности раввина и даже получение этой должности за взятку. Во многих местах должность раввина стала рассматриваться просто как доходное место.

Само собой разумеется, что политика правительства, направленная на разрушение общины без какой-либо политической или экономической компенсации, не могла заставить евреев отказаться от привычного образа жизни и более того — вызывала сопротивление любой попытке модернизации.

В пределах черты оседлости еврейские массы, жившие среди многонационального населения, сохраняли развитое национальное самосознание. Их культура резко отличалась от культуры соседних народов. Поскольку эмансипация все не наступала, просвещение оказывалось единственной лазейкой в стене, окружавшей замкнутый еврейский мир. Но этот путь был открыт лишь для одиночек — вот почему социальная основа просветительского

движения была на востоке Европы гораздо уже, чем на западе, и вплоть до 60-х годов движение Хаскалы было здесь настолько слабым, что понадобилось в поддержке властей для распространения своих идей. Не случайно, что именно в эпоху победоносного шествия Хаскалы на Западе, на Востоке возникли два течения с крайне ортодоксальной ориентацией — хасидизм и враждебное ему движение *митнагдим*⁴, причем каждое из них стремилось, хотя и по-своему, укрепить традиционные устои еврейской общины.

Хаскала в Восточной Европе: характер и цели

Движение Хаскалы на востоке Европы имело особую судьбу. Оно зародилось под влиянием идей Виленского гаона — рабби Элияху бен Шломо Залмана⁵ — и его учеников, внесших в изучение Торы некоторые элементы светских наук, с одной стороны, и идей просветителей-*маскилим* Германии и Австрии, в первую очередь кружка Мендельсона⁶, — с другой. Подобно своим западноевропейским предшественникам, восточноевропейские *маскилим* начали с попытки сочетать религиозное и просветительское мировоззрение и работали над развитием иврита и литературы на этом языке. Эти первые *маскилим* (Рибал, А.Б.Готлобер⁷ и др.) не боролись против традиционного уклада жизни и не требовали разрушить его до основания. Они стремились к постепенным изменениям в системе еврейского образования, экономической жизни евреев, к постепенному изменению еврейской культуры, границы которой они хотели раздвинуть из-

нутри, путем ученых изысканий и возрождения иврита. Ими двигали романтические и в то же время рационалистические побуждения. Они еще не осознавали противоречия между религией и Просвещением, хотя зачастую и вступали в острые конфликты с окружающими, особенно если, на их беду, им суждено было жить в хасидской среде. И все же подобные конфликты не приводили их к полному разрыву с традиционным еврейским обществом. Такое положение сохранялось вплоть до 60-х годов.

Ранние маскилим не были способны существенно повлиять на жизнь еврейского общества: они были ничтожным и гонимым меньшинством, осознававшим свою беспомощность. Именно чувство беспомощности побуждало наиболее активных из них возлагать все надежды на помощь правительства. В 40-е годы их стремления воплотились в попытке осуществить свои идеи на практике, используя учреждение правительством Николая I казенных школ для евреев вместо прежних хедеров⁸ (так называемые "гонения на школу"). Попытка эта успеха не имела: стало ясно, что еврейское общество, и в первую очередь — его религиозное руководство, будет стойко сопротивляться всякому насилию властей в этой области. В результате разрыв между маскилим и традиционным большинством только углубился.

В середине XIX века в России начинает складываться новое сословие еврейской буржуазии и интеллигенции. Оно быстро растет в годы правления Александра II (1855 — 1881)⁹. "Эпоха преобразований" открыла перед многими евреями двери в русские гимназии и университеты. Общее образование стало залогом материального успеха, и даже религиозные семьи, особенно среднего достатка и

богатые, не могли устоять перед веяниями времени. В русских гимназиях начал складываться новый тип образованного еврея, совершенно не похожий на господствовавший прежде тип ортодокса, получившего образование в иешиве¹⁰ и хранившего связь с миром еврейского культурного наследия и с миром еврейской общины. В глазах "новых образованных" русская культура полностью затмила еврейские культурные ценности. Уход из традиционного общества стал быстрым и легким, и он означал не только отказ от еврейского образа жизни, но и полный отрыв от самого еврейства.

Участие евреев в экономической и общественной жизни России, поощрявшееся правительством, было той основой, на которой возникли новые идейные течения в среде еврейской интеллигенции. Все они провозглашали необходимость сближения с русским народом и расходились лишь во мнении о желательной степени такого сближения. Выпускники гимназий в больших городах за пределами черты оседлости, воспитанные на русской культуре, становились сторонниками полной ассимиляции и лишь в самой малой степени интересовались жизнью еврейской общины. В то же время еврейские маскилим — воспитанники хедеров и иешив — продолжали сохранять тесную связь с общиной и требовали проведения в ней радикальных реформ.

Журналистика и литература

Борьба идей в общественной жизни российского еврейства находила свое выражение в литературе на иврите, идише и на русском языке. Журналистика, в первую очередь ивритская, стала движущей силой культурной революции в еврейской

среде. В отличие от русскоязычной еврейской печати, с ее ярко выраженной русификаторской тенденцией, ивритская пресса служила рупором идей той части образованного еврейства, которая пыталась совместить просвещение и религию, русскую культуру с еврейской. Бóльшая часть ивритской печати отличалась умеренностью и даже консерватизмом, объяснявшимся стремлением предотвратить распад общины. Неудивительно, что впоследствии мы видим многих деятелей культуры этого направления в тех кругах общества Хиббат-Цион¹¹, которые старались объединить ортодоксов и маскилим.

Но не все ивритские издания занимали подобную примиренческую позицию. История газеты "Хамелиц"¹² — это история борьбы внутри российской еврейской интеллигенции во второй половине XIX века. Все идейные направления, вся острота идейной борьбы эпохи нашли свое отражение на страницах этой газеты, которой принадлежала исключительно важная роль в общественной жизни русского еврейства. Еще более воинственную позицию занимал ежемесячник П.Смоленскина "Хашахар"¹³, выходивший с 1868 года. Смоленский не признавал компромиссов. Он яростно обрушивался на ортодоксов, не допускавших даже мысли о возможности изменений в еврейской общественной жизни, но не менее резко он нападал и на идеал полного слияния культур, который пропагандировали ассимилированные маскилим в городах юга России. "Ха-шахар" оказал огромное влияние на духовное развитие еврейской интеллигенции, получившей традиционное еврейское образование. Этот журнал выражал умонастроения "пограничного" поколения, стоявшего между старым и новым еврейством.

С конца 60-х годов ивритская печать покидает умеренно-романтические позиции, столь характерные для нее прежде, и становится одной из революционизирующих сил в еврейском обществе, превращаясь в печать воинствующую. Стрелы ее критики направлены, главным образом, на ортодоксальное руководство и традиционный жизненный уклад. Две главные особенности отличают ее от литературы Хаскалы на Западе. Первая — это приверженность ивриту, идейная и эмоциональная одновременно: использование иврита как языка творческого самовыражения при отсутствии широкой читательской аудитории (языком еврейских масс был идиш) способствовало тому, что в кругах ивритоязычных литераторов возникло осознание себя в определенном смысле авангардом еврейского народа, ощущение причастности к древнему культурному наследию и к делу его возрождения. Вторая из этих особенностей — постоянное обращение к вопросам общественной жизни, основанное на чувстве ответственности за судьбу еврейства. Именно эти две черты — приверженность ивриту и острый интерес к социальным проблемам — сделали литературу восточноевропейской Хаскалы "национальной" еще до того, как оформилось еврейское национальное движение.

Тупик самоизоляции

Темпы и масштабы распада традиционной общинной организации были различными в разных областях и даже в соседних общинах. К концу XIX века еврейская интеллигенция — носительница идеалов модернизации все еще составляла лишь небольшой процент еврейского населения в целом.

Традиционный еврейский хедер оставался основным учебным заведением, несмотря на упорную борьбу, которую вели против него правительство и маскилим. Новые веяния были уделом больших городов — таких как Ковно и Вильна в границах черты оседлости или Одесса, Киев и Петербург за ее пределами; местечек же изменения почти не коснулись, и они сохраняли свой традиционный облик.

В большинстве областей Польши, Подолии, Волыни, Галиции безраздельно властвовали хасиды и руководили общинами преимущественно хасидские *цаддики*¹⁴. Хасидизм, являя собой мощную преграду Хаскале, сдерживал процесс социальных и культурных изменений. Только в Литве, оплоте митнагим и центре еврейской учености, Хаскала сравнительно легко прокладывала себе путь. Похоже, что только здесь можно было встретить в раввинской среде симпатию к ее идеям. Закономерно, что именно в общинах, где доминировали митнагим, зарождались все новые общественные движения.

Ортодоксальное руководство в течение долгого времени не ощущало приближения великих перемен в жизни еврейского народа. Старые средства борьбы с отступничеством и разрушением общины оказывались недостаточными. Авторитет кагала непрерывно падал; *херем*¹⁵, пасквили, лишение возможностей заработка, доносы — все это доказало свою несостоятельность еще двумя поколениями раньше, в эпоху борьбы между хасидами и митнагим. Тем более эти средства были неуместны по отношению к людям, не зависевшим от общины, а таких становилось все больше. Гибкость и умение приспособиться к обстоятельствам, отличавшие религиозное руководство в прежние века, смени-

лись в XIX веке бездействием и бессилием — как представляется, прежде всего вследствие внезапности обрушившихся перемен и резкой интенсификации контактов еврейского общества с нееврейской средой.

Не зная, как справиться с этой новой ситуацией, религиозные руководители заняли позицию замкнутости и обособленности, следуя принципу "бездействие предпочтительно". Одним из последствий подобной позиции был почти полный застой в развитии еврейской теологической мысли в Восточной Европе, который резко контрастировал с творческим расцветом, характерным для хасидизма двух предшествующих поколений. За исключением выдающегося труда Ранака (рабби Нахмана Крохмала)¹⁶, мы не видим почти никакой реакции на идеи Хаскалы со стороны духовных лидеров традиционной общины. Недаром рав Кук¹⁷, первым из ортодоксальных раввинов попытавшийся исследовать корни неверия, видел в отсталости религиозной мысли одну из главных причин ее неудач в борьбе с безрелигиозной идеологией. Оборонительный характер тактики ортодоксального руководства особенно ярко проявился в его упорной, фанатичной приверженности букве закона и соблюдению установленных обычаев — даже в тех случаях, когда галахическая¹⁸ основа последних была достаточно шаткой. Множество правил и запретов было призвано окружить еврея крепостной стеной, чтобы защитить его от любых внешних влияний. Мы встречаем подобный подход и в галахической литературе того времени, почти никак не выражавшей своего отношения к борьбе идей, всколыхнувшей еврейское общество.

Парадоксальным образом в конце XIX — начале XX века увеличилось число иешив и еши-

ботников. Причиной этого непонятного роста не было массовое увлечение Торой¹⁹ — он стал следствием распространения Хаскалы и уменьшения общего количества учащихся. До тех пор, пока сохранялась подходящая среда, тысячи мальчиков изучали Тору в религиозных школах на местах; когда же число учащихся стало падать, появилась необходимость сосредоточить оставшихся в местах, сохранивших подобающую атмосферу. Новые иешивы должны были стать независимыми островами, защищенными от внешних воздействий и пестующими элиту ортодоксального еврейства. Постепенно в иешивах устанавливалась строжайшая дисциплина. В соответствии с идеологией митнагдим, выработанной в борьбе с хасидизмом, изучение Торы стало единственным инструментом воспитания. Подобный идеал исключал возможность другой системы образования, а также отвергал "чужую мудрость", приемлемую для предшествующих поколений учащихся благодаря влиянию Виленского гаона и его учеников. При такой системе образования создавались некие искусственные теплицы, которые, правда, поднимали качество образования, но при этом воспитывали учащихся в полном отрыве от действительности, что влекло за собой падение влияния ортодоксального руководства на круги, в той или иной степени вовлеченные в процесс модернизации.

До начала XX века все попытки модернизировать иешивы в соответствии с требованиями времени наталкивались на упорное сопротивление ортодоксального руководства, отвергавшего даже самые умеренные проекты реформ, выдвигавшиеся в 80-е и 90-е годы. Была, правда, в России группа просвещенных раввинов, предлагавших перенять опыт Ш.Р.Гирша, основателя неоортодоксального тече-

ния в Германии, и организовать еврейские школы по системе "Тора им дерех-эрец"²⁰. Эта система, основанная на сочетании принципов соблюдения заповедей и участия в жизни окружающего евреев общества, не была, однако, принята в силу своеобразия социальной ситуации восточноевропейского еврейства. И хотя некоторые известные талмудисты положительно относились к деятельности Гирша и Хильдесхаймера²¹ и даже поддерживали с ними тесные связи, перенять их систему они не решались из опасения, что, пересаженная на неподходящую почву, она способна лишь ускорить процесс разрушения еврейской общины.

Воложинская иешива была едва ли не единственной, открытой веяниям времени. Это учебное заведение носило общенациональный характер: сюда съезжались ученики со всех концов света, многие из них интересовались идеями Хаскалы. Хотя Нецив (рабби Нафтали Цви Иехуда Берлин)²², возглавлявший иешиву, сам отвергал всякую попытку правительства навязать иешиве изучение светских наук, опасаясь, что пострадает изучение Писания, все же в Воложине отсутствовал дух фанатизма, характерный для других иешив. Здесь изучали Библию²³ и даже читали периодические издания на разных языках. Учащиеся интересовались общественными вопросами, и не случайно, что некоторые раввины, получившие образование в этой иешиве, были среди первых сторонников сионистского движения (как, например, Ш.Могилевер, М.Элиасберг, И.Нисенбаум, М.Гимпель-Яффе, И.Я.Рейнес, А.И.Кук)²⁴.

Движение Мусар

Начало процесса социальной и идеологической самоизоляции ортодоксального общества можно отнести к середине 40-х годов. История с попыткой правительства навязать евреям казенные школы имела далеко идущие последствия, наложив отпечаток на отношение сторонников традиции к маскилим. То обстоятельство, что просветители без колебаний прибегли к поддержке правительства в борьбе с общиной, побудило ортодоксальное еврейство форсировать борьбу с маскилим, в первую очередь стремясь вытеснить их со всех ключевых позиций в общине. Другим следствием этой истории стало возникновение движения Мусар²⁵, которое явилось, по определению Э.Этекса, "одним из самых ярких свидетельств расцвета ортодоксального иудаизма в России".

Основатель движения Мусар рабби И.Салантер²⁶ был первым, кто понял, что традиционный идеал изучения Торы сам по себе не способен уберечь учащихся от кризиса веры в той обстановке идейной напряженности, которая царила в общинах Литвы в его время. Деятельность рабби Салантера была явлением необычным — об этом свидетельствует непонимание (как со стороны раввинов, так и со стороны маскилим), с которым ему пришлось столкнуться. Особенно показательно непонимание, проявленное маскилим: они чистосердечно полагали, что человек, борющийся за духовное и моральное обновление, должен быть революционером по отношению к религии, требующим смены традиционных ценностей. Ничто не могло быть дальше от устремлений этого замечательного человека.

Принято считать, что идеи рабби Салантера сводились к защите еврейской культуры от чуждых

ей влияний. Такая постановка вопроса некорректна. Движение Хаскалы было чем-то большим, чем просто интеллектуальное направление, — оно стремилось изменить общество. Мусар, напротив, был типично консервативным движением, возникшим в обстановке кризиса, вызванного проникновением идей Просвещения в среду литовского еврейства, и стремившимся не допустить перемен. Это движение делало упор на моральные и эмоциональные стороны иудаизма, надеясь таким образом создать противовес интеллектуализму Хаскалы, подрывавшему основы веры, а следовательно, и традиционного еврейского уклада жизни.

После неудачной попытки привлечь на свою сторону "буржуа" — торговцев и ремесленников, рабби Салантер обратился к интеллектуальной элите ортодоксального еврейства — учащимся иешив, в надежде помешать распространению эпидемии неверия. И в самом деле, когда рабби в 1848 году поселился в Ковно, город был центром светского образования. Двадцать лет спустя Ковно превратился в оплот ортодоксии, которым он оставался в течение последующих пятидесяти лет. При этом, надо заметить, рабби Салантер покинул Ковно и переселился в Германию в 1857 году.

В отличие от своих учеников и последователей, рабби Исраэль был общественным деятелем. Он овладел немецким языком, чтобы получить возможность вести переговоры с властями; всюду, где ему доводилось поселиться, он занимался организационными делами общины. Его ученики почти полностью забросили социальную сторону его учения и сосредоточились на проблеме воспитания личности, и прежде всего личности ешиботника.

То исключительное внимание, которое ортодоксальная религиозная мысль уделяла проблемам

внутреннего мира личности, оставляя при этом в стороне вопросы общественной жизни, было одним из ярких признаков нарастающей самоизоляции еврейского ортодоксального общества. Это сближало ортодоксию с хасидизмом, изначально склонным к спиритуализму и мистицизму за счет конкретного видения исторической реальности.

Полемика о религиозной реформе

В 1867 — 1871 годах маскилим, осознавшие бесплодность своих прежних попыток реформировать иудаизм, опираясь на правительство, начали поиски союзников в самой еврейской среде и развернули с этой целью широкую дискуссию о реформе. В ивритских газетах стали появляться их обращения к раввинам (они полагали, что только раввины способны воспринять идею реформы — на хасидских цадди́ков в этом плане не было никаких надежд). Тон этих обращений, поначалу просительный и мягкий, постепенно становился все более настойчивым и даже переходил в обвинительный. Раввинам было предъявлено два основных обвинения: 1) сосредоточенность на религиозной проблематике мешает им правильно оценивать действительность и противодействовать ухудшению социального и экономического положения еврейских масс; 2) их упрямое сопротивление Хаскале и отказ привести религию в соответствие с жизнью отталкивают молодое поколение от еврейства. Маскилим видели, к чему привело движение за ассимиляцию в Западной Европе²⁷, и опасались, что распространение просвещения, не сопровождаемое религиозной реформой, приведет к сходным результатам. Привести требования религии в

соответствие с требованиями жизни было, по их мнению, необходимо для того, чтобы, с одной стороны, поднять уровень жизни еврейских масс, а с другой — избежать распада еврейского общества. И.Л.Гордон²⁸ выразил это так: "Экономическая реформа в жизни нашего народа связана с религиозной реформой".

К раввинам было обращено требование внести изменения в еврейские религиозные законы и реформировать систему традиционного образования. Таким образом, мы видим, что сторонники реформ выдвигали только общенациональные требования: их волновала не судьба индивида, ищущего путь в нееврейское общество, а судьба всего еврейского общества.

Хотя в обвинениях просветителей была доля правды, конечно, они явно преувеличивали, возлагая на раввинов исключительную ответственность за ухудшение положения еврейских масс. Политика русского правительства была повинна в этом в несравненно большей мере. Первым, кто указал на это несоответствие, был И.Пинес²⁹. Как маскил, соблюдающий заповеди, он стал посредником между противостоящими лагерями. Признавая необходимость перемен в религиозной жизни и в системе образования, И.Пинес категорически протестовал против утверждения ряда маскилим, и прежде всего И.Л.Гордона, будто именно религия повинна в бедственном положении российских евреев и единственное средство от несчастья — религиозная реформа. По его мнению, обновление общества должно предшествовать обновлению религии, так как только в более совершенном обществе может зародиться более совершенная религия. Так еще в конце 60-х годов И.Пинес пришел к сионистской идее.

Небольшая группа раввинов, осознавших приближение кризиса, была готова поддержать умеренные просветительские тенденции. Эти раввины, самостоятельно изучавшие светские науки, часто выступали в периодической печати (и не только в ортодоксальной "Ха-леванон"³⁰, но и в "Ха-маггид"³¹), принимая активное участие в дискуссии об улучшении положения евреев России. Некоторые из них (как М.Элиасберг и Ш.Могилеве́р) были тесно связаны с отличавшимся своей умеренностью "Обществом для распространения просвещения между евреями в России", основанном в Петербурге в 1863 году³². Самой замечательной личностью среди этих раввинов был рабби Шмуэль Могилеве́р (1824 — 1898) — один из наиболее выдающихся общественных деятелей эпохи. Он был сторонником программы продуктивизации³³ еврейской экономической жизни и коренной реформы школьного образования — под контролем раввинов и в духе сочетания принципов Хаскалы и "страха Божьего". Главную причину тяжелого положения российских евреев он видел в существовании пропасти между ортодоксальным и просвещенным еврейством. Ш.Могилеве́р обвинял оба лагеря в нетерпимости и непонимании целей оппонентов: он упрекал раввинов в равнодушии к общественным проблемам, в том, что им недостает мужества высказать свои мнения на страницах печати; от маскилим он требовал уважения к иудаизму и раввинам. Деятели подобного типа и основали впоследствии движение Хиббат-Цион, выдвинувшее лозунг объединения враждующих лагерей во имя общего дела.

Если по отношению к Хаскале среди раввинов существовали разногласия, то по отношению к религиозной реформе позиция абсолютного большинства из них была единой и однозначно отрицатель-

ной. Создается впечатление, что главным препятствием был тот факт, что предложение о реформе исходило от просветителей — согласие раввинов могло быть истолковано как сдача позиций противнику, методы которого, как показали события 40-х годов, были в высшей степени подозрительными. Поэтому раввины не утруждали себя спорами по существу вопроса, а попросту пренебрежительно от него отмахивались.

В конечном итоге полемика 1868 — 1871 годов о религиозной реформе оказалась бесплодной — настоящая дискуссия так и не состоялась. Вопрос сам собой сошел с повестки дня ввиду отсутствия подлинного интереса к нему с обеих сторон. Западные реформистские идеи³⁴ не могли укорениться в Восточной Европе. Процесс ассимиляции евреев в русском обществе лишь начинался. Круг образованных (в европейском смысле) евреев, заинтересованных в реформах, был еще узок. Полностью ассимилированные евреи теряли всякий интерес к иудаизму или же были оторваны — как в социальном, так и в географическом отношении — от евреев черты оседлости. В отличие от первых маскилим — выпускников иешив, молодое поколение, воспитанное в русских гимназиях, с полным равнодушием, а порой и враждебно относилось к еврейской религии и еврейской культуре.

Ортодоксальные круги: переход в наступление

Наступательный тон, усвоенный ивритской печатью в 60-е и 70-е годы, обострил борьбу между маскилим и ортодоксами. В ходе этой борьбы рав-

винам пришлось прибегнуть к использованию оружия противника — в первую очередь, печати. Это само по себе было большой уступкой со стороны раввинов: ведь чтение газеты граничило в глазах ортодоксального еврея, особенно хасида, с вероотступничеством. Поэтому, когда в начале 70-х годов встал вопрос о покупке Я.Липшицем³⁵ газеты "Ха-леванон" для нужд антипросветительской агитации, это было воспринято, по словам самого Липшица, как странное новшество, "поскольку считалось, что газеты — источник фиглярства и всяческой скверны, никто не верил, что мне удастся создать нечто путное из беспутного и основать полностью благочестивую газету". И все же постоянные нападки на раввинов в прессе убедили некоторых их лидеров в необходимости обзавестись собственным печатным органом. Я.Липшиц считал, что "Ха-леванон" сможет стать достойной трибуной для раввинов и поможет им отвоевать позиции в печати, до того целиком находившейся в руках "еретиков и вероотступников". "Ха-леванон", первая ортодоксальная газета в Восточной Европе, стала рупором ортодоксального еврейства 70-х годов; ее можно было увидеть почти во всех домах раввинов и талмудистов Литвы, Польши и Украины. Газета сыграла важную роль в дискуссии о религиозной реформе: она внесла в полемику небывалую до тех пор остроту и горячность.

Институт *маггидов*³⁶ также стал поводом для столкновения двух лагерей. На протяжении многих поколений проповеди маггидов были могущественным средством воздействия на массы, голосом общественно-религиозной критики своего времени. Маггиды принимали активное участие в борьбе против Хаскалы, а впоследствии и против сионизма. Центральной фигурой этого лагеря был

рабби М.Даршан ("Маггид из Кельма"). Ученик рабби И.Салантера, он разъезжал с места на место и повсюду основывал школы "Мусар" ("мусар штибл"), чтобы воспрепятствовать распространению Хаскалы. Его путешествия по городам "черты оседлости" превращались обычно в победные марши религиозного фанатизма. Его проповеди, сопровождаемые печальной традиционной музыкой, вызывали взрывы массовой истерии, рыданий, стонов — реакция на адские видения, о которых он вещал, — и приводили к массовым обращениям. Его излюбленными мишенями были Хаскала и ивритская печать. Маскилим чувствовали себя беспомощными перед этой "ударной силой" в лице гениального оратора. Сами они не сумели превратить проповеди в эффективное средство агитации, как это сделали их западные предшественники.

По мере того как Хаскала все в большей степени становилась движением общественным, ортодоксальное еврейство все яснее сознавало необходимость сплотиться для отражения атаки. Вот почему начиная с 1870 года по всей России, Польше и Галиции стали создаваться общества для ведения антипросветительской агитации и в поддержку существующей системы образования. Большинство этих обществ использовало название "Махзикеи ха-дат" ("Хранители веры"). Самым известным среди них стало общество, основанное Я.Липшицем в Ковно. Оно продолжало свою деятельность в течение десятков лет и объединило вокруг себя наиболее фанатичные слои ортодоксального еврейства. Это общество сыграло позднее заметную роль в борьбе ортодоксии с сионизмом (его центр сионисты прозвали "черной канцелярией"). Так начался тот путь, который привел ортодоксальное еврейство к самоизоляции и к упорной борьбе против

малейших проявлений модернизации в еврейской жизни.

Конфликт между "религией" и "жизнью"

Поражение маскилим в борьбе за религиозную реформу привело к тому, что в Восточной Европе так никогда и не возникло "просвещенной", "либеральной" религиозности. Это обостряло идейную поляризацию: у большинства маскилим создалось крайне отрицательное представление о религии и религиозном еврее, а ортодоксы, в свою очередь, утратили всякую терпимость к просветительским идеям. Оба лагеря потеряли способность объективно оценивать побуждения и цели противника. Ортодоксальное еврейство воспринимало малейшее отступление от традиций (например, укороченную одежду) как отступничество и ересь и упорно сопротивлялось любым попыткам реформы образования. Ивритская литература создавала отталкивающий образ ортодоксального еврея, подчеркивая его недостатки и умалчивая о положительных качествах. Даже такой непримиримый противник ортодоксии, как А.Ковнер³⁷, нигилист по убеждениям, утверждал в 1873 году, выступая против И.Гордона и П.Смоленскина, что они изображают все старое поколение как темных фанатиков, лишенных каких-либо достоинств, а молодое поколение — как сверхлюдей без единого недостатка. По-видимому, прав был Я.Липшиц, который писал, что для людей, воспитанных на новой литературе, стало аксиомой, "что ортодоксы, столь тщательно соблюдающие заповеди об отношении к Богу, не придают никакого значения заповедям об отношении к ближнему". Для ортодоксов отрица-

тельным стереотипом стал маскил, а для маскилим — ортодокс.

А.Лейзин (1872 — 1938), идишский поэт и публицист, один из первых еврейских социалистов в Минске, вспоминает о том изумлении, которое он испытал в детстве, увидев в синагоге врача, молившегося в тфиллине и таллите³⁸. Домочадцы говорили: "Это что-то противоестественное", а отец поправлял их: "Не противоестественное, а противогосударственное. В Германии, например, бывают не только богобоязненные врачи, но и богобоязненные профессора".

Герой романа И.Бершадского "Против течения"³⁹, опубликованного в 1901 году, Израильсон, образованный человек, сохраняющий верность еврейским традициям, обращается к одному из "свободных" с вопросом: почему конфликт между свободным исследованием и верой существует только у нашего народа? На это маскил отвечает, что среди других народов распространено равнодушие к религии и многие образованные люди никогда не интересовались всерьез вопросами религии, и добавляет: "Не так у нашего народа; религия занимает важное место в нашей жизни, и перед каждым ставится ультиматум: ты со мной или против меня?"

Таким образом, "религия" и "жизнь" (как в названии известного романа Р.Браудеса)⁴⁰ превратились в несовместимые понятия. Отказ от религии стал распространенным явлением, символом прогресса в глазах образованного общества, и даже среди людей религиозных многие стали стыдиться своего еврейства и скрывать верность еврейским обычаям от своих нерелигиозных друзей.

Те из образованных и эмансипированных евреев Западной Европы, которые стремились сохранить свое еврейство и искали возможность сочетать

”старое” и ”новое”, обращались к неоортодоксии (в духе Ш.Гирша) или к религиозному либерализму. Одним из последствий подобной ориентации оказывалось, однако, сужение еврейского самосознания. Оно сводилось исключительно к религиозности, национальное начало отрицалось либо отвергалось. Об этом свидетельствует отказ западных маскилим от иврита — основы еврейской культуры с древнейших времен.

Подобные умонастроения, однако, не были характерны для евреев Восточной Европы. В идеологии восточноевропейской Хаскалы была изначально заложена тяга к полноте еврейского национального и культурного существования. Само использование иврита как языка творческого самовыражения являлось протестом против искусственного сужения понятия еврейства, сведения его к обрядности и чисто религиозным моментам — концепции, навязанной еврейству в эпоху эмансипации с целью помешать его национальной самоидентификации. Стремление оставаться евреем и именно в этом качестве жить полной, яркой жизнью противоречило социальному идеалу Хаскалы, особенно ее радикального направления, с его декларациями о необходимости слияния с русским обществом. С ростом напряженности между еврейским населением и враждебным ему окружением это противоречие выступало все ярче и требовало от маскилим более трезвой оценки своих социальных целей. Поражение в борьбе за осуществление реформ и нарастающая враждебность нееврейской среды убедили маскилим в невозможности коренным образом изменить традиционное еврейское общество, соединить ”религию” с ”жизнью”. Восточноевропейские маскилим, как и их единомышленники на Западе, долгое время не могли представить себе

еврейства без религиозности, и это приводило их к глубокому нравственному кризису, нашедшему свое отражение в таких произведениях, как автобиографический роман М.Лилиенблюма "Грехи молодости" или повесть М.Файерберга "Куда?"⁴¹. "Кризис веры" был для маскилим не только личным, но и общественным и национальным кризисом. С одной стороны, они отвергали традиционные ценности и верования еврейской общины, с другой — не могли принять и идею полного слияния еврейства с русской культурой и с русским обществом, враждебно настроенным по отношению к евреям. Глубокое чувство солидарности с еврейским народом и приверженность ивриту не позволяли этим маскилим окончательно порвать с еврейским обществом. Таким образом, они очутились в "пустом пространстве", оторванные от родной еврейской среды и чужие в нееврейском обществе.

Некоторые маскилим, такие как П.Смоленский, И.Гордон, А.Готлобер и Р.Браудес, испытали на себе всю горечь этой отчужденности. Всю жизнь эти люди блуждали по жизни, нигде не находя покоя. И все же, пока они верили, что можно сочетать еврейскую традицию с современной культурой, они не отчаивались и не теряли надежды. Когда же действительность разрушала эту веру, одиночество и отчужденность становились непереносимыми. Маскил превращался в "изгнанника". Он чувствовал, что порвав с религией, он ушел от своего народа и что возвращение невозможно, пока народ не станет иным. Поэтому все свои силы он употреблял на то, чтобы разрушить стену религии, отделяющую его от народа, и тем избавиться от страдания — вечного спутника всех "выламывающихся".

Противоречие между системой ценностей и национальной принадлежностью, противоречие без-

надежное, безысходное, породило у образованного, отказавшегося от религии еврея кризис самосознания. Этот кризис поставил его перед дилеммой, которую отчетливо сформулировал М.Файерберг в повести "Куда?" устами своего героя Нахмана: "И угораздило же меня, несчастного, — думал он, — родиться среди народа, не имеющего ничего, кроме веры. Лишь два пути лежат передо мною: бороться за веру либо бороться против веры — а я хочу быть человеком свободным! Не в этом моя жизненная цель: бороться с верой или за нее. Душа моя жаждет иного, иных свершений на благо моего народа".

Герой рассказа разрешает эту дилемму уходом в национальное движение. Национальная идея дала возможность возрождавшейся ивритской культуре освободиться от внутренней связи с религиозным наследием, она позволила "заблудившимся", на собственном горьком опыте познавшим, что значит кризис веры, обрести возможность нейтрального в религиозном отношении существования и общественной деятельности вне стен синагоги.

Похоже, что именно в этом заключается секрет притягательной силы сионизма для восточноевропейских маскилим: они увидели в нем естественное разрешение проблемы еврейского самосознания.

Национальная идея в жизни и творчестве П.Смоленскина

Мировоззрение П.Смоленскина сформировалось в 70-е годы, еще до того, как разразилась "буря на юге"⁴². Вопрос о соотношении религиозного и национального был для него центральным. П.Смолен-

скин стремился установить новый консенсус еврейской общности, не основанный на религиозном критерии. Важнейшее новшество, которое внес П.Смоленский в решение занимавшей его проблемы, — идея преобладания национального чувства над религиозным в качестве основной силы, объединяющей народ Израиля. Его отношение к религии включало как рационалистические, так и романтические элементы. Его идея о том, что религия — это средство сохранения народа, "потому что главное — это единство, а религия помогает блюсти его", завоевала популярность у носителей нового национального мышления. П.Смоленский был готов признавать религиозные ценности лишь постольку, поскольку они обеспечивали единство народа.

Его упорная борьба как с ортодоксами, так и со сторонниками религиозной реформы имела под собой одно и то же основание — желание утвердить новую концепцию еврейского единства, в которой религия не играет никакой роли. Впрочем, отвергая Закон в качестве основы этого единства, П.Смоленский все же признавал ценность Торы — но не законодательную, а духовную. Он придерживался мнения, что существует нерасторжимая связь между народом Израиля и Торой Израиля и утверждал даже, что некоторые основные положения иудаизма должны быть усвоены каждым евреем.

П.Смоленский писал, что религия и национальное начало не только не противоречат друг другу, но "неотделимы друг от друга, как масло от светильника". Поэтому он решительно отвергал теорию Э.Бен-Иехуды⁴³ о том, что национализм должен опираться лишь на два основания — возвращение народа к земле и возрождение иврита, поскольку в этой теории не упоминался главный источник духовности еврейского народа, каковым,

по П.Смоленскину, является Тора — еврейское учение.

П.Смоленский верил, что Тора и принцип национального единства и станут тем стержнем, вокруг которого "можно будет сплотить все партии — хасидов и митнагдим, религиозных евреев и националистов". Поэтому он считал требования полного единства, ликвидации разделения на партии излишним, считая необходимым указать на главную цель, в которой каждая партия найдет нечто близкое себе. Смоленский излагал здесь взгляды, приобретшие популярность среди палестинофилов — сторонников Хиббат-Циона⁴⁴ в 80-е годы, считавших, что идея Возвращения, поселения в Эрец-Исраэль является единственной идеей, способной объединить все еврейские партии.

Анализ мировоззрения П.Смоленского 70-х годов показывает, что именно кризис еврейского самосознания был главной причиной зарождения еврейского национального движения. Вспышка антисемитизма в 80-е годы послужила лишь катализатором этого процесса.

Объединяющее воздействие идеи Возвращения

До возникновения в начале 80-х годов движения Хиббат-Цион всей деятельностью, связанной с Эрец-Исраэль, занимались исключительно ортодоксальные круги. Их участие в делах старого *ишува*⁴⁵ непрерывно возрастало, начиная еще с XVIII века, времен подъема как хасидизма, так и *прушим*⁴⁶ — школы Виленского гаона. Знаменитые в России, Польше и Литве раввины были главными

сборщиками пожертвований в пользу *халукки*⁴⁷. Евреи Литвы — родины прушим — были наиболее деятельны в старом ишuve. Они захватили ключевые позиции в *вааде колелим* (комитете по делам землячеств), в системе религиозного образования, в появившейся в 60 — 70-е годы иерусалимской прессе и в умеренной, в духе Виленского гаона и его школы, "иерусалимской Хаскале".

Еврейские общественные организации Западной Европы, стремясь улучшить положение старого ишuva, выдвинули программу продуктивизации и приступили к ее осуществлению. Эти усилия, направленные на обеспечение экономической самостоятельности ишuva, нашли в среде еврейства Восточной Европы широкий отклик и были поддержаны как раввинами, так и умеренными маскилим. Более того, когда в 1860 году во Франкфурте было основано Сионское общество (первое общество по заселению Эрец-Исраэль), лишь немногие в Западной Европе поддержали его, тогда как в Восточной Европе оно снискало значительную популярность. Среди членов этого общества мы видим многих людей, принявших впоследствии участие в движении Хиббат-Цион. В 70-е годы, когда экономическое положение евреев России ухудшилось, идею переселения в Эрец-Исраэль стали поддерживать раввин М.Элиасберг и И.Пинес. Среди раввинов эта идея нашла широкую поддержку, однако лишь немногие видные маскилим присоединились к ним. "Ха-маггид" был единственным ивритским изданием, пропагандировавшим эту идею. Типичное отношение маскилим к идее заселения Эрец-Исраэль выражено в ответе И.Гордона на обращение к нему распорядителей фонда, основанного в 1874 году в честь Моше Монтефиоре⁴⁸ для оказания помощи ишуву в деле достижения им экономической

самостоятельности. Распорядители фонда обратились к И.Гордону с предложением взять на себя организацию всех дел, связанных с Эрец-Исраэль. И.Гордон отказался и предложил вместо себя И.Пинеса. Он, правда, выразил надежду на возрождение Эрец-Исраэль, но утверждал, что для этого "надо предварительно очистить страну, изгнав из нее всех, кто населяет ее сегодня... обновить ее воздух, отравленный отбросами их глупости".

И все же, несмотря ни на что, идея заселения Эрец-Исраэль стала набирать силу и объединять представителей борющихся партий. Страх перед перспективой распада еврейской общности привел к постепенному сближению маскилим и раввинов. Во многом этому сближению способствовал рост в 60 — 70-х годах на Западе реформистского движения, которое выхолащивало из иудаизма всякое национальное начало. Неудивительно, что самые горячие сторонники идеи поселения в Эрец-Исраэль (раввины Ц.Калишер, И.Алкалай, Э.Гутмахер, Н.Фридланд, М.Элиасберг и маскилим Д.Гордон, М.Гесс⁴⁹ и др.) были непримиримыми противниками реформистского движения в Германии. Совершенно очевидно, что мотивы их протеста были различны. Идеологическая пропасть разделяла позиции раввинов и маскилим. Для первых деятельность на благо Эрец-Исраэль была чем-то вроде чудодейственного средства от секуляризации, в то время как вторые, в сущности, стремились к религиозной реформе и лишь отвергали ассимиляцию, вероятность которой возрастала при проведении реформы. В свою очередь, позиция более радикальных маскилим (П.Смоленскина, М.Гесса) отличалась от позиции более умеренных Д.Гордона, И.Пинеса, а также раввина М.Элиасберга, которые питали надежду, что осуществление национальной

идеи — точнее, идеи Возвращения в Эрец-Исраэль — будет способствовать синтезу иудаизма и современного просвещения, недостижимому в условиях диаспоры.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
УЗЫ СОТРУДНИЧЕСТВА

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СПОРЫ О НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕЕ

В период, предшествовавший зарождению движения Хиббат-Цион, в российском еврействе сложилось пять идейных течений, различных по своей ориентации и отношению к вопросу о будущем еврейского народа:

1. Маскилим — сторонники полной ассимиляции евреев в русском обществе: переходили на русский язык; либо отвергали религию, либо считали себя "русскими Моисеева закона"; утверждали, что изменение общественного строя в России — в социалистическом или либеральном направлении — решит все проблемы евреев; многие из них полностью порывали с еврейством, но некоторые все же сохраняли с ним некоторую связь. Из этой среды вышли несколько членов общества Билу¹, а также первый глава Хиббат-Цион Л.Пинскер².

2. Маскилим — сторонники сохранения еврейской национальной самобытности: выступали против ассимиляции и использовали в качестве литературного языка иврит; религиозные заповеди, как правило, не соблюдали либо соблюдали частично; осознавали свою кровную связь с традиционным еврейским обществом, несмотря на острый конфликт с ним, и испытывали чувство ответственности за судьбу еврейства (отсюда их упорная борьба за про-

ведение социальных и религиозных реформ). Некоторым представителям этой среды (здесь следует назвать прежде всего И.Гордона, М.Лилиенблюма, П.Смоленскина) национальные устремления были присущи еще до возникновения Хиббат-Цион.

3. Раввины — сторонники экономических преобразований в еврейском обществе и умеренно-просветительских идей: они ставили своей целью улучшить экономическое положение еврейских масс; они были особенно чувствительны к процессам распада еврейской общины и ослабления позиций религии и стремились к сглаживанию противоречий, в частности, к компромиссу с маскилим; составляя меньшинство в ортодоксальных кругах, они проявляли острое чутье к реальной ситуации. Некоторые представители этой среды уже в 60 — 70-х годах поддерживали идею поселения в Эрец-Исраэль. Здесь следует упомянуть прежде всего раввинов Ш.Могилевера и М.Элиасберга.

4. Раввины — сторонники сохранения существующего положения: они полностью отвергали идеи Хаскалы и любые попытки реформ; они видели в модернизации угрозу и противились проникновению в еврейскую среду новых веяний извне; в своей борьбе против модернизации они опирались на идею укрепления традиционного иудаизма на основе традиционной системы образования; само собой разумеется, они не признавали никакого компромисса с маскилим. Типичным представителем этих кругов был Хафец хаим (рабби Исраэль из Радина)³.

5. Умеренные маскилим, соблюдавшие еврейскую традицию — сторонники компромисса между ортодоксальными и просветительскими кругами: они видели в идеях Хаскалы средство расширения рамок иудаизма и инструмент социальных преоб-

разований. Многие представители этой среды уже в 60 — 70-х годах пришли к выводу, что лишь в Эрец-Исраэль можно будет излечить язвы еврейского общества и добиться синтеза Торы и Хаскалы. (Наиболее значительные деятели этого ряда — И.Пинес и Д.Гордон.)

Первые два из названных течений, как мы видим, принадлежали к неортодоксальным кругам, вторые два — к ортодоксальным, а последнее занимало промежуточное положение.

Разумеется, приведенная классификация идейных течений в восточноевропейском еврействе в значительной мере приближительна и схематична, но она позволяет получить некоторую общую картину идейного противоборства в эпоху возникновения еврейского национального движения.

Такое противоборство было обусловлено сочетанием традиционных и новых ценностей; подобное сочетание оказалось чуждым каждой из идеологий, бытовавших в еврейском обществе того времени.

”Возвращение в народ”

Первые группы палестинофилов (на иврите — Ховевей Цион) появились в России после ”бури на юге” в 1882 — 1884 годах. Их членами стали маскилим, полуассимилированные студенты и ортодоксы, увлеченные идеей возвращения на землю предков. ”Любовь к Сиону” и связанная с ней деятельность, носившая до того филантропический характер и находившаяся в исключительном ведении ”религиозных”, и прежде всего раввинов, превратилась в национальное и одновременно социальное движение, объединившее людей с различными взглядами, в том числе и на религию⁴.

В уставах некоторых палестинофильских обществ, таких как варшавское, виленское, минское или московское, проявился новый дух — дух терпимости. В этих уставах подчеркивалось право вступления в общество всех желающих, независимо от их взглядов⁵.

О новых взаимоотношениях между ортодоксами и маскилим, возникших в Хиббат-Цион, говорил Л.Пинскер, избранный вождем движения, в заключительном слове на первом съезде в Катовице⁶: "В этом зале мы стали свидетелями того, как братья, прежде отчужденные, заново узнавали друг друга. Молодые и старые, глубоко верующие и питомцы современных наук протянули друг другу руку братства, простили и забыли обиды, которые когда-либо нанесли друг другу. Здесь, на нейтральной территории, в зале, где нам довелось познакомиться, во имя общих корней и общей судьбы родились взаимная терпимость и полное согласие, без которых невозможно осуществление просвещенных реформ нашей внутренней жизни".

Это описание проявлений нового национального братства, несомненно, достоверно: долгий период враждебности и отчуждения закончился, но представление о том, что на "нейтральной территории" идеи о поселении в Эрец-Исраэль расцветет "новая терпимость" и даже "полное согласие", представление о "просвещенной реформе", должествующей снять противоречия между "консерваторами" и "передовыми людьми" — все это оказалось утопией. Л.Пинскер был просвещенным либералом, совершенно чуждым ивритской культуре; до "бури на юге" он считал себя "русским Моисеева закона". Свою заветную мечту он изложил в письме к раввину И.Рильфу, жившему в Мемеле (ныне Клайпеда), вскоре после Катовицкой конференции:

”Взаимная терпимость, свидетелем которой я стал там, — явление редкое среди евреев и наводящее на размышления. Национальное чувство, лежащее в основе этой терпимости, может привести к разумной реформе в религии и к вожделенному единству в нашей национальной жизни”. Однако и Л.Пинскер вскоре убедился, что его реформаторские устремления были совершенно чужды ортодоксальным членам Хиббат-Цион.

Для того, чтобы понять причины сближения части еврейской интеллигенции с ортодоксальными кругами, следует ясно представить себе тот переворот, который произошел в ее взглядах после ”бури на юге”. Многие еврейские интеллигенты стали исповедовать мировоззрение, сходное с русским народничеством, — с характерным лозунгом ”возвращения в народ”. Рупором этих настроений была еврейская газета на русском языке ”Рассвет”⁷. Но в чем заключался смысл ”возвращения в народ”? Маскил-националист понимал, что в существующей ситуации такое возвращение, увы, невозможно, если не разделить с народом его образ жизни. Ш.Бернфельд⁸ сформулировал эту мысль следующим образом: ”Если мы желаем поднять из праха развалины Сиона, нам следует стать достойными этого. Нам должно стать настоящими евреями, верующими в истинного Бога, нам должно следовать заповедям Торы”. Студенты-евреи пришли молиться вместе с верующими в день всеобщего траура по жертвам погромов, что произвело огромное впечатление на ортодоксальное еврейство.

Происшедший идейный переворот проявился в романтической переоценке традиционной еврейской жизни и ее социальных институтов. Ивритская поэзия периода Хиббат-Цион отражает настроения покаянного обращения к религии, романтическую

ностальгию по великому историческому прошлому, влечение к тем самым традиционным народным еврейским образам, которые в прошлом осмеивались Хаскалой. Историк, вышедший из среды Хиббат-Цион, пишет, что для первых палестинофилов традиция "стала не просто реальностью, а единственной реальностью". Для некоторых маскилим это превратилось в подлинное возвращение к религии. Яркий пример в этом отношении являл собой Ц.Х.Шапира⁹. Воинствующий маскил, автор сатирических статей, направленных против хасидизма и раввинов, из национальных побуждений он пришел к соблюдению заповедей Торы и глубокой и искренней религиозности. Он заявил о своем раскаянии в той обиде, которую нанес в прошлом раввинам и хасидам, и распорядился исключить из своего собрания сочинений сатирические статьи, направленные против ортодоксов. Он призвал маскилим к сближению с ортодоксальным лагерем, а раввинов — к отказу от выражения своих частных мнений, созданию Санхедрина¹⁰ и повиновению его решениям. По мнению Ц.Шапиры, "большинство маскилим готово пожертвовать чем угодно во имя прочного мира и согласия". Раввины же должны облегчить гнет чрезмерно суровых установлений, вносящих дополнительные трудности в повседневную жизнь народа и отталкивающих молодежь; кроме того, им следует приближать к еврейству тяготеющих к нему молодых людей и стать во главе движения за возрождение народа.

Лозунг единства, провозглашенный ивритской публицистикой, подразумевал требование серьезных уступок со стороны ортодоксальных кругов. Маскилим — сторонники национальной идеи не отказались от своих давних стремлений осуществить широкую реформу иудаизма, они лишь как бы

объявили перемирие в борьбе за реформы, в связи с общим ухудшением положения своего народа. Отсюда и их стремление уклоняться от всякой борьбы, сблизиться с народом и "разделить с ним его веру". В основе этой позиции лежали две различные предпосылки: с одной стороны, романтические мотивы верности духу народа, проявляющемуся в его религии и традициях, с другой — прагматические мотивы, побуждающие к сближению с традиционалистски настроенными народными массами лишь по тактическим соображениям. Разумеется, в каждом индивидуальном случае значимость той или иной из этих предпосылок для мировоззрения того или иного конкретного деятеля могла быть различной. Характерным примером такого рода различий является отношение к иудаизму Э.Бен-Иехуды и М.Лилиенблюма.

Э.Бен-Иехуда родился в Литве, получил традиционное образование в иешиве, но в пятнадцатилетнем возрасте покинул ее и поступил в реальное училище, где испытал влияние русских народников и потянулся к революционным кругам. В конце 70-х годов, остро отреагировав на пробуждение панславистских настроений в русском обществе, он сблизился с П.Смоленским и сотрудниками редакции его ежемесячника "Ха-шахар". Уже тогда Э.Бен-Иехуда выработал свою концепцию национальной идеи, ключевыми элементами которой стали территория, государство и иврит. После недолгого пребывания в Париже (где он изучал медицину, готовясь к алие¹¹ в Эрец-Исраэль), Бен-Иехуда приехал в Палестину и поселился в Иерусалиме в 1881 году. И сразу же после своего приезда он, человек вполне атеистических взглядов, столкнулся с проблемой поведения по отношению к религиозной среде. Лицемерие было наиболее не-

нави́стным для него качеством, и все же он решил соблюдать все религиозные предписания. Объясняя это свое решение, Э.Бен-Иехуда писал: "Я никогда не скрывал своих взглядов и убеждений в отношении веры и религии, чтобы подольститься к кому бы то ни было, но в то время я охотно склонился перед религиозными требованиями, потому что то была религия народа... Мне казалось, что подобные уступки со стороны маскилим помогут нам достичь единства и организации, необходимых для борьбы во имя национального возрождения".

Еще в Париже Э.Бен-Иехуда резко критиковал И.Фрумкина, издателя "Ха-хаваццелет"¹², выступавшего против финансирования халукки и за Хаскалу. Он заявлял: "Оставьте, господа, Хаскалу... Сейчас нам требуется единство, полное и неколебимое единство!.. Что значит Хаскала и все хорошее, что с ней связано, по сравнению с угрозой самому существованию народа?"

Э.Бен-Иехуда утверждал, что религиозные законы "суть законы государственные", и до тех пор, пока законная власть, установленная народом, их не отменила, их следует соблюдать. "Мы не собираемся отказываться от заповедей Торы и Талмуда. Мы хотим сделать галаху краеугольным камнем всей нашей деятельности!" — вот что провозгласил этот неофит в 1881 году. С другой стороны, шесть лет спустя он объявил бойкот заповедям о "седьмом годе"¹³, хотя ранее, в 1882 году, он требовал соблюдать все заповеди, связанные с Эрец-Исраэль, включая и заповеди о "седьмом годе".

Итак, Э.Бен-Иехуда начал соблюдать все заповеди и обычаи и даже постарался привести свою внешность в соответствие с нормами, принятыми в Иерусалиме: отрастил бороду, носил длинную одежду и на заре выходил на улицу, закутавшись в

таллит. Только в этом контексте можно понять тот странный союз, который поначалу заключили Элизер Бен-Иехуда и И.Фрумкин — человек, соблюдавший "легкие заповеди как трудные"¹⁴. Владелец "Ха-хаваццелет" без колебаний вручил Э.Бен-Иехуде бразды правления своей газетой вскоре после его приезда, поскольку ему была хорошо известна позиция Э.Бен-Иехуды — "когда борешься за землю и за язык, не время бороться против религии или даже за Хаскалу". В отличие от И.Фрумкина, Э.Бен-Иехуда избегал нападать на раввинов и даже утверждал (как и Герцль пятнадцатью годами позднее), что следует укреплять их положение, чтобы они могли возглавить движение национального возрождения: "Кому же и стать во главе народа, как не раввинам? К чьему голосу прислушается народ, как не к голосу раввинов?" Он был готов отказаться от своей свободы и покориться власти раввинов, если бы это могло приблизить национальное возрождение. Разочаровавшись в местном ортодоксальном руководстве, Э.Бен-Иехуда стал призывать к формированию нового религиозного руководства, которое соединило бы великую ученость с мудростью и государственным умом. Некоторое время он был увлечен идеей перенести Воложинскую иешиву в Иерусалим, где она станет центром, объединяющим народ Израиля во имя национального возрождения. "Лишь в Торе наша сила, лишь в Иерусалиме мы сможем создать наш религиозный центр", — писал Э.Бен-Иехуда.

До тех пор, пока Э.Бен-Иехуда верил в готовность раввинов объединиться ради возрождения Эрец-Исраэль, он был готов отказаться как от выражения своих взглядов, так и от привычного образа жизни. Но упрямое несогласие иерусалимских раввинов разрешить поселенцам обрабаты-

вать землю в "седьмой год" в 1889 году резко изменило и его отношение к ортодоксам, и его поведение. Осознав, что все усилия оказались тщетными и что на фанатиков уступки не действуют, он стал нападать на раввинов, в которых увидел теперь врагов национальной идеи, и призывать к секуляризации жизни ишува.

Если отношение Э.Бен-Иехуды к иудаизму и его традициям было продиктовано прагматическими соображениями, то отношение к иудаизму М.Лилиенблюма было типично романтическим. И именно М.Лилиенблюм дал наиболее развернутое идеологическое обоснование обращения маскилим к религии. М.Лилиенблюм, как и И.Гордон, считался одним из наиболее непримиримых противников ортодоксов еще со времен полемики о реформе. В результате этой полемики он совершенно разуверился в возможности как-то примирить "религию" с "жизнью" (об этом он рассказал в своем автобиографическом произведении "Грехи молодости"). Однако испытав шок от погромов, М.Лилиенблюм пришел к выводу, что необходимо "возвращение в народ", которое, в свою очередь, требует возвращения к религии. Таким образом, религиозный долг для М.Лилиенблюма основывался на долге национальном. В статье "Чего требует национализм?" М.Лилиенблюм, используя характерную романтическую аргументацию, заявил, что дух еврейского народа проявляется прежде всего в его религии, что "Тора и Израиль едины", что "книги еврейских законов — плод национального духа".

Эти взгляды наиболее отчетливо выражены в "духовном завещании" М.Лилиенблюма, которое он передал А.Друянову¹⁵ для посмертной публикации. Название этого произведения (написанного по-русски) — "Религиозность по любви". В нем

рассматривается вопрос о том, в чем заключаются религиозные обязанности еврея-националиста. М.Лилиенблум указывает, что поскольку в иудаизме национальная идея играет огромную роль, настоящий националист, даже совершенно нерелигиозный, должен принять религию из любви к народу и стремления к национальным идеалам. Лилиенблум отмечает национальный характер многих заповедей и приходит к заключению, что некоторые из них (такие, как соблюдение кашрута¹⁶, субботы и праздников и даже чтение молитв) должны соблюдаться каждым евреем-националистом.

В связи с этим весьма характерно, что вступая в общество Бней-Моше¹⁷ в 1889 году (вскоре после основания этого общества), М.Лилиенблум принес присягу, начинающуюся словами: "Именем Всевышнего, Бога Израиля". Этот поступок удивил его друзей, знавших его как атеиста. На выраженное ими недоумение М.Лилиенблум отреагировал следующим образом: "Именем всемирного Бога я бы не стал присягать ни за что, но именем Бога Израиля я могу присягнуть".

Наученный прошлым опытом, М.Лилиенблум более всего опасался раскола в народе на почве отношения к религии. Он считал, что во имя единства "свободным" следует отказаться от некоторых своих пристрастий. Если среди других народов находятся люди, жертвующие жизнью во имя национальной независимости, почему бы нам, спрашивал он, не отказаться на благо своего народа от курения по субботам, еды в Судный день и тому подобных вещей? М.Лилиенблум опасался, что раскол религиозных и нерелигиозных палестинофилов станет началом "бесповоротного конца для обоих лагерей". Руководствуясь этой точкой зрения, он противился возобновлению полемики о

религиозной реформе как несвоевременной и не отвечающей сложившейся обстановке. Во всеобщем согласии М.Лилиенблюм видел необходимое условие успеха национального движения.

В ранний период своего существования движение Хиббат-Цион сосредоточилось на конкретной цели — на алии в Эрец-Исраэль. Все прочие мечты откладывались. Практический характер движения, казалось, сглаживал основные разногласия.

Возвращение в гетто?

Маскилим — сторонники национальной идеи, создавшие движение Хиббат-Цион, своим возвращением к религии, покаянным тоном и уступчивостью по отношению к ортодоксии создавали впечатление, что они готовы расстаться с идеалом Хаскалы. Многие из них стали заявлять, что достоинство нации и ее возрождение важнее европейского просвещения. Стоит ли удивляться, что такая позиция вызывала гнев, горечь и возмущение "старой гвардии" маскилим? Так, в одном из своих рассказов Менделе Мойхер Сфорим¹⁸ писал: "Как меняется дух поколений!.. Еще не так давно то были нормальные люди: пейсы стригли, одежду носили короткую, превозносили просвещение и видели в нем живительную росу, источник всякой жизни и исцеления души... А нынче... нынче все переменялось, мир, как видно, перевернулся: маскилим — ненавистники Хаскалы!"

А И.Гордон саркастически упрекал вчерашних единомышленников: "Нет! С чадами и домочадцами, и со всем скарбом — мы воспрянем и вознесемся на нашу древнюю родину. Хаскала — ложь, и красота — обман; мы — сыны Азии и ими пре-

будем вовеки. Вы говорите: кто любит свой народ и хочет ему добра, должен принимать его таким, как он есть, во всех его мельчайших особенностях, со всеми его привычками и обычаями, самыми даже суеверными...”

Но не только И.Гордон и Мойхер-Сфорим, но и многие другие литераторы, особенно из кружка “Ха-цфира”¹⁹ в Варшаве (Н.Соколов, Д.Фришман, И.Перец)²⁰, отвергали национальную идеологию, видя в ней духовное измельчение и возвращение в то самое гетто, стены которого рухнули под напором Хаскалы. Ивритская пресса, за исключением “Ха-маггид”, долгое время не поддерживала движения Хиббат-Цион; отвергала его и русскоязычная еврейская интеллигенция, крайне враждебно относившаяся к ортодоксии. Участие ортодоксов в движении Хиббат-Цион возбуждало страх и опасения перед возможностью нового засилья “теократии” в еврейской среде. Эти опасения широко обсуждались в ходе дискуссии об эмиграции в начале 80-х годов, в центре которой оказался вопрос: “Куда?” Наряду с чисто практическими доводами в пользу Палестины или Америки, прозвучали и доводы идеологического характера. Маскилим особенно беспокоил вопрос о статусе религии в Эрец-Исраэль. “На пути идеи поселения в Эрец-Исраэль по-прежнему стоят два главных препятствия, — писал социалист О.Р. своему другу, поэту И.Левину²¹ в 1883 году. — Первое препятствие — религия, второе — экономика”. Он утверждал, что идея теократии — неотъемлемая часть иудаизма, которая “глубоко укоренилась в сердцах наших братьев и по сей день является для них идеалом”, и что даже “маскилим не отмылись от нее окончательно”. Он утверждал, что возобновление независимости народа таит в себе опасность повторения “эпохи

Торквемады” на земле предков и что поэтому не стоит покидать ”парижские радости и лондонский уют” ради ”теократического режима” в Эрец-Исраэль. Некоторое время И.Левин и сам сомневался в возможности возвращения в Эрец-Исраэль, причем не в материальном плане, а именно в духовном. ”Меня очень беспокоили верующие евреи, я опасался раввинов и боялся всей атмосферы Эрец-Исраэль, царящего в ней духа отсталости и ветхости”, — писал он. Кроме того, И.Левин опасался, что возвращение в Эрец-Исраэль потребует возобновления ”всех давно отживших диковинных обычаев и законов” (как, например, о жертвоприношениях), а ”кто не станет их выполнять, того отлучат от общины”. Свои сомнения И.Левин открыто выразил в письме Д.Гордону, редактору ”Ха-маггид”. Из-за них он поначалу склонен был предпочесть алии эмиграцию в Америку, свободную страну, в которой евреям не придется выполнять заповедей, связанных с Эрец-Исраэль. Привязанность к Святой земле так глубоко укоренилась в религиозной традиции народа, что многие маскилим, обратившиеся к идеям возвращения, стали считать себя обязанными принять эту традицию в целом и бремя теократической власти в частности. Не следует забывать, что Эрец-Исраэль того времени была в глазах многих маскилим символом фанатизма и невежества.

Тем, кто хоть немного разбирался в делах Палестины, было хорошо известно и о неудачных попытках модернизировать жизнь старого ишува, и о бойкоте, объявленном иерусалимскими раввинами И.Пинесу за намерение ввести изучение общих наук в новой, основанной им в 1880 году религиозной школе. Обо всем этом читатели узнавали из ивритской прессы Восточной Европы.

Не случайно поэтому, что И.Гордон, еще в 1877 году считавший отделение религии от государства необходимым условием создания еврейской государственности, резко выступил против разделения палестинофильской идеи и идеалов Хаскалы: духовное избавление — то есть выход из гетто — должно предшествовать физическому (территориальному) избавлению от *галута*²². Мечте о возвращении в Сион препятствуют, по мнению И.Гордона, "Шулхан арух"²³ и засилье раввинов: до тех пор, пока им принадлежит реальная власть, а законы, ими навязанные, неизменны, евреи не смогут образовать в Эрец-Исраэль независимое правительство. Возможность того, что "Шулхан арух" станет "нашей конституцией", а раввины возглавят еврейскую общину Эрец-Исраэль, была для И.Гордона навязчивым кошмаром: "Вижу я, и давно уже это предвидел, что галут в Израиле будет потяжелее галута среди чужих. И все, кто занимается этим вопросом и изучает его, видят лишь одну — материальную — сторону дела, а религиозной проблемы не замечает никто". Именно по этой причине И.Гордон стоял за эмиграцию в Америку, а не в Эрец-Исраэль: он видел в таком пути этап "духовной" подготовки народа к полному, "территориальному" Избавлению.

Путь к синтезу

Обвинения Хиббат-Цион в "реакционности" потребовали от маскилим — сторонников движения более четко определить свое отношение к идеям Хаскалы. Как мы уже говорили, они отнюдь не отказались от стремления модернизировать иудаизм. Но, на собственном опыте убедившись в невозмож-

ности решить эту задачу в условиях галута, они лишь пришли к выводу, что ее решение следует отложить до возвращения в Сион. Наиболее четко эту концепцию сформулировал М.Лилиенблюм.

Признавая необходимость реформ, М.Лилиенблюм считал дискуссию о реформах несвоевременной и призывал враждующие группировки к сглаживанию противоречий. Он утверждал, что когда евреи удостоятся национального возрождения на своей земле, то это приведет к нравственно-религиозному обновлению, ибо "государственное бытие исправит все само собой", и тогда евреи смогут спокойно жить в собственной стране, сбросив иго "Шулхан арух" и Талмуда.

В отличие от И.Гордона, М.Лилиенблюм видел причину социального вырождения еврейского народа не в скудости его религиозного мира, а в условиях галута. В галуте невозможна никакая реформа. В будущем еврейском государстве будет создан Санхедрин мудрецов, который и осуществит коренные преобразования иудаизма; но до тех пор ортодоксы и маскилим должны сосуществовать, идя на взаимные уступки. Он верил (хотя, как мы увидим далее, эта его вера была лишена реальных оснований), что оба лагеря готовы к уступкам, верил, что если маскилим проявят готовность сблизиться с народом и не будут оскорблять его святынь, то народ признает их и станет относиться к ним более терпимо, не так, как к "вероотступникам" предыдущего поколения. Короче говоря, в отличие от И.Гордона, требовавшего возобновить "войну культур" немедленно, М.Лилиенблюм был готов надолго отложить ее, утверждая, что эта борьба подорвет все шансы на успех Хиббат-Цион.

Позиция М.Лилиенблюма была не лишена некоторого двуличия: свои статьи о религиозной ре-

форме он публиковал в газете "Восход", выходявшей на русском языке, тогда как в ивритской газете "Ха-мелиц" он призывал отложить полемику на будущее. Есть существенная разница между тем, что М.Лилиенблюм позволял себе высказать на страницах газет, и тем, что он писал друзьям, например, И.Гордону или И.Левину. Он сам откровенно говорил об "узенькой тропинке", на которую вступил.

Таким образом, М.Лилиенблюм и его единомышленники не отрекались от идеалов Хаскалы, отвергая идею, распространенную в определенных кругах маскилим, — "вернуться в прошлое и жить, как жили наши предки во времена невежества". Они лишь стремились противостоять ассимиляторским тенденциям, распространенным среди ослепленных внешним блеском европейского просвещения маскилим. Д.Гордон сформулировал это так: "Не знаниями следует гнушаться, но таким просвещением, которое заставляет человека презирать свой народ и его религию, стыдиться своего происхождения и ассимилироваться среди других народов".

Однако вопрос о том, как далеко может простираться верность идеалам Хаскалы, не имел для Хиббат-Цион решающего значения. Решающим был вопрос (остро поставленный И.Гордоном и другими) — возможно ли вообще возвращение в Сион без предшествующей ему духовной революции в среде верующих евреев? Когда в 1888 году Ахад-ха-Ам²⁴ заявил: "Не тем путем", он тем самым выразил протест против "практического" направления деятельности Хиббат-Цион и "сомкнул ряды" с И.Гордоном, поскольку это его заявление подчеркнуло полную зависимость Хиббат-Цион от Хаскалы.

Взгляды Ахад-ха-Ама по этому вопросу были сформулированы в статье "Положительное и от-

рицательное". В этой статье движение Хиббат-Цион охарактеризовано как "срединное", сформировавшееся в результате борьбы между Хаскалой и ее ортодоксальными противниками. Еврейское национальное движение — это не отказ от устремлений Хаскалы, но и не полная реабилитация прошлого — это синтез, устанавливающий равновесие между "старым" и "новым", "придавая обоим новую форму". Вся философия Ахад-ха-Ама была, можно сказать, неким усилием прояснить суть этого синтеза. Он даже утверждал вначале, что его позиция может служить платформой для совместных действий маскилим и ортодоксов. Тот факт, что идеи Ахад-ха-Ама вызвали наиболее серьезный конфликт в зарождавшемся сионистском движении, показывает, что синтез старого и нового, предложенный им, был тогда еще весьма проблематичен — как с точки зрения ортодоксов, так и с точки зрения радикально настроенных маскилим; что за общим для противостоящих лагерей лозунгом "поселение в Эрец-Исраэль" скрывались принципиальные разногласия по поводу смысла этого лозунга и путей воплощения его в жизнь.

ГЛАВА ВТОРАЯ ХИББАТ-ЦИОН И ОРТОДОКСАЛЬНОЕ РУКОВОДСТВО

Раскаяние личности и раскаяние общества

Разногласия по поводу идеи поселения в Эрец-Исраэль наметились в среде ортодоксального еврейства еще до возникновения Хиббат-Цион. Как уже отмечалось, в 60 — 70-е годы именно ортодоксы, и в частности газета "Ха-маггид", провозгласили идею возвращения в Сион. Богословская проблема, с которой столкнулись тогда люди типа Калишера и Алкалая, состояла в том, чтобы найти рационалистической и практической по своему характеру инициативе переселения евреев в Эрец-Исраэль оправдание в свете квиетической концепции о мессианском Избавлении — *геулле*²⁵. Предложенное ими решение этой проблемы заключалось в утверждении, что в Избавлении присутствуют два начала — "естественное" и "сверхъестественное", — причем Избавление "естественным" путем является необходимым условием чудесно-мессианского Избавления. Эта идея, которая была принята в дальнейшем всеми идеологами религиозного сионизма, содержала в себе косвенное признание несовершенства традиционной концепции Избавления.

Одним из первых новую концепцию Избавления сформулировал рабби Натан из Литвы в опубликованной в 1874 году книге "Иосиф Хен". Рабби Натан осуждал "приближающих конец времен", по вине которых народ Израиля страдал на протяжении веков, "потому что все избиения и изгнания совершались для приближения конца времен". Он подчеркивал, что счастье и благополучие народа в его собственных руках. Избавление путем чуда — это, по его мнению, удел "поколения заслуги", а Избавление естественным путем — удел "поколения долга". К сходному заключению пришел в 1876 году и рав Ш.Могилевер, который писал: "Мы видим, что не удостоились своими действиями приблизить Избавление. Ведь если уж *ришоним*²⁶ своим благочестием не приблизили чудесного Избавления, то нам и подавно этого не заслужить... Нам следует ожидать Избавления "в назначенные сроки", и придет оно естественным путем и на низшем уровне. Когда народ Израиля будет подготовлен к Избавлению естественным путем и станет ходатайствовать "перед всеми царями Вселенной и владыками земными", тогда Господь поможет ему завладеть своей страной и собрать народ из рассеяния.

Такое изменение трактовки Избавления было невозможно без одновременного переосмысления ключевого для традиционной концепции Избавления понятия "раскаяние". Традиция еще со времен мудрецов Талмуда²⁷ трактовала "раскаяние" как феномен чисто личностного порядка и почти ничего не говорила о грехе и раскаянии общества, а Избавление связывала, в сущности, не с коллективным раскаянием всего народа, но с раскаянием отдельных людей. Эти взгляды господствовали на протяжении всех средних веков и выразились на-

ибо более полно в канун нового времени в двух мощных движениях "за исправление" — хасидизме и Мусар.

Философия религиозного сионизма стала исходить из того, что коллективное раскаяние важнее, чем раскаяние личное, и в этом была ее новизна, ее отличие от предшествующей традиции. Первым детально проанализировал суть этого отличия рабби Алкалай. Во вступлении к книге "Минхат-Иехуда" ("Дар Иудеи"), изданной в 1845 году, он писал: "И во всех определениях раскаяния, что завещали нам ришони́м, особая важность придается раскаянию личному; но раскаянием общим, от которого и зависит Избавление, будет исполнение той счастливой заповеди, что повелевает украшать место Храма нашего и укреплять Тору при дворах дома Господа нашего". Таким образом, Алкалай призвал к общенациональному действию: Избавление народа зависит от всеобщего раскаяния, а не от раскаяния отдельных лиц, возвращение народа на родину и есть тот необходимый шаг, который должен предшествовать мессианскому Избавлению: "Известно уже, что пробуждение свыше зависит от пробуждения снизу... ибо сказано: "Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам", и в Талмуде говорится: "Иссякла надежда и лишь от раскаяния зависит все..." За тысячу и семьсот семьдесят лет не свершилось это раскаяние, что же нам делать теперь? Быть может, упаси Боже, иссякла наша надежда, Боже нас от этого упаси? Или же это означает, что Израиль должен вернуться в свою страну, как сказал Господь, благословенно Имя Его: "Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам", и когда Израиль совершит усилие и поднимется в Иерусалим, то если и будет он бедствовать и покажется, что душа наша вконец истомилась от желания укрыться под сенью

Божьего духа, тотчас обнаружит Господь Бог Свое милосердие и даст Избавление еще в наши дни, амен”.

Хотя эта концепция все еще не основана на рациональном подходе к историческому процессу, но уже в самой интерпретации раскаяния как акта коллективного, обязательного для всего Израиля содержался новаторский взгляд на народ Израиля как на активный субъект, а не пассивный объект исторического процесса. С другой стороны, в этой концепции содержится, хотя лишь в зародыше, идея, которая была полностью сформулирована значительно позже: если в диаспоре следование законам Торы распространялось, в основном, лишь на частную жизнь, то в Эрец-Исраэль оно станет основой жизни всего общества — а тем самым будет подготовлена и почва для Избавления. Алкалай, а также близкий ему по взглядам рабби Калишер подчеркивали нерасторжимую связь между Торой Израиля, Землей Израиля и народом Израиля, утверждая, что лишь в Эрец-Исраэль народ сможет претворять в жизнь Тору именно как народ, то есть самостоятельное общество.

Проблема руководства

Несмотря на не вполне ортодоксальный характер богословских идей Алкалая и Калишера, сами их усилия, направленные на поселение евреев в Эрец-Исраэль, не привели к принципиальному антагонизму в их отношениях с ортодоксальным руководством. Дело в том, что они были полностью убеждены, что в стране будут соблюдаться все требования ритуальной чистоты, и исключали вероятность поселения в ней нерелигиозных евреев.

В то время как многие раввины в Германии (такие, как У.Хильдесхаймер, например) отказывались принять участие в задуманном Калишером предприятии из опасения, что поселенцы станут пренебрегать заповедями Торы, сам Калишер готов был поручиться, что заповеди будут ими соблюдаться, даже если для этого придется прибегнуть к принуждению. С другой стороны, нерелигиозные евреи вплоть до начала 80-х годов почти не проявляли интереса к происходившему в Эрец-Исраэль, так что ортодоксы единовластно заправляли всеми делами ишува. В 80-е годы, когда нерелигиозные еврейские круги основали Хиббат-Цион, и в самой Эрец-Исраэль было уже немало людей, ничем не напоминавших обычный тип верующего еврея. Как следствие, в корне изменилась вся проблематика религиозного сионизма. Правда, по-прежнему велись споры о том, является ли поселение в Эрец-Исраэль выполнением заповеди Торы или нет, а если да, то относится ли эта заповедь к обществу или к индивиду. И все же не это составляло главную проблему, не главным был и вопрос, является ли сионизм движением, "приближающим конец времен", или нет. Самыми острыми оказались вопросы о том, кто будет осуществлять руководство и направлять развитие ишува.

Ортодоксальное руководство не могло не видеть, что начатое им дело все больше попадало под контроль людей типа М.Лилиенблюма, которые еще вчера выступали как злейшие враги традиционного иудаизма. Те самые маскилим, которые прежде отворачивались от религии и религиозного руководства, вдруг "воспряли духом и ринулись в Святую землю без какого-либо признака сердечного раскаяния". Неудивительно, что большинство истинно верующих смотрело на них с подозрением,

”ведь если придут туда и укрепятся там, то и Святую землю превратят в подобие Содомы”. Призывы маскилим к религиозной реформе, наряду с их агитацией за поселение в Эрец-Исраэль, служили явным доказательством тому, что они вовсе не собираются отказываться от своих давних устремлений. Я.Липшиц, впоследствии возглавивший борьбу за создание антиссионистской ортодоксальной организации, подчеркивал, что ивритские писатели, призывающие к национальному возрождению, являются, по сути, сторонниками Хаскалы, только придающими ей ”новый вид и новую формулировку”, чтобы спасти ее, укрыв ”под маской любви к Сиону”.

Казалось бы, все эти опасения должны были побудить ортодоксальные круги самим организовать массовую алию в Эрец-Исраэль, чтобы обеспечить ортодоксальное большинство в стране. Однако эта столь разумная и простая альтернатива не могла быть осуществлена из-за органически присущей ортодоксам неспособности к действию. Поэтому даже те из них, кто питал надежды такого рода, должны были признать: ”Пока мы рассуждаем, эти неверующие опережают нас, захватывают страну и укрепляются в ней”. И.Пинес, один из лидеров религиозных палестинофилов, переселившихся в Эрец-Исраэль, первым из своей среды пришел к ясному осознанию перспективы: он понял, что в борьбе за руководство ишувом религиозные круги проиграют — и не из-за того, что останутся в меньшинстве, а из-за ”лени”.

Тора и национальное единство

Перелом в сознании части нерелигиозной еврейской интеллигенции, происшедший после погромов на юге России, произвел глубокое впечатление на некоторых вождей ортодоксального лагеря. Впоследствии раввин И. Рейнес, основатель движения Мизрахи²⁸, описывал возникшую тогда близость между маскилим и ортодоксами в выражениях, напоминавших речь И. Пинскера на открытии Катовицкой конференции: он сравнил это новое сближение со встречей с братом, который "был в дальнем странствии по заморским землям, и долго от него не приходило никаких вестей, и вдруг он является, живой и невредимый". Многие ортодоксы считали само это сближение главным достижением Хиббат-Цион.

Но, таким образом, не только часть маскилим, но и часть ортодоксов пришла к осознанию необходимости преодоления раскола еврейства ради национального единства, ради предотвращения распада еврейского общества, а следовательно, и к принятию национальной идеи. У различных представителей ортодоксальных кругов этот мировоззренческий сдвиг мотивировался различным образом. Так, у раввинов — членов Хиббат-Цион, принадлежавших к поколению Калишера и Алкалая, преобладала, по-видимому, религиозная мотивация. В то же время для таких людей, как раввины Могилев, Элиасберг и даже Нецив, решающее значение имело политическое стремление к единству народа Израиля.

Исключительно знаменательным для этого нового религиозного мышления было утверждение, что в известные времена единство народа важнее соблюдения заповедей Торы. Так, в ответ на

нападки ортодоксов на новых поселенцев за их пренебрежение заповедями, рав Могилевер писал: "Господу Богу более угодно, чтобы дети Его возвратились в страну Его, пусть и не будут они соблюдать как следует все заповеди, чем чтобы оставались они в иных странах, строго соблюдая Закон". Это был революционный поворот еврейской мысли, противоречащий всему, что провозглашалось прежде религиозными авторитетами. Предпочтение поселения в Эрец-Исраэль соблюдению Закона означало пересмотр основных еврейских ценностей в свете убеждения, что Закон сам по себе не может гарантировать единство народа и что необходима материальная основа — территория, для того, чтобы обеспечить и объединение народа, и соблюдение Закона. Уже в мидрашах²⁹ мы находим разногласия между законоучителями по вопросу, что предшествовало чему в акте творения: Израиль — Торе, или Тора — Израилю. Следует полагать, что согласно воззрениям религиозных сионистов Израиль предшествовал Торе, хотя они и продолжали ссылаться на противоположные мнения, высказанные мудрецами, как того требовала традиция.

Хотя идеологи религиозного сионизма и не отдавали себе отчета в том, каковы были подлинные корни их новых идей, вопрос этот достаточно ясен. Они вдохновлялись принципами исторического мышления, берущими начало в философии Хаскалы. Именно признак наличия или отсутствия историзма в мышлении разделял сторонников сионизма и его противников в среде религиозного еврейства. Рационально-исторический образ мысли вел к откровенному пересмотру традиционной концепции мессианства. Так, например, рав Рейнес утверждал, что не существует жесткой причинной связи между мессианскими чаяниями и пассив-

ностью народа: ведь в начале периода изгнания евреи, не отказываясь от этих чаяний, предпринимали попытки вернуться в свою страну и восстановить поруганную честь. Только убедившись, что все их усилия тщетны, они предались одной лишь надежде на Мессию, видя в ней единственную опору народа Израиля, и полностью оставили всякие "усилия и труд". Эта пассивная надежда развивала в набожных евреях "дух лени", и сила привычки "остужала воодушевление" до тех пор, пока не иссякла в них способность трудиться и действовать. Посему их вообще не волнуют все бедствия, обрушившиеся на Израиль в последнее время, так как, с их точки зрения, это не является чем-то новым в историческом плане. Истина же, по утверждению Рейнеса, заключается в том, что надежда на чудесное Избавление не должна становиться преградой на пути поисков и свершений. Борьба за существование — дозволенными средствами — не только разрешена Торой, но это прямой религиозный долг как отдельных лиц, так и общества в целом.

С другой стороны, противники сионизма придерживались антиисторического лозунга, впервые сформулированного Хатам Софером³⁰, вождем ортодоксов Центральной Европы: "На что нам новшества, которых не ценили наши предки? Ведь если дело поселения хорошо и угодно в глазах Господа, почему же предки наши никогда не брались за него? Новое запрещено Торой".

Этот антиисторический и иррационалистический подход нашел характерное отражение в книге "Кунтрес тфуцот Исраэль" рабби Исраэля из Радуня (Хафец хаима). Хафец хаим писал свою книгу в 80-е годы, когда начался большой поток эмиг-

рации из России, но объясняя это явление, автор ничего не говорит о его реальных причинах — экономических трудностях, политической дискриминации, страхе перед погромами и т.п. Причины эмиграции Хафец хаим видит лишь в потере евреями уверенности в себе и в стремлении к роскошной жизни, и единственным средством решения всех проблем он считает упование на Бога: "Не в наших силах улучшить положение народа, ведь над нами властвуют враги; следует сосредоточить внимание на духе народа, падающем день ото дня, с тем, чтобы обратить его к Господу. Исправив наши поступки, мы исправим и наше материальное положение, как обещает нам Тора".

Отношение к идеям Хаскалы также разделяло ортодоксов в их приятии или неприятии национальной идеи: те раввины, которые еще до погромов проявили определенную восприимчивость к идеям Хаскалы, впоследствии склонялись к поддержке национального движения; те же, кто резко и полностью отрицал эти идеи, стали в дальнейшем противниками сионизма. На это явление еще в 1842 году указал Э.Д.Рабинович из Поневежа, просвещенный раввин, весьма известный в России, впоследствии ставший раввином Иерусалима. В опубликованной в "Ха-хаваццелет" статье, агитирующей за алию, он писал, что все, кто боялся "прикоснуться к древу познания, потому что многие пострадали от этого" и отказался от Хаскалы, оказались лишенными знаний и разума, необходимых хотя бы для того, чтобы понять некоторые вещи, прямо относящиеся к их собственной жизни и их собственному благу. Они основывают свое поведение на известном высказывании Хатам Софера: "Новое запрещено Торой", но, лишенные разума, они не в состоянии отличить новое от старого. Их сопротив-

ление идее алии является реальным последствием "отсутствия знаний".

"Безбожники приблизят Избавление"

Движение Хиббат-Цион возникло среди маскимальцев как реакция на ассимиляцию и в этом смысле может считаться движением "раскаяния", или, как говорил впоследствии Герцль: "Сионизм — это возвращение в еврейство еще прежде возвращения в Сион". Хотя Герцль, несомненно, имел в виду возвращение к еврейскому народу, но немецкое слово "Judentum", которое он употребил, имеет два значения — еврейская культура и еврейский народ как ее носитель. Каков религиозный смысл этого "возвращения в народ"? Является ли он полным обращением, предвестником начала возврата к Торе и традициям, как полагали религиозные сионисты, или же это еще одно изощренное средство, изобретенное Сатаной, дабы совлечь народ с праведного пути при помощи движения, которое выставляет себя наследником традиции, а на самом деле намеревается полностью порвать с ней, как это сделало саббатрианство³¹ в свое время?

Сомнения такого рода усиливались в среде ортодоксального руководства по мере того, как на протяжении 90-х годов все отчетливее выявлялся секулярный характер движения Хиббат-Цион. Вот как их выразил просвещенный раввин, сам одно время член Хиббат-Цион, рав И.Прайл: "Как хорошо было бы, если бы эти "вернувшиеся" и в самом деле вернулись к народу, если бы именно это было их единственным желанием; но если они замыслили повернуть народ к себе, встать во главе его и вести, куда вздумается, — кто же обрадуется

такому возвращению?”

Рав Прайл утверждал, что недостаточно человеку заявить: “Я — сын Израилев”, чтобы считаться евреем согласно Закону. Любовь к народу Израиля — это еще не еврейство. И он напоминал “раскаявшимся”, что, в сущности, они продолжают оставаться безбожниками. Среди просвещенных ортодоксов было популярно изречение, оправдывающее “свободных”: “Пусть грешник, но он — сын Израилев”. Рав Прайл изменил это изречение: “Пусть сын Израилев, но он — грешник”.

В чисто богословском аспекте одним из главных пунктов расхождений между ортодоксальными руководителями была оценка религиозного значения “возвращения” маскилим к народу. Так, например, один из крупнейших учителей в мире иешив рав Х.Соловейчик утверждал, что *билуицы* (члены общества Билу) приняли лишь первую часть изречения Исаяи: “Дом Иакова, встань и пойдем”, а вторую часть — “к свету Господню” — отвергли. Он был убежден, что если бы не появление Хиббат-Цион, еврейская просвещенная молодежь, у которой погромы выбили почву из-под ног, вернулась бы к истокам. С этой точки зрения, сионизм представлял собой наиболее опасную для ортодоксии ересь.

Сказанное дает ясное представление о тех идеологических затруднениях, которые испытывал религиозный сионизм со времени своего возникновения. Его учению была присуща глубинная внутренняя двойственность, которая уходила корнями в теологический парадокс: может ли стать, что Избавление придет от людей, далеких от Торы и заповедей? Этот парадокс был еще одним проявлением “мессианского парадокса”, вся глубина которого обнаружилась в период саббатанского кризиса.

Верующий еврей оказывался перед лицом труднейшей дилеммы: должен ли он оставаться в стороне от происходящего, обеспечивая таким образом относительную безопасность самому себе, но рискуя тем, что великие возможности будут упущены, — или же он должен принять активное участие в событиях, подвергаясь опасности разочарования и серьезного кризиса веры? История всегда амбивалентна с нравственно-религиозной точки зрения, поскольку никогда нельзя с уверенностью предсказать, будут ли те или иные исторические процессы иметь положительные или отрицательные последствия. Диалектика исторического процесса часто приводит к тому, что результаты человеческих действий не соответствуют первоначальным намерениям людей. Поэтому для религиозного мышления естественно оценивать историческую перспективу не на основе рационального анализа альтернатив, а на основе веры. Такая вера, осознающая свою внутреннюю парадоксальность, отражена в высказываниях всех мыслителей религиозного сионизма. И первым об этом заговорил Ш.Могилеве: "И если спросит недоумевающий: неужели отвернувшимся от Торы и отрекшимся от веры суждено заселить Святую землю? В этом ли надежда Израиля — в возвращении народа и в отречении от Торы? На это отвечу: подожди немного, пока удостоимся мы вернуться в Сион и увидеть собственными глазами возрожденную Святую гору и правительство Израиля; тогда изольет на нас Господь с небес дух Свой, дабы обратить сердца наши к праведности".

Только с помощью диалектики можно было объяснить парадокс, что именно евреи, отвергающие Тору, приблизят Избавление. Лишь тот, кто признавал диалектику истории, мог стать сионистом. Это была чрезвычайно дерзкая в религиозном плане

идея, тут же подвергнутая испытанию действительностью. Не случайно пламенные сионисты, каким был, например, И.Пинес, испытали душевный и идейный кризис, убедившись, что сионизм не является движением "раскаяния".

Новая концепция Избавления открыла путь и новому взгляду на отношение к нерелигиозным евреям. Так, например, рав З.Л.Брит утверждал, что не следовало бы слишком строго упрекать поселенцев за несоблюдение заповедей о "седьмом годе" в 1889 году, поскольку поселенчество — "лишь принципиальный вопрос", и если и можно на что-то жаловаться, то "только на подход, при котором в поселенчестве видят начало Избавления, потому что тогда не найдется никого, кто был бы достоин совершить подобное..."

Тот, кто считал сионизм чисто "естественным" движением, не имеющим ничего общего с будущим "чудесным" Избавлением, мог утверждать, что "естественный" путь Избавлению должны проторить "естественные" евреи, то есть секулярное движение, которое, в свою очередь, является предпосылкой "чудесного" Избавления.

Поучительна аналогия, которую проводил Невцив между современным ему возвращением в Сион и возвращением во времена Эзры и Нехемии³². Вавилонские изгнанники привели с собой в Сион и людей, пренебрегавших заповедями, но участвовавших в восстановлении страны и тем самым подготовивших почву для возвращения людей, преданных Торе. По его мнению, не следует задаваться вопросом, почему именно это поколение, не отличающееся особым благочестием, а не поколение изгнанников из Испании и Португалии, удостоилось застать начало Избавления. Само рвение к "возрождению Эрец-Исраэль" является признаком

того, что оно угодно Господу, "и не стоит нам рассуждать о том, что великое это дело заслуживает иного обличия". Качества поселенцев не должны стать предлогом для уклонения от необходимости действовать, "а нам привычно уклоняться от поселения в стране из-за подобных придинок".

Основой подобной точки зрения была уверенность, что безбожие — явление преходящее, порожденное внешними обстоятельствами — влиянием галута, условий жизни и т.п., — которому Возвращение положит конец. Эта уверенность основывалась на мистическом убеждении, что искра веры таится в сердце каждого еврея, даже глубоко погрязшего в грехе. Так и в еврейском секулярном национализме усматривался не результат процесса секуляризации, охватившего весь мир, но реакция на ассимиляцию и Хаскалу и плод разочарования в идеалах "вероотступничества". Сама преданность нерелигиозных евреев своему народу и Эрец-Исраэль рассматривались как явный признак религиозного импульса, бессознательно действующего в их душах, а бо́льшая активность этой части еврейства — на фоне "лени" ортодоксов — как имеющая своим источником не секулярные побуждения, а реакцию против ассимиляции. Так, рав Кук утверждал, что ассимиляция вызвала у "свободных" чувство полной духовной опустошенности, а погромы лишь усилили его. Но поскольку они уже отдалились от живой веры, то национализм стал источником, утоляющим в настоящее время их нравственную жажду, так как в нем содержится — в некоторой степени — духовная "влага". Сходным образом и рав И.Рейнес определял секулярность как "преходящую болезнь".

В сочинениях И.Рейнеса, как позднее и в сочинениях рава Кука, наиболее глубокого мыслителя

религиозного сионизма, мы находим всеобъемлющее учение о природе секулярного национализма. В книге И. Рейнеса "Ор хадаш ал Цион" ("Новый свет в Сионе", Вильна, 1902) прямо ставится вопрос, можно ли считать "возвращение в народ" движением, имеющим религиозно-нравственное значение. Можем ли мы с уверенностью утверждать, что это и есть то самое "раскаяние", которое предсказывали пророки? Значительная часть аргументации И. Рейнеса направлена против ортодоксальных противников сионизма и в защиту утверждения, что у сионизма нет ничего общего со свободомыслием. И. Рейнес хотел показать, что не стремление к "свободе" обратило секуляризованных евреев к сионизму, а причина, скрытая от них самих, а именно — Провидение. Возвращение к "народности" — это и есть следствие действия Провидения, вмешивающегося всякий раз, когда народу Израиля угрожает опасность ассимиляции (хотя Провидение не вмешивается в само обращение к Господу, поскольку таковое есть дело свободного выбора личности). Несомненно, И. Рейнес видел связь между стремлением к ассимиляции и движением за национальное возрождение, но он, тем не менее, старался доказать, что эта связь — чисто негативная, что национализм отрицает не только ассимиляцию, но и саму "свободу" (от еврейской традиции), т.е. и свои просветительские корни.

Рав Кук пошел еще дальше И. Рейнеса: он первым признал за "светским" сионизмом принципиальное теологическое значение, осмелившись включить его в концепцию универсального процесса раскаяния. Созданная равом Куком концепция исторического процесса, частью которого является сионизм, — это оптимистическая концепция, основанная на гармоничном мировоззрении, опирающемся на

Каббалу³³ и принимающем мир во всей его сложности и противоречивости. Рав Кук, подобно И. Рейнесу, усматривал в еврейском секулярном национализме бесспорное продолжение традиции. Однако он отказался признать этот национализм самостоятельным этапом в развитии традиции, а тем более новым синтезом, но увидел в нем возврат к положению, уже существовавшему в прошлом на более высоком уровне. С его точки зрения, нерелигиозный сионизм — это та же мессианская мечта, носящая ярко выраженный характер реставрации. Нерелигиозному сионизму суждено полностью раствориться в религиозности, хотя он и пытается до времени сохранить независимость.

Веротерпимость и ее границы

С ростом реформистского движения в общинах Центральной Европы их ортодоксальное руководство столкнулось с проблемой отношения к "вероотступникам", причем решение этой проблемы оно все чаще видело в свете концепции Израиля как чисто религиозного сообщества. Согласно этой концепции, ознаменовавшей разрыв ее сторонников с традиционным принципом общинной солидарности, еврейская община, переставшая жить по заветам Торы, перестает быть еврейской. Ш. Гирш, глава ортодоксального движения "ухода" (Austritt) в Германии, объявил, что "каждый, кто отворачивается от Торы, предает весь Израиль, а каждый, кто возвращается к Торе, опять становится членом тела Израиля". Поэтому не должно быть места сотрудничеству с отступниками даже в тех делах, которые касаются всего Израиля, поскольку такое сотрудничество навлекает опасность на само продолжение

существования Израиля как народа Торы. Следуя этому воззрению, некоторые вожди ортодоксии в Германии призывали ортодоксально верующих выходить из всякой общины, куда проник реформизм, — даже если она считается со всеми требованиями ортодоксов. Сепаратистские тенденции в общинах Центральной Европы были настолько сильны, что они породили движение "ухода" из прежних общин и организацию собственных, отдельных общин. Вокруг этой проблемы возникла широкая галахическая дискуссия, определившая и отношение к сионистским "вероотступникам".

Насколько действенны были психологические запреты на сотрудничество с "вероотступниками", насколько трудно было их преодолеть, можно понять на примере духовной биографии рава Кука. Известно, что он долго колебался, прежде чем поддержать сионизм. Перед прибытием в Эрец-Исраэль он недвусмысленно заявил, что с точки зрения национального отношения к Торе невозможно сотрудничество с теми, "кто отрекся от духа народа и источника его жизни". В тот же период (т.е. в 1901 — 1902 годах) рав Кук утверждал, что "внутреннее различие между хранящими веру и отрекшимися от веры" больше, чем различие между Израилем и другими народами, — заявление, напоминающее взгляды Ш.Гирша. Он остро чувствовал, что сотрудничество с "вероотступниками" сопряжено для ортодоксально верующего еврея с глубоким внутренним конфликтом, с "открытой любовью и скрытой ненавистью, создающими впечатление лицемерия". Этот путь возможен лишь для одиночек, наделенных даром "особой терпимости". Но большинство не сможет сдержать "своего отвращения" и горечи. Только по прибытии в страну, познакомившись поближе со "свободными", трудившимися

над ее восстановлением, рав Кук нашел новый путь к преодолению сомнений и душевной тревоги и усвоил более терпимый взгляд на "вероотступников".

В Восточной Европе сепаратистские тенденции были гораздо слабее, чем на Западе. Более сильное чувство этнической солидарности и напряженная демографическая и политическая ситуация предотвращали создание отдельных ортодоксальных общин. Руководители ортодоксии в Восточной Европе обычно относились к попыткам "ухода" резко отрицательно. Ими было дано новое толкование традиционной идеи взаимной ответственности членов общины, подчеркивавшее ее исторический смысл: единство еврейской судьбы выражает идею поручительства друг за друга и требует от личности ответственности за судьбу всего народа. Следует отметить, что это толкование стало возможным лишь при одновременном ослаблении действия галахического закона о взаимной ответственности, который требовал оказывать давление на нарушителя, чтобы заставить его подчиняться заповедям Торы. Ситуация, когда нарушение законов Торы перестало быть уделом единичного "вероотступника", против которого можно применить херем и давление, но распространилось на значительную часть еврейского общества, заставляло пересмотреть сам подход к проблеме "отступничества". На смену преследованиям, протестам, упрекам и назиданиям постепенно стало приходить подчеркивание взаимной ответственности и заботы обо всем Израиле. Так, например, рав А.Лапидот писал в 1891 году: "Догадался народ уже и понял, что не отдельного человека мы спасаем, а весь народ; в делах же общих не дано надзирать за каждым в отдельности".

Таким образом, терпимость по отношению к вероотступникам основывалась на двух доводах,

прагматическом и богословском. Прагматический довод гласил: нам не под силу сопротивляться, сопротивление лишь углубляет разобщенность, но не приводит к позитивным социальным и религиозным результатам. Богословский довод был связан с верой в целительную силу национального единства и братства: "Идея возвращения в Сион — единственное средство вернуть молодое поколение народу, вере и Закону". Религиозные сионисты понимали, что "возвращение к народу" — это лишь частичное возвращение, но они верили, что в будущем оно станет полным — благодаря участию молодых в деле возрождения Эрец-Исраэль. Таким образом можно было продолжать следовать учению Калишера и Алкалая, утверждавших, что раскаяние общенациональное предшествует раскаянию личному. Эта идея давала религиозному сионизму возможность проявить большую гибкость и терпимость по отношению к неверующим, чем проявила ортодоксия, в сущности отвергшая идею единства Израиля.

Принцип веротерпимости зародился в XVII веке в Западной Европе и вырос из примирения с исторической реальностью той эпохи, характеризовавшейся религиозным плюрализмом, хотя в Западной Европе и прежде философы и христианские теологи предпринимали попытки идейно обосновать веротерпимость. К концу XIX века она стала фундаментальным принципом государственной и общественной жизни большинства стран Западной Европы и Северной Америки. Однако в еврейской среде картина была совершенно иной. В общинах Западной Европы идея веротерпимости не получила сколько-нибудь широкого признания (правда, еще в XVIII веке М. Мендельсон попытался обосновать ее, но его учение, сформировавшееся в контексте нееврейского государства, в еврейской

среде не нашло подлинной поддержки). Восточно-европейскому еврейству идея веротерпимости была еще более чужда, и лишь возникновение национального движения дало толчок ее проникновению в умы. Заслуга религиозного сионизма состояла в том, что он не побоялся принять вызов и добился определенной степени веротерпимости в рамках еврейского общества. Вместе с тем, эта терпимость никогда не доходила до признания правомочности существования безрелигиозного еврейства. Ее границы особенно отчетливо выявлялись в контексте борьбы за формирование духовного облика нового ишува в Эрец-Исраэль.

Проблема духовного облика нового ишува имела ключевое значение для всех противостоящих идейных течений. Маскилим верили, что именно в Эрец-Исраэль станет возможной радикальная реформа иудаизма, способствующая образованию "современного" и "прогрессивного" общества. Религиозные сионисты стремились добиться, чтобы дело возрождения Эрец-Исраэль совершалось в духе Торы. Но сотрудничая с "вероотступниками"-маскилим, они опасались, что те "овладеют святыней и внесут идола в Храм". Поэтому ортодоксы соглашались на такое сотрудничество лишь при условии, что маскилим примут их требования и согласятся с тем, что поселенцы в Эрец-Исраэль будут обязаны соблюдать заповеди. Никто из маскилим еще не мог и помыслить — по крайней мере, на данном этапе — о возможности создания светского во всех отношениях ишува. Религиозные сионисты, правда, согласились отказаться от придирчивого отбора кандидатов в поселенцы. Но они потребовали, чтобы добровольцы брали на себя обязательство по прибытии в Эрец-Исраэль исполнять заповеди. С этим принципом согласились все раввины

— члены Хиббат-Цион, хотя между ними и существовали разногласия по вопросу о применении его на практике. Особенно острые разногласия вызывала проблема полномочий высшего руководства ишува, в частности, его право вмешиваться во внутренние дела новых поселений, навязывать им выполнение вышеназванного условия. Но эти разногласия были вызваны тактическими, а не идеологическими расхождениями.

Яркий пример этой позиции — учение рава М.Элиасберга. Известно, что появление этого учения было воспринято Ахад-ха-Амом как подтверждение его веры в то, что внутри Хиббат-Цион может существовать религиозная терпимость. Однако более пристальный анализ высказываний М.Элиасберга показывает, что Ахад-ха-Ам в данном случае явно преувеличивал. В известном письме к Л.Пинскеру М.Элиасберг продемонстрировал полное отсутствие симметрии в своем отношении к двум противоборствующим лагерям. Он утверждал, что с точки зрения нерелигиозных сионистов религия "не вредит" обществу Хиббат-Цион, но является "достоинством, по сути, ненужным"; тогда как с точки зрения религиозного лагеря отказ от религиозной традиции нанесет "огромный вред" и станет "порчей для всей страны и лишением нас всякой надежды". Отсюда он заключал, что ортодоксы не могут отказаться от своих принципов, а маскилим могут. Ему даже не приходило в голову, что у маскилим тоже могут быть принципы, которыми они не в состоянии поступиться и которые не соответствуют ортодоксальной идеологии.

Какое же оправдание нашел рав Элиасберг привлечению "вероотступников" к исполнению заповеди о восстановлении страны? Эта заповедь, утверждал он, отличается от остальных тем, что

исполнять ее позволено даже безбожникам, и это не будет нарушением предупреждения, сделанного законоучителями: "Не сообщайся с вероотступником, даже для исполнения заповеди". Рав Элиасберг ссылается при этом на деяния Эзры и Нехемии, привлечших к делу восстановления страны даже преступивших Закон, женившихся на нееврейках и нарушавших субботу. Эзра и Нехемия не колебались, не отвергли нарушителей, поскольку следовали завету мудрецов: "Отринь грех, но не грешника", и полагались на святость Эрец-Исраэль, благодаря которой грешники вернутся к добру — добровольно ли или подчиняясь ее воздействию, — когда наступит конец времен. И выходит, как видно, что лишь тогда нельзя объединяться с отвергшими веру, когда уже нет никакой надежды, что они вступят на праведный путь, но если открыт этот путь пред ними и не иссякло в них еврейское совершенно, тогда следует принять их, потому что выполнение одной заповеди влечет за собой выполнение другой, и так постепенно они приблизятся к Торе Господней и будут следовать по ее путям.

Подобный ход мысли — очень схожий с рассуждениями И.Пинеса или рава Кука — привел рава Элиасберга к утверждению, что национализм и есть основа для настоящего синтеза между религией и Хаскалой, синтеза совершенно невозможного в галуте. Когда Израиль жил в своей стране, Тора и "естественная" мудрость были едины. В галуте они разделились и даже стали враждебны одна другой — по причине опасности, грозящей народу от чужого просвещения. Но поскольку "естественная" мудрость необходима для пробуждения чувства ответственности за свой народ и заботы об общем благе и без нее не удастся осуществить возвращение в Сион на практике, верующие должны

призвать на помощь маскилим, ведь "без них мы и пальцем не сможем шевельнуть в сем великом деле", а европейское образование маскилим есть залог того, что действия, направленные на достижение общего блага, будут совершаться "по законам государственной мудрости", утраченной евреями в галуте.

Таким образом, Элиасберг признал, что традиционное еврейское общество нуждается в маскилим, порвавших с ним, поскольку само оно неспособно основать независимый ишув в Эрец-Исраэль. Общая задача возрождения страны требует более терпимого отношения к маскилим, действующим во имя освобождения народа и улучшения его положения. С другой стороны, эта задача требует от маскилим особенно уважительного отношения к незыблемым принципам традиционного еврейства.

В период Хиббат-Цион раввины были едины во мнении, что именно им должно принадлежать духовное руководство движением и в диаспоре, и в Эрец-Исраэль. Согласно предлагавшемуся ими "разделению обязанностей", маскилим должны были отвечать за практическую, материальную деятельность, в то время как ортодоксам следовало печься о духовной стороне дела, то есть об агитации и привлечении сторонников в диаспоре, а также о том, чтобы поселенческое движение в Эрец-Исраэль действовало согласно духу Торы. Именно таким образом были обозначены полномочия трех раввинов, избранных в руководство Хиббат-Цион на Друскеникской конференции в 1887 году³⁴.

Эти полномочия, со всеми вытекающими для образа жизни поселенцев последствиями, оставались в силе вплоть до дискуссии о "седьмом годе" (1889) и дискуссии о новой школе в Яффо, основанной

обществом Бней-Моше (1893 — 1895). Однако в начале 90-х годов, ситуация стала меняться, поскольку, с одной стороны, изменился сам тип поселенцев, а с другой — усилилось влияние секулярной идеологии в национальном движении. Дух компромисса, присущий маскилим в первое десятилетие существования Хиббат-Цион, исчез, и это потребовало от ортодоксов заново определить свой дальнейший путь. Те, кто хотел продолжать совместную работу, должны были пересмотреть свои взгляды на сотрудничество между лагерями и найти новое, более гибкое толкование принципа терпимости. Однако бóльшая часть ортодоксального руководства в Восточной Европе продолжала настаивать на праве надзора за духовной работой движения как на условии продолжения участия в нем ортодоксии. Этот вопрос был вновь поднят в период, когда движение возглавил Герцль, стремившийся — в основном по политическим соображениям — привлечь к общему делу и религиозное еврейство. Когда же выяснилось, что требования ортодоксов не могут быть удовлетворены, раскол между лагерями стал неизбежен.

Взгляд в будущее

Возникновение сионистского движения в начале 80-х годов создало совершенно новый тип отношений между ортодоксами и маскилим, причем ни та, ни другая сторона не оценила в полной мере этого принципиально нового момента в истории еврейства: отныне еврейский народ перестал быть лишь сообществом "соблюдающим заповеди"; евреями стали считаться и те, кого прежде ортодоксальное руководство объявляло "еретиками" и "отступни-

ками” и изгоняло из среды еврейства. Об этой новой действительности свидетельствует употребление в сионистском движении особых терминов, обозначающих соблюдающих заповеди и не соблюдающих их. Религиозные сионисты вместо слов ”вероотступник” и ”еретик” начали использовать слова ”свободный” или ”маскил”, а нерелигиозные сионисты заменили определения ”темный”, ”непросвещенный”, ”обскурант” на термин ”ортодокс”. Иначе говоря, вместо определений, носящих выраженный эмоциональный характер, стали использовать нейтральные термины, что явно свидетельствует о возросшей взаимной терпимости.

Обе стороны возлагали на национальное движение утопические надежды. Парадоксальным образом именно утопичность этих надежд помогла упрочению сотрудничества, несмотря на всю глубину различий в устремлениях сторон. Маскилим хотели верить, что в условиях политической независимости будет создано секуляризованное еврейское общество. Поэтому они проявили готовность отложить на далекое будущее ”войну культур”, которую вели прежде. Ортодоксы же питали надежду на нечто прямо противоположное — на то, что еврейская религия, вынужденная в последнее время сдавать позиции в диаспоре, обретет вторую молодость на Святой земле. Эта надежда, однако, основывалась на неверной оценке побуждений современного национализма. Предполагалось, что национализм является органическим продолжением еврейской традиции, но при этом упускалось из виду, что подрыв влияния иудаизма не был следствием одних лишь условий жизни в галуте или одной лишь эмансипации, но в первую очередь обуславливался процессами модернизации и секуляризации, охватившими всю Европу.

В первое десятилетие существования национального движения оба лагеря не признавали того поистине революционного значения, которое имело изменение понятия "еврейство". Маскилим-националисты первого поколения подчеркивали свое "возвращение" к еврейству, которое произвело сильное впечатление на некоторых ортодоксов. Сионистская пропаганда умышленно уклонялась от постановки вопросов, в отношении которых было предпочтительно умолчание, и постоянно подчеркивала, что сионизм — это, в сущности, прямое продолжение традиции. Религиозный сионизм придерживался убеждения, что секуляризация — явление преходящее, не имеющее глубоких корней в жизни еврейского народа, и что сионизм, в конечном итоге, это движение за возвращение к истокам. Политические условия также способствовали затушевыванию подлинного характера сионизма. Движение Хиббат-Цион было слабым, во многом зависело от помощи евреев Запада, а поэтому вынужденно приспособлялось к их представлению о филантропическом характере сионизма, якобы целиком посвятившего себя делу облегчения тяжелой участи восточноевропейских евреев. Благодаря своей упорной борьбе против ассимиляции, своей приверженности идее поселения в Эрец-Исраэль и делу возрождения иврита, то есть ярко выраженным еврейским ценностям, движение Хиббат-Цион смогло найти немало союзников среди верующих евреев. Некоторое время казалось, что дело поселения в Эрец-Исраэль может объединить все силы. Но вскоре стало ясно, что несмотря на близость, порожденную совместной практической деятельностью, цели и надежды обоих лагерей совершенно различны. Культурный сионизм в духе Ахад-ха-Ама и политический сионизм герцлевского

толка открыли новые горизонты в сионистской практике и идеологии. Тот факт, что некоторые национальные духовные ценности заняли центральное место в системе еврейских ценностей, свидетельствовал о качественных переменах в традиции, хотя об этом не говорилось прямо. Радикальные изменения в самом характере национального движения, как и открытое столкновение сионизма с его ортодоксальными противниками, становились неизбежными.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ХИББАТ-ЦИОН:

ВНУТРЕННИЕ КОНФЛИКТЫ

Борьба за лидерство

В первый период существования Хиббат-Цион (1882 — 1897), когда были заложены основы последующих взаимоотношений между религиозным и секулярным секторами национального движения, решающим образом определился и характер самого движения. Характерной чертой этого периода была постоянная, порой весьма острая борьба между двумя лагерями за общественное мнение, за руководящую роль в движении, за право формировать облик нового ишува. Альтернативные пути еще были открыты, и решение вопроса о том, в каком направлении будет развиваться сионизм, зависело от решительности действий каждой из сторон. Ортодоксы составляли большинство в среде восточноевропейского еврейства и даже в среде сторонников национального движения. У них была возможность — по крайней мере теоретически — направить движение по желательному для них пути.

Уже в то время, когда делались первые шаги по объединению палестинофильских обществ, возник вопрос, кто встанет во главе движения. Ортодоксы хотели сосредоточить власть в своих руках. Са-

мый значительный представитель этого лагеря, рав Могилевер, стремился объединить все общества в единую организацию и возглавить ее.

Рав Могилевер выделился как энергичный общественный деятель уже в начале 70-х годов. Можно сказать, что он первым из российских раввинов проявил ярко выраженные качества народного вождя. Восприимчивый к новым идеям, он проявлял необычно широкую для своей среды терпимость к маскилим, что привело его к конфликту со многими лидерами ортодоксальных кругов. Рав Могилевер мужественно отстаивал свои взгляды, даже оставаясь в одиночестве. В отличие от многих других раввинов, он имел прочное материальное положение, обеспечившее ему независимость, и поэтому не был вынужден склоняться перед "великими". Ортодоксальное крыло Хиббат-Цион не могло найти более подходящего лидера.

На первый съезд палестинофилов в Катовице были приглашены многие раввины, но прибыли далеко не все приглашенные. В результате ортодоксы оказались в меньшинстве, и главой движения Хиббат-Цион был избран Л.Пинскер, представитель полуассимилированной еврейской интеллигенции, а секретарем — М.Л.Лилиенблюм, представитель маскилим — сторонников ивритской культуры.

В руководстве Хиббат-Цион доминирующее положение заняли деятели одесского и варшавского отделений общества, большинство в которых составляла интеллигенция, а белостокское отделение общества, возглавляемое равом Могилевером, вообще не было представлено.

Рав Могилевер отказался примириться с таким положением и сразу после конференции начал формировать оппозицию руководству, опираясь на белостокское отделение общества — одно из наиболее

крупных в движении. Отмечая незначительность успехов движения, его неспособность добиться массовой поддержки, Могилевер объяснял это тем, что во главе движения стоят маскилим. Он верил, что если бы он возглавил движение, оно пользовалось бы бóльшим влиянием в широких кругах еврейства. Посредством активного противоборства рав Могилевер надеялся добиться отставки Л.Пинскера.

Маскилим не верили в организационные способности ортодоксов. В их кругах было распространено мнение, что раввины боятся властей и слишком заботятся о своем авторитете, что они "бездельники, не знакомые ни с одним из законов народного движения, и лишь законы "Шулхан арух" являются для них светочем и путеводной звездой". Маскилим опасались и того, что передача власти в руки раввинов вызовет массовый отход интеллигенции от Хиббат-Цион и полностью разрушит все начинание. Сам Л.Пинскер был готов на серьезные уступки ортодоксам, лишь бы избежать раскола в движении. Почувствовав недоверие со стороны некоторых ортодоксов и разочаровавшись в темпах развития движения, он был готов уступить им место. От этого шага его удерживало только давление со стороны маскилим, угрожавших полным разрывом в случае его отставки.

Борьба рава Могилевера принесла некоторые плоды: ортодоксы постепенно усилили свое влияние, в частности, после того как Нецив — большой авторитет в раввинской среде — вошел в состав правления Хиббат-Цион. Это оживило надежды ортодоксов, и на какое-то время они поверили, что сумеют взять бразды правления в свои руки. Соответственно, они стали ужесточать свои требования, претендуя не только на идеологический контроль над пропагандистской деятельностью в

диаспоре, но и на право осуществлять надзор за поведением поселенцев в Эрец-Исраэль. Л.Пинскер был уже болен, устал от раздоров и, несмотря на протесты своих сторонников, подал в отставку в 1889 году. Ортодоксы решили, что наступил подходящий момент для "смены караула". Могилевер ультимативно выставил свою кандидатуру на место Л.Пинскера, угрожая уходом, если она не будет принята. Но маскилим категорически отказались передать ему всю полноту власти, утверждая, что он окружен бездельниками, склочниками и подстрекателями. К чести Могилевера надо отметить, что хотя он и был готов к упорной борьбе за руководящее положение, все же всякий раз, когда выяснялось, что его требования угрожают целостности движения, он соглашался на компромисс. Судьба ишува для него была важнее личных амбиций.

С отставкой Л.Пинскера к власти пришло коллегиальное руководство, в котором представительство ортодоксов значительно увеличилось, причем Могилевер добился сосредоточения в своих руках ряда важнейших полномочий — от распределения денежных средств для помощи поселенцам до руководства устной и письменной пропагандой. Ортодоксам все более казалось, что чаша весов склоняется в их сторону. Но колесо фортуны вскоре повернулось. Положение резко изменилось, когда одесскому отделению общества в 1890 году удалось добиться от властей официального признания, что резко изменило политический статус движения. Власти отказывались допустить существование центрального органа палестинофильского движения. Вместо этого они позволили создать "Одесский комитет", членами которого могли быть только местные жители. Другим обществам было запрещено участвовать в выборах в этот комитет.

В результате решающая роль в движении перешла к одесскому отделению, абсолютное большинство в котором составляли маскилим. Хотя раву Могилеверу и было присвоено звание "почетного члена" комитета, но его возможности влиять на принятие решений оказались в высшей степени ограниченными.

В начале 90-х годов расстановка сил в руководстве Хиббат-Цион полностью изменилась. Могилевер остался последним представителем раввинов среди лидеров движения, новых сколько-нибудь активных деятелей из числа раввинов не было. Дискуссия о "седьмом годе", с одной стороны, и изменения в руководстве — с другой, оттолкнули даже тех из ортодоксов, кто был прежде склонен поддерживать движение. Основание организации "Мизрахи" в 1893 году было призвано компенсировать ортодоксам утрату их позиций и дать толчок возобновлению их деятельности. Возглавляемая Могилевером организация "Мизрахи" взяла на себя агитацию в ортодоксальной среде, что было запрещено "Одесскому комитету", и начала активную пропагандистскую деятельность, призванную "притупить зубы" противникам сионизма в ортодоксальной среде. Но эта деятельность не принесла существенных результатов — привлечь к движению новых лидеров из этой среды не удалось.

Кроме всего прочего, "Одесский комитет" состоял, в основном, из членов организации Бней-Моше, основанной в 1889 году, которые добились эффективного контроля над всей деятельностью движения и в диаспоре, и в Эрец-Исраэль. Так ортодоксы окончательно утратили свое влияние в руководстве Хиббат-Цион.

Первая алия и ортодоксы

Параллельно борьбе маскилим и ортодоксов в диаспоре за руководящую роль в национальном движении, в Эрец-Исраэль шел — порой спокойно, порой бурно — процесс духовного и социального становления нового ишува. Первая алия³⁵, прибывшая в страну двумя потоками (первый — в 1882 — 1884 годах, второй — в 1890 — 1892 годах), за короткое время изменила традиционный облик ишува. По своему социальному составу эта алия была довольно пестрой: наряду с мелкими собственниками из ортодоксальных "просвещенных" кругов, которые уже в диаспоре основали общества по приобретению участков в Эрец-Исраэль для сельскохозяйственного поселения, в нее входило и небольшое, но активное меньшинство радикально настроенных маскилим-интеллектуалов, чаще всего оседавших в городах — центрах старого ишува.

Первый поток олим³⁶ (большинство в нем составляли выходцы из России, а меньшинство — из Румынии) прибыл в страну, движимый халуцианским³⁷ идеализмом, а отчасти и вдохновляемый религиозной традицией. Среди создателей новых поселений большинство хранило верность традиции; здесь царил дух национально-религиозного энтузиазма, о чем свидетельствуют принятые в некоторых поселениях правила, обязывавшие поселенцев соблюдать заповеди Торы. Этот дух господствовал на протяжении всего начального периода Первой алии. Секулярные маскилим поначалу составляли меньшинство в них и должны были подчиняться общему настроению. На этом этапе поселиться на Святой земле и не соблюдать традиции представлялось чем-то невозможным. Так, например, когда редактору И.Фрумкину стало известно, что посе-

ленцы в Ришон ле-Ционе³⁸ публично пренебрегают исполнением заповедей, он отказался в это поверить и написал основателю поселения маскилу Д.Левонтину, что если он и его товарищи будут следовать по этому пути, то неизбежен идейный и моральный раскол, который повредит самой драгоценной идее поселения в Эрец-Исраэль и произведет "сильный толчок в обратном направлении".

Положение изменилось с прибытием в страну второй волны алии в начале 90-х годов. Этот поток был гораздо менее однороден, чем первый: он принес с собой немало поселенцев, прибывших в страну в поисках легкого заработка, и молодежи, не имевшей никаких связей с религиозной традицией, и эта волна способствовала ускорению процесса секуляризации жизни всего ишува. Тем временем в поселениях подрастало новое поколение, в мировоззрении которого религиозные ценности больше не занимали центрального места.

Духовное и культурное развитие нового ишува определялось не только самими поселенцами, их взглядами и поведением, но и влиянием филантропических организаций, от которых ишув изначально зависел, прежде всего чиновниками барона Ротшильда³⁹, с одной стороны, и российским руководством Хиббат-Цион — с другой. Итак, идейные и социальные конфликты в новом ишuve были плодом не только свободной игры социальных сил в самой стране, но и интересов и стремлений различных групп, далеких от происходящего. Что касается барона Ротшильда, то сам он стремился к созданию еврейского ишува, верного духу Торы, и даже время от времени подвергал суровому наказанию публично преступивших ее законы. Но он был далеко, в Париже, а его чиновникам поселенчество было совершенно чуждо, и они стремились

даже уничтожить у поселенцев всякое уважение к религии. Руководство Хиббат-Цион управляло жизнью поселений, целиком зависевших от финансовой поддержки Ротшильда. Эти поселения и стали ареной борьбы между ортодоксами и маскилим. Представители ортодоксов в "Одесском комитете" были заинтересованы, чтобы исполнительный комитет Хиббат-Цион в Эрец-Исраэль установил надзор над религиозной жизнью в поселениях, и требовали направлять основные денежные средства в те поселения, где большинство составляли ортодоксальные евреи. Но эти требования обычно отвергались руководством движения. Новый ишув развивался в остром конфликте со старым ишувом.

Разногласия по вопросу модернизации жизни ишува, то есть прежде всего о переходе к обработке земли своими руками и о необходимости общего (светского) образования, всколыхнули старый ишув задолго до появления в стране олим из числа участников движения Хиббат-Цион. Если в отношении перехода к самостоятельной обработке земли, к продуктивизации руководство старого ишува проявляло некоторую заинтересованность, то идее общего образования оно оказывало почти бескомпромиссное сопротивление.

До начала Первой алии старый ишув считал себя представителем еврейского народа на Святой земле, последним очагом чисто еврейской жизни, не затронутой влиянием реформизма и Хаскалы. Появление нового ишува лишило старый ишув того исключительного положения, которое он занимал в собственных глазах и в глазах диаспоры, и отодвинуло его на второй план. Руководство старого ишува боролось изо всех сил, чтобы вернуть себе прежнее положение. Эта борьба обострялась и экономическими соображениями, поскольку старый

ишув опасался за свой главный источник дохода, халукку. Суровые нарекания со стороны руководителей старого ишува вызывало как неприятие новым ишувом принципа халукки, так и его легкомысленное отношение к исполнению заповедей.

Маскилим из среды новоприбывших сохраняли стойкое предубеждение против старого ишува. Так, Х.Хисин⁴⁰ свидетельствует в своем дневнике, что именно пренебрежительное отношение к иерусалимской общине со стороны халуцим было главной причиной отчуждения от них евреев-старожилов. Большинство маскилим-националистов считало, что старый ишув обречен на медленное угасание и нет никакой возможности излечить его. Эти взгляды препятствовали — на протяжении всего периода Первой алии — созданию организационных рамок, общих для обоих ишувов. Вместе с тем, идеологическая граница, разделявшая старый и новый ишув, обозначилась лишь постепенно, и до конца 80-х годов — была не очень четкой. В старом ишuve были круги, идеалы которых не отличались от идеалов основателей новых поселений; точно так же определенные группы в новом ишuve поддерживали тесные связи с духовным руководством старого ишува. На этом фоне становится понятным тот факт, что в некоторые периоды, как, например, в период борьбы против новой школы в Яффо в 1893 — 1896 годах, возникали коалиции между старым ишувом и теми кругами нового ишува, которые отмежевывались от секулярного образа жизни, постепенно распространявшегося в новых поселениях.

Как правило, руководство Хиббат-Цион не было заинтересовано в обострении отношений со старым ишувом и (за исключением Э.Бен-Иехуды, который вел непримиримую борьбу за модернизацию

и просвещение) старалось не вмешиваться в дела старого ишува. Оно также старалось не затрагивать экономической основы его существования, а когда возникали разногласия, например, по вопросу о халукке, искало пути к их сглаживанию.

Одним из способов примирить противоречия между ишувами было привлечение людей из старого ишува к сельскохозяйственному поселенчеству; но средств для этой цели у Хиббат-Цион, испытывавшего вообще недостаток средств, не было. Более того, руководство Хиббат-Цион и не считало себя ответственным за продуктивизацию старого ишува, а лишь за обеспечение поддержки новому ишуву.

Споры и ссоры между обоими ишувами на протяжении 90-х годов были выражением процесса как идеологического, так и социального размежевания. Одним из результатов этого процесса стало возвращение тех кругов в старом ишуве, которые некоторое время склонялись к сотрудничеству с сионистским движением, в свою прежнюю среду и на свои прежние позиции защитников старого от нового.

Гедера как арена борьбы

Соглашение между маскилим и ортодоксами в Хиббат-Цион о том, что поселенцы будут обязаны соблюдать заповеди Торы, на практике означало отказ в финансовой и духовной поддержке тем из них, которые не примут этого условия. Главным испытательным полигоном соглашения стало поселение Гедера⁴¹ — символ нового ишува.

Среди евреев-традиционалистов, преобладавших в составе Первой алии, выделялась своим

радикализмом группа билуйцев. Многие из них были выпускниками русских гимназий и университетов — далекими от традиционного еврейства представителями "раскаявшейся" интеллигенции. Другие (как, например, И. Белкинд⁴²) происходили из семей маскилим — сторонников ивритской культуры, и их связывала с еврейством не религия, а культурные традиции. Как многие еврейские интеллигенты, все они готовы были к жертвам во имя своих идеалов. Вопрос об отношении к традиции и к ортодоксии был, по свидетельству Д. А. Лейбовича, главным вопросом, стоявшим перед билуйцами.

Прибытие в страну группы билуйцев сразу же вызвало подозрения и недоверие — и прежде всего со стороны иерусалимской общины. За ними следили во все глаза, их поведение подвергалось придирчивой критике, поскольку они считались вероотступниками. Сами же билуйцы старались сблизиться со старожилами и всячески избегали ссор с ними.

Подобно другим поселенцам, билуйцы должны были выразить свое отношение к религии в уставе будущего поселения. В первом проекте устава, составленном в Куште в сентябре 1882 года на немецком языке, содержался пункт о "нейтральном отношении к религии". Однако по приезду в страну им пришлось изменить свои позиции. Во время нового обсуждения устава вопросы, связанные с отношением к религии, и особенно вопрос о соблюдении субботы, вызвали горячие споры. Наиболее радикально настроенные члены группы объявили, что не сдадутся ортодоксам и "не пойдут в Каноссу"⁴³. Более умеренные утверждали, что для привлечения народных масс следует уступить и пойти навстречу требованиям большинства. В итоге победили умеренные, и в устав был включен пункт, обязывавший

поселенцев соблюдать религиозные законы.

На это решение во многом повлиял И.Пинес, ставший опекуном группы вскоре после ее прибытия в страну. Он первым оценил билуйцев по достоинству, увидев в них тех самых идеальных халуцим, о которых всегда мечтал. И.Пинес верил, что влияние Эрец-Исраэль вернет билуйцев на праведный путь, и поэтому из всех сил старался приблизить их к еврейской традиции. Вместе с тем он с особой тщательностью отбирал кандидатов в поселенцы для Гедеры, отвергая тех, кто отказывался принять на себя бремя исполнения заповедей.

Однако кроме И.Пинеса мало кто из религиозных участников движения Хиббат-Цион был готов простить билуйцам их прошлое и принять их как союзников — во всяком случае, не прежде, чем они на деле проявят свой отказ от дурного пути и свое возвращение к вере. Подобное отношение во многом питалось критикой поведения билуйцев сразу после их приезда в страну, которую они безуспешно пытались опровергнуть через газеты. Ортодоксы предпочли бы изгнать билуйцев из страны или хотя бы разбросать их по разным поселениям, чтобы не создавать очага ереси и безбожия. Инструкции, данные центральным комитетом Хиббат-Цион своему посланцу в стране К.Высоцкому⁴⁴ в 1885 году, обязывали его найти билуйцам попечителя, который "надзирал бы за их действиями", чтобы они опять не взялись за старое. Руководство в Варшаве даже постановило по этому поводу, что "исполнительный комитет имеет право изгнать из поселения билуйца, который халатно относится к своим обязанностям, не соблюдает еврейского образа жизни, из чего может произойти вред основам всего дела".

Под давлением руководителей старого ишува и под влиянием обвинений против новых поселен-

цев набравшие силу ортодоксальные лидеры Хиббат-Цион все больше вмешивались во внутренние дела поселений. При этом их внимание все больше сосредотачивалось на Гедере, на которую постоянно сыпались жалобы. Нецив, ставший к 1887 году главным религиозным авторитетом в движении, начал оказывать давление на Л. Пинскера, настаивая на исправлении образа жизни в поселениях. Обширная переписка между ними дает представление о тех трудностях, которые вызвала попытка претворить в жизнь соглашение о соблюдении заповедей. Как и остальные раввины в Хиббат-Цион, Нецив считал, что не стоит слишком придирчиво отбирать будущих поселенцев, но требовал, чтобы все, кто занимается поселениями, согласились с тем, что "в делах, касающихся всего народа Израиля, нельзя позволить, чтобы каждый вел себя по своему разумению, как хозяин в собственном доме". Эрец-Исраэль — место Божественного присутствия, поэтому поселение в ней накладывает на еврея дополнительные обязательства. Следовательно, по словам Нецива, долг руководства — добиться, чтобы поселенцы соблюдали заповеди Торы. И Нецив потребовал, чтобы Л. Пинскер согласился на назначение специального инспектора, облеченного полномочиями следить за выполнением заповедей поселенцами, особенно жителями Гедеры, и наказывать каждого, кто не захочет подчиниться. Нецив был готов даже изгнать из страны неортодоксальных жителей Гедеры и поселить в ней богобоязненных евреев из иерусалимской общины. Его установку поддерживал и рав Могилев, опасавшийся растущего отчуждения между старым и новым ишувами. Оба они, однако, отказались от своих требований, когда последовал самый резкий протест со стороны маскилим и когда они убедились, что их требования

могут вызвать раскол в Хиббат-Цион.

Совершенно иную позицию занял рав Элиасберг. Он также считал, что нельзя оставить билуйцев без духовной опеки. Но, в отличие от Нецива, он не верил в силу давления и наказания. Предложение изгнать билуйцев из страны он считал "невежественным". Элиасберг искал "золотую середину" (название его известной книги). Он отверг идею Нецива о том, что жизнь в Эрец-Исраэль обязывает больше, чем жизнь в диаспоре, хотя еще в 70-е годы он разделял ее. Вместе с тем он приложил большие усилия, чтобы примирить ортодоксов и маскилим в поселениях, веря, что таким образом можно будет добиться обращения маскилим на путь истинный.

Позиция рава Элиасберга была очень близка установкам руководства Хиббат-Цион, и прежде всего — самого Л.Пинскера. Выяснилось, что Л.Пинскер — человек умеренный и обладающий большим чувством такта. Он опасался, что принятие требований Нецива вызовет резкую напряженность в отношениях между ортодоксами и "свободными" среди поселенцев и полностью отвратит от движения интеллигенцию. Поэтому он деликатно пытался побудить Нецива занять более гибкую позицию, приемлемую для обоих направлений. Он, правда, не покушался на принцип, согласно которому "наши братья, поселившись в Святой земле, должны хранить верность Господу и нашей Святой Торе", а "сбросившие с себя бремя выполнения заповедей недостойны поддержки", но заявлял, что "великие в Израиле не должны бы преувеличивать и придирааться, не должны бы требовать выполнения законов Торы во всех мельчайших подробностях". Лучше уж Израилю ошибаться, чем злоумышлять. Поэтому Л.Пинскер отверг требование Нецива поставить во главе поселений "мужа,

сведущего в Торе”, облеченного властью карать ослушников. Он напомнил, что согласно уставу Хиббат-Цион комитет должен ограничиться общей опекой над поселенцами, но не вмешиваться в частные дела, как это принято в еврейских общинах. Во всяком случае, в качестве компромисса Л.Пинскер в 1887 году согласился назначить И.Пинеса управляющим и опекуном по делам религии в Гедере. Введенные затем И.Пинесом правила, призванные укрепить соблюдение заповедей, щепетильно выполнялись, и все, посещавшие поселение, поражались установившемуся в нем традиционному образу жизни. Даже сам Нецив в 1888 году сдался перед доводами поселенцев Гедеры, которые они приводили в свою защиту.

Дискуссия о “седьмом годе”

Одним из кульминационных моментов противоборства между ортодоксами и маскилим стала развернувшаяся в 1888 — 1889 годах дискуссия о “седьмом годе”. Заповеди о “седьмом годе”, которые более всех остальных заповедей об Эрец-Исраэль символизировали связь Земли, Народа и Торы, привлекали общественный интерес еще до эпохи Первой алии. Традиция, берущая начало в Торе, объясняла разрушение Храма и галут невыполнением этой заповеди. Раввины, как, например, Калишер и Алкалай, побуждая людей к алии, считали возобновление выполнения заповедей, связанных с обработкой земли, необходимым условием прихода Избавления. Стремление к практическому исполнению этих заповедей было одной из важнейших причин основания первых сельскохозяйственных поселений — Петах-Тиква⁴⁵ и Ге-Они — выход-

цами из старого ишува. С другой стороны, одним из сильнейших доводов раввинов, как в Эрец-Исраэль, так и в диаспоре, против поселенчества было утверждение, что, не сумев исполнять как положено эти заповеди, поселенцы осквернят Святую землю.

Среди маскилим также были разногласия по вопросу о заповедях, связанных с обработкой земли. Некоторые из них, например, И.Гордон, возражали против эмиграции в Палестину, в частности, из опасения, что поселенцы будут вынуждены следовать этим заповедям, а значит, не смогут рассчитывать на достижение экономической независимости. Другие же, как И.Пинес, М.Лилиенблюм и даже Э.Бен-Иехуда, напротив, были настроены оптимистично, надеясь на смягчение галахических требований раввинами.

Главным доводом маскилим в их борьбе против соблюдения заповедей о "седьмом годе" было утверждение, что перерыв в сельскохозяйственных работах каждый седьмой год разорит новый ишув, приведет к его саморазрушению. Для них было неприемлемо решение проблемы, предлагавшееся раввинами — оказывать в "седьмой год" финансовую помощь поселенцам — это противоречило бы новому духу, отрицавшему халукку. Но маскилим сопротивлялись соблюдению заповедей о "седьмом годе" и в силу более общих и принципиальных соображений — в силу своего стремления освободить новый ишув от подчинения галахическим законам и от власти их блюстителей. М.Лилиенблюм, по его обыкновению, весьма откровенно признавал это в своих сочинениях, хотя и умалчивал об этом в ходе самой дискуссии. Он не скрывал, что важнейшая причина его сопротивления соблюдению заповедей о "седьмом годе" — опасение создать прецедент,

который уже вовеки не удастся отменить. Чтобы избежать "непоправимой беды для будущих поколений", полагал М.Лилиенблюм, "предпочтительнее ссора сейчас, чем потом". "Спасение жизни" — довод, который приводили раввины, освобождая человека от выполнения той или иной заповеди, — использовался М.Лилиенблюмом в качестве "средства маскировки" для создания совершенно новой действительности, в которой нет места подобного рода заповедям. И он был не одинок в этой своей позиции.

По контрасту с уклончивой, а порой и двуличной позицией М.Лилиенблюма и Э.Бен-Иехуды, установка противников освобождения от выполнения заповедей о "седьмом годе" (например, Нецива или рава М.Гимпель-Яффе) была ясной и последовательной. Для них выполнение этих заповедей было неотъемлемой частью мечты народа о возвращении в Сион.

В противовес заявлениям маскилим, что соблюдение заповедей о "седьмом годе" приведет к разрушению ишува, Нецив, ссылаясь на указание Торы, утверждал, что именно отказ от их соблюдения разрушит ишув. Позиция раввинов была основана не только на идейных соображениях, но и на веских тактических доводах: исполнение этих заповедей сблизит старый и новый ишув и выбьет почву из-под ног противников Хиббат-Цион в лагере ортодоксов. Даже рав Могилевевер, сторонник разрешения от этих заповедей, считал поначалу, что "раз уж появилась у нас возможность следовать заповедям о "седьмом годе" после двух тысяч лет невозможности выполнять их... может быть, стоит нам придерживаться великих этих заповедей и тем завоевать сердца верующих, которые опять вернутся к нам".

То, что среди сторонников разрешения от этих заповедей были "вероотступники", вроде М.Ли-лиенблюма и Э.Бен-Иехуды (и даже И.Гордона), сразу вызвало у ортодоксов подозрения, что ма-скилим хотят "обкорнать традицию". Вынесение разногласий на суд общественности через газету Э.Бен-Иехуды лишь укрепило ортодоксов в их позиции, подобно тому, как это произошло в дискуссии о религиозной реформе в конце 60-х годов. В этом контексте можно понять позицию И.Пинеса, присоединившегося к лагерю "противников разрешения": Пинес полагал, что любое изменение в галахе следует производить тайно, без лишнего шума, чтобы народ не начал говорить: "Тора в руках раввинов — что глина в руках гончара".

Руководство Хиббат-Цион во главе с Л.Пинскером, хотя оно и совершило несколько тактических ошибок, в главном всегда шло на компромисс. И в данном случае оно добилось соглашения, призванного удовлетворить обе стороны. Но как всякое компромиссное решение, оно не удовлетворило "крайних", а также тех, кто изначально был против всякого соглашения. Таким образом, между старым и новым ишувами возник глубочайший разрыв. Особенно ярко этот разрыв проявился в отношениях между И.Фрумкиным и Э.Бен-Иехудой, еще в начале 80-х годов близких сотрудников, которые превратились в непримиримых врагов. И.Фрумкин, начавший свою журналистскую деятельность как борец за отмену принципа халукки, за модернизацию старого ишува, был настолько потрясен секуляризмом нового ишува, что вернулся в ту самую среду, против которой прежде восставал. Отныне и впредь его газета "Ха-хаваццелет" стала органом крайних иерусалимских ортодоксов.

Путь же Э.Бен-Иехуды лежал в противополож-

ном направлении. Отбросив сомнения, он вступил в открытую борьбу за полную секуляризацию жизни в стране. Внешним признаком поворота в его мировоззрении стала перемена во внешности: он сменил восточный костюм на европейский, сбрил бороду и перестал посещать синагогу.

Не менее существенное влияние оказала дискуссия о "седьмом годе" на ортодоксальное руководство российской диаспоры. Идейные противники поселения в Эрец-Исраэль еще более укрепились в своих убеждениях.

Общество Бней-Моше

В чисто галахической по своему характеру дискуссии о "седьмом годе" приняли участие люди из секулярного лагеря, которые продемонстрировали таким образом, что считают возможным для себя вмешиваться в область, находящуюся вне их компетенции. В результате подозрения раввинов в отношении намерений маскилим усилились, и был дан первый толчок процессу организации сил противников сионизма и созданию ими общего фронта.

Подозрения ортодоксов подтвердились с появлением в 90-х годах "духовного сионизма" — школы Ахад-ха-Ама. Это направление стало ведущим в Хиббат-Цион, особенно после основания в 1889 году общества Бней-Моше. Интенсивная культурно-просветительская деятельность Бней-Моше в Эрец-Исраэль и в диаспоре, публикация статей Ахад-ха-Ама, в которых он открыто высказывался о сущности движения Хиббат-Цион и по вопросам религии, — все это ознаменовало поворот в развитии как Хиббат-Цион, так и ишува, складывавшегося в Эрец-Исраэль. Воинственные выступления

газеты Э.Бен-Иехуды и деятельность Бней-Моше способствовали распространению в поселениях секулярного образа жизни. Период 1892 — 1895 годов отличала многогранная нерелигиозная культурная активность, до тех пор вообще неизвестная в поселениях. Новые явления не ускользнули от внимания старого ишува и ортодоксов диаспоры, увидевших в них дальнейшее отступление нового ишува от его истинного предназначения. Ортодоксы почувствовали, что теряют духовную власть над национальным движением. Столкновение идеологий стало неизбежным. И действительно, в 1894 — 1896 годах в стране вспыхнула "война культур" — самый крупный конфликт за все время существования Хиббат-Цион.

В 1888 году Ахад-ха-Ам опубликовал свою знаменитую статью "Не тем путем", в которой подверг острой критике филантропическую практику Хиббат-Цион. Он считал, что деятельность движения в Эрец-Исраэль не приводит к положительным результатам, и выдвинул популярный лозунг "возрождения сердец" в качестве этапа на пути к Избавлению. Этот лозунг снискал множество приверженцев в среде молодежи, жаждавшей действовать. Поскольку Ахад-ха-Ам уклонялся еще от выражения своего отношения к религии, то и маскилим, и ортодоксы в равной мере могли найти в его программе привлекательные для них стороны. Возможно, что Ахад-ха-Ам и сам не осознавал поначалу взрывоопасности своего учения и искренне верил в возможность примирить все противоречия. Он справедливо полагал, что еврейские массы Восточной Европы еще не готовы к практическому воплощению идей сионизма и без долгой воспитательной работы не удастся расширить движение. Но в вопросе о нравственных качествах, которые сле-

дует прививать воспитанием и образованием, со-держался "заряд взрывчатки", на что указывал уже М.Лилиенблум. И именно М.Лилиенблум впервые осознал, что учение Ахад-ха-Ама по сути является продолжением идеи И.Гордона о приоритете "духовного" Избавления перед "материальным" и что такой подход может положить конец сотрудничеству между маскилим и ортодоксами в рамках национального движения.

Общество Бней-Моше было проникнуто духом учения Ахад-ха-Ама, хотя он и не являлся инициатором его создания. Целью общества было воспитание некой новой духовной элиты, которая стала бы направлять деятельность движения как в Эрец-Исраэль, так и в диаспоре. Отсюда и присущая обществу атмосфера секретности и элитарности, и тщательный отбор кандидатов. Стремясь стать "элитой на службе у народа", призванной прививать народу национальные чувства посредством культурно-воспитательной работы, общество потребовало от своих членов принятия четких личных обязательств, и прежде всего — обязательств говорить только на иврите и активно участвовать во всей деятельности Хиббат-Цион. Наличие (впервые в истории еврейского национального движения) ярко выраженной идеологической платформы, акцент на вопросах образования и воспитания, предпочтение качества количеству — все эти особенности позиции, занятой обществом Бней-Моше, резко контрастировали с тем филантропическим и прагматическим направлением, которое приняло в 80-е годы движение Хиббат-Цион.

Общество Бней-Моше состояло, однако, из людей, столь различных по своим культурным и религиозным ориентациям, что сегодня трудно понять, как они сумели найти общую идеологическую

платформу. Среди членов общества были и ортодоксы, и секуляризованные маскилим — сторонники ивритской культуры, и радикально настроенная молодежь, далекая не только от религии, но и от еврейских традиций вообще. Общество объединяло в основном интеллектуалов, работников просвещения и общественных деятелей, занимавших ключевые позиции в движении Хиббат-Цион. Все они в гораздо большей степени сходились на отрицании существующего положения вещей, чем на общем видении будущего. Стремление вывести деятельность движения на более широкие просторы и придать ему более радикальный и активный характер, пламенный идеализм, ощущение братства и развитое сознание элитарности, питавшиеся во многом атмосферой таинственности, окружавшей общество с первых дней его создания и придававшей ему сходство с масонской организацией, — все это на первых порах сглаживало разногласия.

В течение первых двух лет своего существования — до принятия устава — общество избегало ясного определения своего отношения к религии. Ахад-ха-Ам, осознававший, что "об эту скалу разобьется единство общества", стремился не допустить дискуссии по "вопросу религии" внутри Бней-Моше. Он искал нейтральную общую позицию, приемлемую для всех, и утверждал, что ее можно найти в том, что он называл "национальным духом". Во вступлении к уставу общества "Милуим ле-дерех ха-хаим" ("Дополнение к правилам жизни") он писал, что новое общество должно "возбуждать национальный дух народа Израиля и возвышать его над различными веяниями, которым он подвержен, не вступая при этом в ссоры и раздоры между разными группами и направлениями — ни в теории, ни на практике; проявлять полную терпимость к

верованиям и личным убеждениям каждого, вознося надо всем общее национальное знамя, но стараться, чтобы в сознании каждого пустило корни единое мнение и единое убеждение во всем, что касается отношения человека к ближнему”.

Хотя в данном отрывке уже содержался намек на превосходство ”национального духа” над религией и традицией, смысл этого понятия был еще достаточно туманен и оставлял возможность различных толкований. Но когда на повестку дня встал вопрос о формулировках устава, в обществе появились первые признаки раскола. Вопрос об отношении к религии вызвал самые жаркие споры. В проекте устава предлагалась компромиссная формулировка, призывавшая члена Бней-Моше ”не слишком отдаляться от образа жизни и быта, принятого у его братьев из народа”. Однако религиозные члены Бней-Моше, ссылаясь на то, что вне религии невозможно сплотить общество и привлечь к нему массы, потребовали обязать всех членов общества выполнять хотя бы минимум религиозных предписаний, а именно те, которые имеют национальное значение, то есть отличают еврея от нееврея, — законы кашрута, заповеди о соблюдении субботы и законы о чистоте рода. Большинство было против этого предложения, из опасения, что его сочтут религиозной реформой, а это вызовет раздражение ортодоксов; кроме того, многие полагали, что общество должно ставить перед собой чисто национальные цели. Была принята новая компромиссная формулировка: на членов общества возлагались религиозные обязанности (”уважать законы религии” и ”не пренебрегать самой малой из заповедей, если окружающие относятся к ней серьезно”), но эти обязанности не конкретизировались и являлись, в сущности, лишь рекомендациями.

В начале 90-х годов обществу Бней-Моше удалось за короткое время стать главной силой в Хиббат-Цион — как в "Одесском комитете", так и в исполнительном комитете в Эрец-Исраэль — и повернуть движение в направлении, указанном Ахад-ха-Амом. В диаспоре именно члены Бней-Моше возглавляли "национализацию" религиозных праздников, например, Ханукки⁴⁶, создавали новые печатные органы и издательства ("Ахиасаф", "Тушия"), а также новые учебные заведения, в которых культивировался "национальный дух" и иврит преподавался как живой язык. В Эрец-Исраэль общество основало первое независимое поселение — Реховот⁴⁷, которое должно было своим существованием доказать, что можно воплотить идеи поселенчества без опеки и финансовой помощи извне. В 1893 году правление Бней-Моше переместилось в Эрец-Исраэль, в Яффо. Ахад-ха-Ам и сам пытался летом того же года переехать в страну, но безуспешно. Следуя его указаниям, общество сосредоточилось на работе в сфере образования и культуры.

В те времена в новом ишuve преобладали два типа учебных заведений: 1) традиционные хедеры и иешивы, такие же, как в диаспоре, — в них изучали только Писание; 2) школы, созданные филантропическими организациями диаспоры ("Всемирным еврейским союзом" — "Альянсом"⁴⁸, бароном Ротшильдом и др.), в которых преподавались, наряду с еврейским учением, и общеобразовательные предметы и в которых царил ассимиляторский дух. Но школы, воспитывающей учеников в новом национальном духе, тогда в стране еще не было. Потребность в подобном учебном заведении, по мере того, как выявлялись недостатки образования, полученного первым поколением детей поселенцев,

ощущалась все больше и больше. И общество Бней-Моше решило действовать, с тем чтобы исправить положение.

Ахад-ха-Ам был уверен, что создание в стране одной национальной школы стоит создания десяти поселений. В соответствии с этой концепцией Бней-Моше (в сотрудничестве с "Альянсом") основало в 1893 году школу в Яффо, о которой Ахад-ха-Ам писал, что она представляет собой "опыт, который докажет и нам самим, и всем остальным силу и возможности национального еврейского движения в области образования". Ахад-ха-Ам мечтал о том, что "из этого дома учения выйдут и разойдутся по всей стране и за ее пределы еврейские учителя, которые пронесут знамя еврейства по всем уголкам земли". Иными словами, эта школа должна была стать "духовным центром" в миниатюре. Языком обучения в ней был иврит (в противоположность школам барона Ротшильда), и особое внимание уделялось изучению Библии и истории еврейского народа с целью развивать национальное самосознание. Религиозные предметы изучались в качестве учебных дисциплин наряду с общеобразовательными предметами.

Создание школы в Яффо стало вершиной деятельности Бней-Моше в Эрец-Исраэль, и оно вызвало широкую полемику как в стране, так и в диаспоре. Следует отметить, что даже раввины, готовые в некоторой степени поддержать распространение просвещения среди евреев России и Центральной Европы (в основном по экономическим соображениям), относились в высшей степени отрицательно к идее создания современных учебных заведений в Эрец-Исраэль, "чтобы быть уверенными, что хотя бы там вера найдет себе надежное прибежище". С этим связано то обстоятельство, что просвети-

тельская деятельность Бней-Моше в диаспоре не вызвала существенного отклика, тогда как открытие школы в Яффо немедленно возбудило страсти. Нарекания ортодоксов вызвал прежде всего учительский состав школы — ее учителя не только не пользовались репутацией людей богобоязненных, но и открыто следовали идее Ахад-ха-Ама о переносе "центра тяжести" с религии на национальную идею.

Когда в 1893 году в страну на короткое время приехал Ахад-ха-Ам, И.Пинес попытался указать ему на опасный секулярный характер новой школы. Но Ахад-ха-Ам уклонился от серьезного обсуждения этого вопроса: "По его разговору, — рассказывал И.Пинес, — я понял, куда ветер дует, прервал беседу и вышел с тяжелым сердцем".

Следует отметить, что в тот же год, когда правление Бней-Моше перебралось в Эрец-Исраэль и была основана школа в Яффо, последние остатки "религиозных" пунктов были устранены из устава общества. Ахад-ха-Ам полагал, что эти пункты мешают развитию общества и привлечению интеллигенции в его ряды, и поэтому настоял на их отмене. Так секулярный характер Бней-Моше, все отчетливее проявлявшийся по мере внесения изменений в устав, был окончательно зафиксирован в последней редакции устава, предложенной И.Айзенштадтом из правления в Яффо⁴⁹.

В 1894 году разразилась буря. По доносу ортодоксов из старого ишува был арестован Э.Бен-Иехуда, обвиненный в том, что одна из статей в его газете содержит подстрекательство к бунту. Началась широкая кампания борьбы против Бней-Моше, в которой объединились попечители иешив, редакция газеты "Ха-хаваццелет", И.Пинес, З.Явиц⁵⁰, "черная канцелярия" в Ковно под руководством Я.Липшица

и несколько известных филантропов и общественных деятелей из среды российского еврейства, в первую очередь — киевского и петербургского.

Цели всех этих людей, конечно, не были идентичны: деятели старого ишува стремились подорвать репутацию нового ишува и вернуть себе ведущее положение в глазах диаспоры. Противники сионистского движения в России видели в кампании против Бней-Моше часть общей борьбы против Хаскалы, против Хиббат-Цион, против модернизации и секуляризации еврейской жизни. А для таких людей, как И.Пинес, эта кампания была последней отчаянной попыткой повернуть вспять ход истории и вернуть движению Хиббат-Цион его религиозный характер.

Атака на общество Бней-Моше и глубокие внутренние разногласия ослабили его и приблизили его конец. В письме к членам Бней-Моше Ахад-ха-Ам предложил распустить общество и прямо сказать "о главной ошибке", из-за которой общество распалось, едва народившись: "Главной ошибкой было то, что мы собрали под нашим знаменем людей, очень далеких друг от друга по своим воззрениям на дух общества, его цели и практические задачи".

Общество Бней-Моше распалось через семь лет после своего возникновения. История общества — яркое отражение тех идейных коллизий, которые были пережиты движением Хиббат-Цион на переломном этапе его пути.

Ахад-ха-Ам: национальное как продолжение религиозного

В 1905 году Ахад-ха-Ам писал своему шуруну, раввину Х.Хильберштамму, в ответ на вопрос последнего об отношении сионистского движения к религии: "Если бы я хотел лишь "исполнить свой долг", то мог бы привести цитаты из Торы в доказательство того, что в сионизме нет ничего противоречащего вере и религии, как это делали многие до меня. Порой противоречие кроется в тайниках души; так и в сионизме, обнимающем собой все вопросы иудаизма как общая теория, а не только движение в поддержку поселенчества в Эрец-Исраэль".

Пока движение Хиббат-Цион оставалось сугубо "практическим", стремясь только к одной цели — поселению евреев в Эрец-Исраэль, можно было верить, что не существует никакого противоречия между национализмом и религией; положение изменилось, когда сионизм стал идеологией, охватывающей "все вопросы иудаизма".

Сравнение, проведенное Ахад-ха-Амом между Хаскалой и сионизмом, привело его к выводу, что в обоих случаях речь идет о движениях, участники которых не осознавали всех последствий своих идей для еврейской истории и религии. Сам Ахад-ха-Ам стремился к полной осознанности. Переосмысление в его учении понятия "иудаизм" в секулярно-национальном духе стало поистине революционным переворотом — и не только с точки зрения ортодоксов, но и с точки зрения ассимилированных маскилим, поскольку и они видели в соблюдении известных религиозных предписаний признак, определяющий принадлежность индивидуума к еврейству.

Ахад-ха-Ам был первым, кто открыто провоз-

гласил, что Хиббат-Цион законно наследует и Хаскалу, и традиции одновременно. По его утверждению, Хаскала указала верный путь к возрождению еврейской души — "оставить отцов на произвол судьбы и приняться за исправление детей общечеловеческой культурой, посредством воспитания и литературы". Но Хаскала не оправдала возложенных на нее ожиданий, потому что пришла извне. Не то Хиббат-Цион: "эта струя бьет из внутреннего источника", из "сущности иудаизма", поэтому это движение "не часть иудаизма и не добавление к нему, это весь иудаизм во всей его полноте, только с перемещением центра". Это "перемещение центра" — от Писания к национальной идее или, другими словами, от Торы к Истории, — о котором говорилось в невинной, на первый взгляд, статье Ахад-ха-Ама "Учение сердца", имело принципиальное, революционизирующее значение.

Ахад-ха-Ам утверждал, что религия уже выполнила свою историческую миссию и ей пришло время сойти со сцены, "после того как прогресс науки разрушил ее основы и ослабил ее влияние на народные массы". "Практическая" сила религии, бывшая в прошлом основой еврейской национальной жизни, слабеет день ото дня, и наступает время поисков другой опоры. Отсюда глубокое убеждение Ахад-ха-Ама, что учеба, еврейское образование способны возродить национальное чувство, "существование которого не будет более зависеть от чуждых влияний". "Познание" Торы заступит место ее "соблюдения", а вместо "верую" еврей сможет сказать: "чувствую".

Ахад-ха-Ам ясно осознавал, что секулярное национальное умонастроение охватило в его время лишь незначительную часть еврейства и нет надежды, что весь народ Израиля быстро переменит

свои убеждения на "свободные". Но будучи убежденным сторонником эволюционизма и либералом британской школы, он верил, что переоценка ценностей наступит сама собой и процесс этот будет медленным и постепенным; поэтому, считал он, не следует вести с религией открытую борьбу. Более того, преждевременно вводить "безбожие" опасно: внезапное революционное разрушение религиозности может угрожать самому существованию народа, ибо религия играет жизненно важную роль, способствуя самосохранению еврейства и предотвращая его ассимиляцию в период эволюционного перехода от религиозности к национализму.

Ахад-ха-Ам не придавал решающего значения социальным и политическим факторам, он считал, что главное — это душа человека, и верил, что когда наступит время победы идеи, никакая сила ее не остановит. Поэтому он возражал против "войны культур", то есть политической борьбы за определенные духовные ценности. Вместо того, чтобы бороться и ссориться, лучше запастись выдержкой и терпением, идя, до известных пределов, на компромисс: "Открыто распространяя знания и просвещение, — писал он, — пусть и соблюдая при этом ритуальную чистоту; если мы станем таким образом "культурной силой" в стране, наше влияние возрастет до требуемого уровня, и мы скорее приблизимся к достижению наших целей... Не будет пользы, если национальное начало победит религию средствами не рациональными..." Терпимость — плод исторической мудрости: каждая партия может верить, во что ей угодно верить; в конечном итоге "истина" все равно выйдет на свет. Поэтому следует не обострять конфликт, а сотрудничать. Эту тактику Ахад-ха-Ам пропагандировал в своих статьях "Два мира" и "Слова мира", и он испыты-

вал ее на своих противниках всякий раз, когда ему нужно было доказать им, что несмотря на идеологические разногласия, можно найти общую основу для практических действий.

В свете сказанного получает объяснение и готовность Ахад-ха-Ама к уступкам в вопросах поведения индивида: он считал, что и неверующий еврей должен соблюдать определенные заповеди — например, связанные с субботой и праздниками, из "национальных" соображений. Характерно, что когда И. Клаузнер прислал ему свою статью "Война с миром" (1900), в которой он выступал против уступчивости ивритских писателей в вопросах религии, Ахад-ха-Ам отказался опубликовать ее в "Ха-Шиллоах"⁵¹.

Однако если в вопросах поведения Ахад-ха-Ам был склонен к уступкам, то в сфере убеждений он требовал абсолютной свободы. В противоположность первому поколению деятелей Хиббат-Цион он возражал против какого-либо лицемерия и замыывания существующих противоречий, и его позиция в период внутренних разногласий в Бней-Моше доказывает это. Он впервые в истории движения вступил в борьбу за право открыто высказывать свои мнения. Поначалу он еще верил, что раввины способны усвоить принцип религиозной терпимости, возлагая в этом плане надежды на организацию "Мизрахи", но в дальнейшем он испытал глубокое разочарование: члены "Мизрахи" не оправдали его надежд. Похоже, что причиной этого разочарования была нереалистическая оценка способности ортодоксов проявить гибкость. Ахад-ха-Ам не понял, перед какой серьезной дилеммой поставил ортодоксальное еврейство подъем секулярного национализма. Ортодоксальное руководство в большинстве своем отнюдь не было готово занять

либеральную позицию и отказаться от борьбы во имя национального единства. Согласно ортодоксальной доктрине, иудаизм не может ограничить свое влияние лишь рамками индивидуального существования, на нем лежит также ответственность за облик общества в целом, тем более — общества на Святой земле.

Переписка Ахад-ха-Ама с равом И.Элиасбергом (сыном М.Элиасберга) в высшей степени показательна именно потому, что в ней проявились идейные расхождения между сподвижниками. Как и его отец, рав И.Элиасберг считал Хиббат-Цион движением за возвращение к традиции. Поэтому его так потрясла статья Ахад-ха-Ама "Учение сердца". Ему казалось, что от нее веет духом религиозной реформы. Ахад-ха-Ам справедливо отверг подобное обвинение, но признал, что верит, что религиозная традиция развивается не как нечто искусственное, "а как всякое естественное явление: незаметно, постепенно, в рамках общего живого процесса, без воздействия направляющей руки, а только подчиняясь необходимости". И хотя движение Хиббат-Цион далеко от какого-либо протеста против существующих форм религиозной жизни и от стремления вмешиваться в дела религиозных общин, но "в конце концов, с течением времени, оно само собой подойдет к выяснению вопросов, связанных с религией".

Как виделось Ахад-ха-Аму развитие религиозной традиции? Он ясно указал на это, говоря о "перемещении центра" в иудаизме. И все же он утверждал, что поскольку разногласия между ортодоксами и националистами существуют лишь на уровне теоретических установок, а не практических целей, то все, что требуется от ортодоксов — это немного терпимости. "Мы все, — писал он, —

сможем делать свое дело как всегда, и со спокойной совестью и душой ожидать результатов, к которым естественно сама собой приведет наша работа в далеком будущем, и если эти результаты мы сейчас представляем себе по-разному, каждая партия на свой лад, то что ж с того?”

Эта убежденность Ахад-ха-Ама в чисто “теоретическом” характере разногласий между лагерями, без каких-либо “практических последствий”, поразительна. Вполне возможно, что на этом этапе он еще не сознавал того, что прояснилось для него с течением времени: сионизм как “цельная теория, обнимающая собой все вопросы иудаизма”, вступает в противоречие с верой, так что в вопросах образования и культуры раскол на партии в сионистском движении неизбежен. В статье “Положительное и отрицательное” Ахад-ха-Ам дал меткую характеристику “войны культур”, которую ему довелось возглавить впоследствии: “Миром мы называем, таким образом, непрерывное, постепенное развитие. Но в духовной сфере иногда бывает война, открытая борьба между духовными лагерями, между двумя законченными системами — новой и старой. Подготовка к такой войне производится втайне, в недрах обычного течения событий, и лишь когда все уже готово, она открыто, шумно разгорается и производит за короткое время важные изменения в мире”.

И.Пинес: разбитые мечты

Во главе стана борцов против идей Ахад-ха-Ама и системы образования, внедрявшей Бней-Моше, встал, как уже было сказано, И.Пинес. Как маскил, которому были близки идеалы обоих лагерей,

И.Пинес проявил редкую среди религиозных сионистов дальновидность в понимании решающего значения того направления, которое Ахад-ха-Ам придал сионистскому движению. И он же был первым в своем лагере, кто призвал к "войне культур", к открытой схватке с нерелигиозным лагерем.

Общественная деятельность И.Пинеса продолжалась более пятидесяти лет. В 60-е годы он критиковал традиционное еврейство и его вождей за духовную замкнутость и слепоту по отношению к великим переменам, происходившим в еврейской жизни. Он предложил всеобъемлющую реформу системы образования на всех уровнях, от хедера до иешивы, в духе "Тора им дерех-эрец". Одним из первых он подверг анализу духовный кризис еврейского общества и указал на национально-религиозный идеал как на перспективу выхода из этого кризиса — и это в те времена, когда идеалом большинства маскилим Восточной Европы была ассимиляция. Мировоззрение И.Пинеса гармонично сочетало в себе религиозность, национализм и идеалы Хаскалы — пример, подобного которому не было до появления рава Кука. На него оказала влияние немецкая неоортодоксальная доктрина Ш.Гирша, но в его интерпретации эта доктрина приобрела иной, новый облик. И.Пинес мечтал о возрождении еврейской политической независимости, о возвращении еврейского народа к земледелию, в котором он видел основу жизни всякого народа. Он был одним из выдающихся сторонников возрождения иврита. Он верил в возможность осуществления умеренной религиозной реформы в духе Захариаса Франкеля⁵² и в своих мечтах видел еврейство обновленным и прекрасным. Взгляды И.Пинеса на пути развития еврейской культуры, основанные на идее сочетания бережного сохранения ее своеобразия с общеце-

ловеческими ценностями, были во многом близки взглядам его главного противника — Ахад-ха-Ама, с которым, как и с Бен-Иехудой, он долгое время был также и душевно близок.

В 1878 году И.Пинес приехал в Палестину в качестве представителя Фонда имени Моше Монтефиоре⁵³, основанного в Лондоне в целях обеспечения продуктивизации старого ишува. Как все, кто пытался нарушить спячку старого ишува, И.Пинес был подвергнут остракизму вождями ашкеназийской общины. Несмотря на это, его отношения со старым ишувом никогда не доходили до полного разрыва, и он всю жизнь испытывал симпатию к нему. В 1882 году, вскоре после начала Первой алии, И.Пинес заключил союз с Э.Бен-Иехудой: они оба стремились к политическому возрождению народа Израиля, к возрождению иврита, к "завоеванию земли" в Эрец-Исраэль, к созданию еврейского большинства в стране. Но если мечты Э.Бен-Иехуды этим и ограничивались, то для И.Пинеса все это было лишь частью грандиозного замысла, главное место в котором предназначалось религии. Он одним из первых понял, что только халуцианский идеализм, преданность делу и жертвенность помогут осуществить возрождение страны, и поэтому сблизился с билуйцами, в которых видел самое полное воплощение идеала халуцим. И.Барзилай, друг и соперник И.Пинеса в деле поселенчества, свидетельствует, что "он мечтал воспитать поколение, подобное поколению учеников рабби Акивы⁵⁴, чтобы в его сердце пылали вера и любовь к своему народу, чтобы оно было неразлучно с Книгой и мечом".

Поддержав сторонников соблюдения заповедей о "седьмом годе", И.Пинес тем не менее вскоре стал членом организации Бней-Моше в Эрец-Ис-

разель, надеясь именно здесь найти то, о чем давно уже мечтал — путь к религиозно-национальному возрождению в полном смысле этого слова. Как человек, обладающий богатым опытом в деле поселенчества, И.Пинес был включен в состав исполнительного комитета Хиббат-Цион в Яффо, но очень скоро рассорился со своими соратниками и угодил в ловушку, подстроенную врагами. В 1892 году исполнительный комитет столкнулся с серьезными финансовыми затруднениями. И.Пинес был выведен из его состава. Он также был исключен из общества Бней-Моше. Недоверие к нему членов Хиббат-Цион нарастало: большинство из них пришло к выводу, что он — человек непрактичный и не способный вести дела организации.

После потери места в исполнительном комитете И.Пинес остался, в сущности, без средств к существованию. Он покинул Яффо — сердце нового ишува — и вернулся в Иерусалим. Здесь он сблизился с руководителями старого ишува и особенно с И.Д.Фрумкиным. Когда общество Бней-Моше в Эрец-Исраэль объявило о своих планах в сфере образования, И.Пинес счел это нарушением прежних обещаний "Одесского комитета" "соблюдать нейтралитет и заниматься только материальной стороной дела". Появление статьи Ахад-ха-Ама "Учение сердца" было воспринято И.Пинесом как явный признак радикализации враждебных ортодоксии сил в национальном движении. С другой стороны, будучи некоторое время членом Бней-Моше, И.Пинес хорошо понимал, каковы подлинные намерения общества. Он также ясно различил лживую нотку, появившуюся в публикациях газеты Э.Бен-Иехуды, призывавших к "радостям жизни", освобождению иудаизма от присущего ему аскетического духа, настаивавших

на внедрении в жизнь поселений театра, музыки, танца. Во всем этом И.Пинес видел предательство по отношению к подлинному духу иудаизма и подмену всех еврейских духовных ценностей. Разрыв с Э.Бен-Иехудой — другом, соратником и протеже, питавшим к И.Пинесу огромное уважение, был, быть может, самым драматическим моментом в истории его борьбы со "свободными". Когда Э.Бен-Иехуду вели в тюрьму, Пинес шел следом и плакал как ребенок. Несмотря на все это, оба они сознавали огромное, решающее значение своей борьбы, отсюда — бескомпромиссность позиции каждого. Хемда Бен-Иехуда⁵⁵ вспоминала, как на встрече, устроенной друзьями с целью примирения двух соратников-противников в период борьбы И.Пинеса против школы в Яффо, И.Пинес заявил, что будет бороться с Бней-Моше до последнего вздоха. Когда же Бен-Иехуда заметил, что такая борьба опасна, поскольку она может погубить школу, то Пинес в запальчивости заявил: "И пусть погибнет!" На это разгневанный Бен-Иехуда ответил: "Тогда я убью тебя!"

Невозможно понять колебаний И.Пинеса в его отношении к секулярному сионизму, не учитывая крайне болезненного для религиозного сионизма противоречия между верой в "общенациональное раскаяние" и секулярной действительностью, формировавшейся на Святой земле. Нападки И.Пинеса на нерелигиозный сионизм — в духе ли Ахад-ха-Ама или в духе Бен-Иехуды — были вызваны разочарованием, которое он испытывал, видя, что идеал религиозного сионизма, провозглашенный им еще до появления Хиббат-Цион, рушится. Статьи И.Пинеса проникнуты болью разочарования. Опередив свое время на несколько десятилетий, И.Пинес не смог найти себя ни в одной из сущест-

вовавших общественных группировок, колебался и разрывался между ними, поочередно возлагая надежды то на одну, то на другую. Почти полное одиночество и безнадежная борьба, которую он вел, бросают трагический отсвет на его личность. Отчаявшись найти общий язык с новым ишувом, Пинес вернулся к идее усовершенствования старого ишува и пытался основать в Иерусалиме молодежное общество для создания новых поселений. Но очень скоро он понял неосуществимость и этой мечты.

Уже прекратив свою деятельность в Хиббат-Цион и целиком отдавшись работе в старом ишuve, он все же хранил в душе прежние надежды. Появление Герцля⁵⁶ зажгло в его сердце искры прежнего огня; он был абсолютно уверен, что если бы не безвременная смерть, Герцль сумел бы вернуться к истокам. И. Пинес даже впрягся вновь в общественную деятельность, когда М. Усышкин⁵⁷ предпринял в 1903 году попытку объединить старый и новый ишув в общих организационных рамках. Однако попытка не удалась. Демонстративно антирелигиозное поведение халуцим Второй алии привело к полному отчуждению в отношениях между ними и Пинесом. Исполненный горечи и сомнений, Пинес не сумел увидеть в этих людях того положительного начала, которое он увидел в билуйцах.

И. Пинес был не согласен с тезисом Ахад-ха-Ама о том, что национальное начало в большей степени защищено от воздействия времени, чем начало религиозное, — по его мнению, оба они нуждаются друг в друге в равной степени и обречены на гибель в случае разъединения. Он не верил в возможность построить национальное движение на одних лишь "естественных" основах — земле, языке и истории, поскольку само происхождение народа

Израиля нельзя назвать "естественным". Еврейское национальное самосознание проникнуто религией, а религия — национальным самосознанием. Поэтому неверно утверждение, что отношение к Торе — личное дело каждого, что Тора обращена лишь к душе человека и не имеет отношения к народу и государству. Нередко И.Пинес называл учеников Ахад-ха-Ама "перемещающими центр". Бней-Моше занимаются "созданием нового центра в иудаизме". Их деятельность более опасна, чем ассимиляция, поскольку "ассимиляция носит негативный характер" и не продержится долгое время, а вот движение Хиббат-Цион в том виде, какой придали ему Ахад-ха-Ам, — это "темный союз, который родился из соединения вероотступничества и иллюзии, и есть в нем позитивное начало".

И.Пинес чувствовал, что наступает решительный момент — "час, когда война на пороге, и каждая минута промедления может принести победу нашим врагам". И он был готов и даже заинтересован в том, чего Ахад-ха-Ам старался избежать, — в открытой "войне культур". Он был убежден, что эта война приведет сионистское движение на суд народа, который и скажет свое решающее слово, и он призывал своих противников: "Встаньте и скажите громко и во весь голос, что все ваши экивоки и околичности направлены на то, чтобы скрыть ваши истинные намерения: свести Тору с ее трона и посадить вместо нее идола, вылепленного вашими руками, идола безбожного национализма".

Оценивая содержащуюся в статье Ахад-ха-Ама "Слова мира" концепцию сотрудничества между двумя лагерями, И.Пинес жестко поставил вопрос о том, в какой степени вообще возможно сотрудничество, после того как движение Хиббат-Цион повернуло в направлении, указанном Ахад-ха-Амом.

Пока движение концентрировалось лишь на "материальной", практической деятельности, еще оставалась "нейтральная почва" для сотрудничества. Но все изменилось, когда оно проявило намерение осуществить "духовное оздоровление" народа, "человеческими руками направить развитие событий". С этого момента противоречие между лагерями становится принципиальным, а всякий компромисс служит лишь для отвода глаз. Если выясняется, что в духовной области никакое сотрудничество невозможно, а область практическую Ахад-ха-Ам как раз считает несущественной, то какая сфера остается для сотрудничества?

Анализируя учение Ахад-ха-Ама, И.Пинес пришел к выводу, что религиозные сионисты должны полностью порвать со "свободными" во всем, что касается вопросов религии, что они должны основать собственное поселение, "порядки в котором будут согласны с Торой, чтобы все богобоязненные евреи увидели, что можно заселить Эрец-Исраэль, не нарушая заповедей нашего учения". Не отказ от национальных целей, но создание сионизма нового типа — вот путь, предложенный И.Пинесом. Наученный горьким опытом, он вернулся к идее, выдвигавшейся некоторыми раввинами еще в период возникновения сионизма, — к идее создания самостоятельного религиозного сионистского движения (эту идею впоследствии попытается осуществить рав Кук, создавая общество "Дегел Иерушалаим" — "Знамя Иерусалима"). Впрочем, И.Пинес хорошо сознавал тот печальный факт, что полный разрыв в перспективе представляет угрозу для религиозного сионизма, так как может привести к полному подчинению поселенчества "естественным": "...поскольку "естественные" знают, что их цель требует упорного труда, и стремятся к ее достиже-

нию, а для наших верующих сон уж очень сладок, лень им даже подумать о чем-то, не то что действовать самим". Предсказания И.Пинеса полностью оправдались: миновало два с половиной десятилетия, прежде чем ортодоксальное еврейство решилось принять более активное участие в движении, но тем временем "свободные" повсюду утвердили свое лидерство.

"Война культур", с большим шумом начавшаяся в 1893 году, закончилась примирением между сторонами спустя три года. Однако ее последствия предопределили баланс сил между ортодоксами и неверующими в сионистском движении. Ортодоксы утрачивали, одну за другой, ключевые позиции в руководстве — как в диаспоре, так и в ишуве. Со времени роспуска в 1893 году исполнительного комитета в Яффо — в нем ортодоксы были достаточно широко представлены — руководство Хиббат-Цион категорически возражало против различных предложений ввести представителя ортодоксов в какие-либо органы руководства новым ишувом.

Отношения сотрудничества между ортодоксами и "свободными", сохранявшиеся в течение пятнадцати лет, несмотря на периодические серьезные кризисы, находились теперь под угрозой. Возможно, разрыв бы вскоре и наступил, если бы не последовали драматические события, заставившие ортодоксов пересмотреть свое отношение к сионизму.

Проблема школы и конфликт поколений

Нападки И.Пинеса на школу в Яффо и на возникшую в новом ишуве моду на театры и танцы послужили началом публичного обсуждения вопроса о духовном облике нового ишува. Главным оппонентом И.Пинеса стал Э.Бен-Иехуда. Защищая "радости жизни", он заявлял: "Кто, кроме злейших врагов ишува, может требовать запрета на всякую радость и удовольствие? Если заставить ишув подчиниться этим требованиям, он не просуществует и часу". Именно недостаток "радостей жизни", утверждал Бен-Иехуда, побудил многих в 90-е годы уехать из Эрец-Исраэль, а восполнение этого недостатка в культурной жизни ишува остановит поток отъезжающих. На это "Ха-хаваццелет" устами И.Клаузнера (статья "Радость жизни") не без иронии замечала, что тот, кто ищет прежде всего "радостей жизни", едет в Париж или на все четыре стороны, "а здесь увеселений не требуется, здесь место Храма Божьего, и земля, на которой стоим, — священна".

Перед учителями, деятелями просвещения и попечителями нового ишува особенно остро стояли вопросы воспитания и образования молодого поколения. Существовавшие дотоле учебные заведения всех типов лишь обнажали недостатки системы попечительства и не годились для подготовки подрастающего поколения к новым условиям национального существования. В новых школах, открытых "Альянсом" и чиновниками барона Ротшильда, работали учителя двух типов: маскилим из Восточной Европы, преподававшие иудаизм, и выпускники французских учебных заведений, обучавшие французскому языку и общеобразовательным дис-

циплинам. Учителя, преподававшие на иврите, должны были отстаивать свой путь в борьбе с враждебно настроенной средой, преодолевая сопротивление как большинства родителей учеников, так и большинства чиновников. Для родителей преподавание на иврите было нарушением освященного традицией порядка вещей, для чиновников оно было просто излишним, как и все, связанное с еврейским образованием. Объединение этих двух чуждых и даже враждебных друг другу сил наносило лишь вред новой системе образования и приводило к печальным последствиям. Среди поселенцев стала расти тяга к французской культуре, и многие стали уезжать из страны. Только в не зависевших от благотворителей поселениях Хиббат-Цион — Реховоте, Гедере и Хадере⁵⁸ — французское культурное влияние не допускалось.

В некоторых поселениях под давлением ортодоксальных родителей стали создаваться (причем под опекой старого ишува) хедеры, почти ничем не отличавшиеся от школ "талмуд-тора"⁵⁹, распространенных в Восточной Европе. Эти хедеры полностью ограждались от влияния нового времени, и ивриту в них, конечно же, не было места. Школы обоих типов — традиционный хедер и новая школа — в 90-е годы существовали практически во всех городах и поселениях.

Учителя-маскилим в новых школах были, по большей части, выпускниками иешив и семинарий⁶⁰: они впитали дух Хаскалы, но не обладали сколько-нибудь серьезной подготовкой в какой бы то ни было области. Ни в одной школе не было даже самой общей программы обучения, так что образование было лишено всякой системы. Перед мысленным взором учителей, преподававших на иврите, витало, правда, некое туманное представление о

конечной цели обучения — идеал всестороннего еврейского и общего образования, но у них не было никакой конкретной программы достижения этой цели.

В 1892 году была предпринята первая попытка создать независимую организацию учителей Эрец-Исраэль, преподающих на иврите. Однако эта организация распалась из-за разногласий по вопросу о школьной программе. Проблемы отношения к религии и преподаванию иудаизма и здесь вызвали жаркие споры, в которых впервые выявилось стремление сократить изучение религиозных предметов, но вместе с тем расширить и углубить изучение Библии как в качестве источника нормативного иврита, так и в качестве инструмента воспитания учащихся в новом национальном духе.

И. Виткин⁶¹, воззвание которого к молодежи диаспоры предвосхитило идею халуцианства, утверждал, что столкновение с поколением отцов неизбежно. В своей речи на съезде учителей в Зихрон-Яакове (1903)⁶² он подчеркнул новаторский характер ивритской педагогики: во все, даже самые темные времена школа соответствовала степени развития общества, его воззрениям, но сегодня существует большой разрыв между средой, застывшей в своей замкнутости, и школой. Поэтому невозможно прийти к компромиссу между школой и обществом, как "невозможно прийти к компромиссу между светом и тьмой". Виткин внес на съезде следующие предложения: изъять школьное обучение из ведения "отцов", изгнать из школы французский язык и ввести иврит как язык преподавания всех дисциплин, а также полностью отказаться от преподавания религиозных предметов.

Совершенно иную концепцию школы предложил замечательный педагог и ученый Д. Елин⁶³, яркий

представитель религиозных маскилим Иерусалима. В 1904 году Д.Елин открыл первый в городе ивритский детский сад, за что был подвергнут остракизму со стороны крайних ортодоксов. Подобно своему тестю И.Пинесу, Д.Елин был сторонником широкой программы постепенной и умеренной реформы всех учебных заведений как в старом, так и в новом ишуве, реформы, которая позволила бы соединить лучшее в современном образовании с сокровищами еврейской культуры. Можно с уверенностью утверждать, что если бы учителя приняли эту программу, она не только помогла бы сближению старого и нового ишувов, но и способствовала бы созданию общей платформы для секулярного и религиозного направлений в национальном движении.

В решениях съезда в Зихрон-Яакове, учредившего профессиональный союз учителей, подчеркивалось, что школы, и прежде всего школы в поселениях, призваны "воспитать здоровое поколение, верное своему народу, своему учению, своему языку, не боящееся физической работы на своей земле". Учительская конференция, состоявшаяся в 1905 году в Гедере, взяла на себя обязательство составить полную и подробную учебную программу для всех школ. Вопреки протестам некоторых учителей, было решено включить в программу и религиозные предметы. Однако в программе, предложенной три года спустя, религиозным предметам было уделено самое скромное место, зато очень большое внимание — изучению Библии.

С середины 90-х годов в новых поселениях начались первые вспышки конфликта поколений. Молодое поколение стало бунтовать против образа жизни и системы ценностей "отцов". Первым поселением, усвоившим секулярный образ жизни, был Ришон-ле-Цион. В 1897 году молодежь организо-

вала здесь оркестр — к большому неудовольствию старших, которым это представлялось ненужной и бесполезной затеей. За Ришон ле-Ционом наступила очередь Реховота. Основали это поселение члены группы "Менуха ве-нахала" ("Отдохновение и поселение") — в основном пожилые религиозные домовладельцы-палестинофилы. С самого начала в поселении установился традиционный образ жизни, весьма сильным было здесь влияние раввинов Яффо и Иерусалима. Школа, открытая в поселении, не удовлетворяла крайних ортодоксов: они требовали ввести раздельное обучение мальчиков и девочек и исключить из программы все общеобразовательные дисциплины. Когда же их требование не было удовлетворено, они основали собственный хедер, пользовавшийся поддержкой иерусалимских раввинов.

Облик поселения постепенно менялся. Молодых стало больше, и они вносили свежую струю в его общественную жизнь. Появились, так же как и в постоянно коловшем глаза "отцам" Ришон ле-Ционе, элементы нового образа жизни. В 1896 году в Реховоте была открыта библиотека, а в школе, в дополнение к *меламеду*⁶⁴, появился учитель-маскил. Борьба сосредоточилась вокруг школы и этого учителя, Ш.Вилкомича, одного из зачинателей нового национального образования. Молодежь хотела, чтобы он стал старшим учителем, а старики требовали назначить на эту должность его религиозного коллегу. М.Смелянский⁶⁵ так описывает конфликт: "Поселение разделилось на два лагеря... На общих собраниях кипели бои между отцами и детьми, и противники были готовы положить жизнь за название ("талмуд-тора" или "школа"), за произношение (ашкеназское или сефардское), за совместное или раздельное обучение..."

В эту борьбу вмешались и иерусалимцы. Раввин Ш.Салант поставил свою подпись под письмом, в котором поселение обливалось грязью. Вмешательство старого ишува привело к удалению из школы учителя-маскила, и на некоторое время победа осталась за старшим поколением.

Не менее жаркие споры вызвал в Реховоте устав поселения: "богобоязненные" требовали, чтобы весь он был проникнут религиозным духом, а всякое нарушение традиций почиталось грехом и каралось советом поселка. Они хотели также включить в устав пункт об образовании. Молодые сопротивлялись превращению совета поселка в карательный орган "фанатиков" наподобие иерусалимского.

В 1901 году усилилась эмиграция из страны, и молодежь Реховота решила "объединиться и спасти павших духом поселенцев". Она создала свою организацию и обратилась к молодым поселенцам всей страны с призывом присоединиться к ней. Одной из задач этой организации было осуществление влияния на школьное обучение в поселениях в желательном для молодых направлении. Реховотская молодежь была "дрожжами" в жизни нового ишува, заражая своим бунтарским духом молодежь остальных поселений, в том числе и наиболее консервативных, таких как Петах-Тиква и Экрон.

Первое поколение уроженцев страны осознавало собственную духовную и социальную неповторимость и настойчиво требовало не только права на свободное самовыражение, но и создания нового образа жизни в стране. Яркое воплощение духа этого поколения — стихи и статьи И.Бен-Ави⁶⁶ (сына Э.Бен-Иехуды), появившиеся в начале XX века в газете "Ха-шкафа" ("Точка зрения"), издававшейся его отцом. Бен-Ави был типичным "новым евреем", *саброй*⁶⁷, и его отношение к своей

стране и к своему народу разительно отличалось от отношения поколения "отцов".

Прибытие в страну Второй алии еще более обострило борьбу поколений в поселениях. Местная молодежь сразу обрела в новых олим — в основном, это были ее сверстники — союзников в своей борьбе против "отцов" за обновление образа жизни поселений. Старшее поколение в большинстве поселений было возмущено пренебрежительным отношением новоприбывшей молодежи к религии и ее революционными лозунгами и требовало оградить уроженцев поселений от разлагающего влияния новичков. Отношение к религии стало одним из источников напряженности между новыми и старыми олим. Ирония положения заключалась в том, что повторялась история встречи Первой алии со старым ишувом: пионеры Первой алии теперь, в свою очередь, обвиняли пионеров Второй в том, что те стремятся отвратить молодое поколение от всего святого и перевернуть весь образ жизни в поселениях. Бунтарский дух Второй алии стер многие черты традиционного образа жизни, еще сохранявшиеся в новом ишuve, продвинув процесс секуляризации гораздо дальше, чем того ожидали люди типа Ахад-ха-Ама.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ БОРЬБА ЗА ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ

Поиски союзников

В 90-е годы движение Хиббат-Цион зашло в тупик. С одной стороны, стремясь привлечь массы, находившиеся под влиянием религиозного руководства, оно должно было отказаться или, по крайней мере, умерить требования модернизации еврейской жизни. С другой стороны, без изменений в традиционном мышлении невозможно было воодушевить массы и подвигнуть их на решение национальных задач. Кроме того, слишком большие уступки ортодоксальному руководству могли оттолкнуть от движения — как это и случилось впоследствии — многих из молодого поколения и еврейской интеллигенции. Именно эта, достаточно тонкая прослойка заключала в себе тот потенциал, который требовался для осуществления сионистской идеи. Бурные дискуссии на протяжении всего раннего периода сионистского движения, вплоть до смерти Герцля, были вызваны именно этой дилеммой. Сама жизнь заставила Хиббат-Цион избрать "элитарный" путь, и этот выбор предопределил судьбу движения — к добру и к худу.

В жизни еврейства Западной Европы в конце XIX века уже существовали организационные формы

общественной деятельности, выходившие за рамки общины и охватывавшие все еврейское население той или иной страны. Однако евреи Российской империи все еще отвергали идею единой для всей страны общественной организации, заботящейся о делах "всего Израиля". Единственной формой национальной организации, с тех пор как был упразднен Ваад четырех земель⁶⁸, была здесь местная община. Но в рамках общины ее рядовые члены, как правило, не имели возможности влиять на политику руководства. Ее формировали старосты синагог и местные богачи, с одной стороны, и раввины — с другой. Все это, как и политические условия в России, препятствовало развитию сионистского движения, причем эти факторы продолжали действовать и в период, последовавший за 1890 годом — годом официального признания Хиббат-Цион. Таким образом, русло, в которое можно было направить движение, было достаточно узким. Это русло — журналистика и литература, просвещение и пропаганда. Но журналистика и литература обращались к небольшому кругу читателей, в основном из среды интеллигенции — широкие массы вообще не читали газет. Более того, пропаганда велась в основном на иврите и на русском — языках маскилим, но отнюдь не народа. Центром всякой общественной деятельности в Восточной Европе оставалась синагога, и до появления в 1897 году Бунда⁶⁹ не было ни одного еврейского общественного движения, не связанного с нею так или иначе.

Однако и в ортодоксальной среде сионистскому движению удалось обрести союзников — ими стали многие маггиды. Уже в 60 — 70-е годы некоторые маггиды выдвигали в своих проповедях идею поселения в Эрец-Исраэль (наибольшей известностью среди них пользовался рабби Н.Фридлянд). В пе-

риод Хиббат-Цион традиционный маггид превратился уже в проповедника (возможно, под влиянием Запада) — содержание и форма его проповедей изменились коренным образом.

Различие между традиционным и сионистским маггидом метко определил рав М.Элиасберг, создавший образ идеального национального проповедника, который должен как отличаться богобоязненностью и знанием Торы, так и обладать даром произносить речи "в духе времени", сочетая, таким образом, в своей личности старое и новое, традицию и дух национального движения.

Аудитория национального проповедника также отличалась по составу от аудитории традиционного маггида, поскольку состояла не только из представителей старшего поколения, но и из маскилим. Вынужденный обращаться к смешанной аудитории, маггид новой формации должен был опираться и на традиционные тексты, и на литературу Хаскалы. Характерно, что среди этих новых проповедников были маскилим, специально возобновившие популярную старинную манеру проповедей и толкований (*драшот*). Их проповеди сближали интеллигенцию с народом и внедряли в массовое сознание национальное мировоззрение, основанное на историзме, пусть и в весьма примитивной форме. Успехи палестинофильского движения в Восточной Европе во многом определялись, с одной стороны, уровнем антисемитизма, а с другой — глубиной влияния Хаскалы в различных районах. Так, например, национальные проповедники опасались появляться в тех общинах, где безраздельно властвовали хасиды, а еврейская интеллигенция была по большей части ассимилированной. (Добавим, что поскольку до Польши не докатилась волна погромов, захлестнувшая Россию, в составе Первой

алии было относительно мало выходцев из Польши и гораздо больше — из России.)

Повсюду, где бы ни появлялся национальный проповедник, он собирал средства и создавал местную ячейку Хиббат-Цион, которая, впрочем, обычно распадалась, как только проповедник уезжал. Политические условия в России отнюдь не благоприятствовали развитию сионистского движения. Число сторонников "Одесского комитета", даже после достижения им официального признания, не превышало одного процента от всего еврейского населения России.

И все же влияние национальных проповедников было велико: люди толпами собирались послушать их, а потом еще долго передавали из уст в уста услышанное — остроумные высказывания, притчи и афоризмы, и даже бедняки после их проповедей отдавали последние медяки на дело поселения в Эрец-Исраэль. И заглядывали сионистские агитаторы даже в такие места, где прежде и не слыхивали о маггидах: в города и местечки юга России, с их сравнительно молодым еврейским населением, в города и местечки Украины и Польши, где доминировали хасиды. Следует добавить, что в местечках, где проживало большинство еврейского населения, чтение газет было редким явлением, и о деятельности сионистского движения здесь узнавали из речей национальных проповедников.

Несмотря на успехи, путь "сионистских маггидов" не был усыпан розами. Куда бы они ни приходили, их ожидали стычки и яростные споры с противниками движения из самых разных кругов — с ортодоксальными фанатиками, с хасидами, с ассимиляторами, с лицемерами всех мастей. В значительной мере их речи были посвящены полемике с ортодоксами и доказательству совмести-

сти идеи сионизма с религией. Некоторые проповедники беспощадно бичевали своих противников, даже раввинов. Особой непримиримостью славился Х.Маккаби, всю жизнь боровшийся с раввинами. Неудивительно, что раввины прониклись к нему ответной ненавистью — не раз они пытались передать его в руки властей, так что в конце концов ему пришлось покинуть пределы России. Опасность доносов — орудия, ставшего популярным со времен борьбы между хасидами и митнагдим, — постоянно висела над головами "сионистских маггидов". Многие из них подвергались аресту по обвинению в революционной пропаганде. В подобной обстановке от сионистских проповедников требовалось немалое мужество, преданность идее и дерзость, чтобы продолжать свою деятельность.

После получения "Одесским комитетом" в 1890 году легального статуса, деятельность национальных проповедников ослабла, так как, согласно уставу, обществу было запрещено тратить средства на пропаганду. Именно эти ограничения стали одной из причин создания "Духовного центра" (организации "Мизрахи"), взявшего на себя руководство сионистской пропагандой и продолжавшего свою деятельность и после создания Всемирной сионистской организации.

Но после смерти рава Ш.Могилевера "Духовный центр" остался без вождя. С другой стороны, сионистское движение в России было реорганизовано на новых принципах, и для руководства пропагандой было создано особое учреждение — "почтовое ведомство", которое возглавил бывший революционер Я.Бернштейн-Коган⁷⁰. Смена лиц означала и смену эпох. Ортодоксы уже не могли влиять на содержание пропаганды, проводившейся нерелигиозными руководителями сионистского движения.

В 80-е годы большинство деятелей Хиббат-Цион верило, что путь к народу ведет через сердца раввинов и хасидских цаддигов. Всегда бывало трудно обеспечить успех какого-либо общественного предприятия, в частности, требующего жертвований, без их поддержки. Особое значение имела позиция наиболее влиятельных религиозных авторитетов, поскольку сотни раввинов обычно следовали их примеру. Некоторые из "великих", как, скажем, раввин Э.Гордон и раввин И.Б.Соловейчик⁷¹, поначалу были склонны поддержать национальное движение, но впоследствии, убедившись, что им не удастся управлять им, изменили свои позиции. Большинство раввинов, полностью полагавшихся на мнение авторитетов, предпочло на этом этапе занять выжидательную позицию и посмотреть, как обернутся дела. Весьма характерно следующее заявление раввина Э.Гордона, сделанное им в 1889 году в ответ на просьбу высказать отношение к сионистской идее: "Почти все наши авторитеты и все раввины сходятся в неприятии этой идеи, и лишь трое-четверо из них открыто поддержали ее. Может быть, есть и еще один-другой — таких на пальцах можно пересчитать, — которые в глубине души сочувствуют ей, но в наши дни политика стала такой важной вещью, что и великие наши законоучители, да и простые раввины, не станут высказываться вслух о предмете, насчет которого нет единого мнения, и ответ их не будет гладким, как ответ дипломата, да и высказавшись, вряд ли сумеют пояснить свои суждения..."

Дискуссия о "седьмом годе" усилила неприязнь раввинов к сионизму. В газетах появились первые сообщения об их организованном сопротивлении пропагандистской деятельности Хиббат-Цион, в частности, о срыве пропагандистских меропр-

ятий движения. Стремясь опровергнуть укоренившееся в обществе мнение о враждебности раввинов сионизму, религиозные сионисты сочли целесообразным начать в 1889 году кампанию по сбору положительных отзывов от раввинов, инициатором которой стало воложинское общество "Нес-Циона" ("Знамя Сиона"). В 1902 году отзывы такого рода были опубликованы в Варшаве в виде книги под названием "Шиват-Цион" ("Возвращение в Сион").

Идея этого издания, выдвинутая на первом же заседании "Одесского комитета", была презрительно отвергнута его молодыми радикальными членами, но поддержана большинством. А.Слуцкий предложил себя в качестве редактора. Он был самым подходящим на эту роль человеком — маскил, религиозный сионист, постоянный сотрудник газеты "Ха-мелиц", достаточно осведомленный как в делах нового ишува, так и в происходящем в раввинских кругах. В качестве журналиста ему уже не раз приходилось выступать в защиту нового ишува от нападок ортодоксов. А.Слуцкий сумел представить в книге изрядное количество писем от раввинов. "Шиват-Цион" — важный и наиболее представительный документ сионистской пропаганды на первом этапе деятельности Хиббат-Цион. Книга носила ярко выраженный апологетический характер: она должна была служить доказательством легитимности сионистской идеи в религиозном отношении и защитить эту идею от нападающих на нее и несогласных с ней. Поэтому книга изобиловала цитатами из Священного писания и высказываниями законоучителей, одобряющих поселенческую деятельность, авторитетными свидетельствами, опровергающими слухи о нерелигиозном характере нового ишува, заявлениями в поддержку сотрудничества ортодоксов с маскилим, призывами к наци-

ональному единству.

Большинство писем, содержащихся в "Шиват-Цион", не производит особого впечатления (исключение составляют письма рава М.Элиасберга). Лишь немногие отзывы исходили от по-настоящему авторитетных раввинов — Нецива, рабби Д.Фридмана из Карлина и рабби И.Э.Спектора⁷², причем последние двое прислали довольно прохладные отзывы. В книге отсутствуют имена сколько-нибудь заметных талмудистов, за исключением Нецива.

Большинство маскилим иронически отнеслось к этому изданию. Один из корреспондентов "Хамелиц" писал: "Где это слыхано, чтобы Хиббат-Цион... нуждалось в благословении раввинов? Если внимательно разобраться в этих "разрешениях", увидим, что лишь немногие из них даны искренне, от души, большая же часть — весьма и весьма неохотно..." Ахад-ха-Ам заявил по прочтении книги, что отныне его уважение к раввинам упало. Он предпочел бы открытые возражения соглашательству. Особенно раздражала книга радикально настроенных маскилим, вроде Я.Бернштейна-Когана, считавших, что ее публикация лишь оттолкнет интеллигенцию от движения (следует признать, что подобные утверждения были не лишены оснований). Им не верилось, что таким путем можно возбудить в массах прочную симпатию; самое большее — заручиться поддержкой "богачей и лицемеров".

М.Лилиенблюм же, напротив, приветствовал издание книги восторженной рецензией, в которой провозглашал: "Отныне ни один ортодокс не посмеет назвать идею поселения мерзостью". Однако очень скоро выяснилось, что надежды М.Лилиенблюма были преувеличенными. Книга не произвела особого впечатления на ортодоксальные круги, хотя ее и рассылали время от времени раввинам, пыта-

ясь заставить их изменить свои взгляды. М.Ли-лиенблум и сам вскоре переменял отношение к "Шиват-Цион", дав гораздо более трезвую оценку качества книги и степени ее влияния на читателя. Для многих маскилим вся эта история стала еще одним доводом в пользу утверждения, что консерватизм раввинов — это непреодолимая стена.

Инициатор сбора положительных отзывов, общество "Нес-Циона" было создано учащимися Воложинской иешивы в 1885 году. Оно первым поставило цель воспитать раввинов новой формации — проповедников и литераторов, способных воздействовать на массы. Хотя общество и было тайным (даже Нецив ничего о нем не знал), в 1889 году о его существовании стало известно и властям, так что пришлось распустить его прежде, чем оно успело добиться хоть каких-то успехов. Через год воложинские ешиботники создали новую организацию, "Нецах-Исраэль" ("Величие Израиля"), цели которой совпадали с целями Бней-Моше. Когда же в 1892 году Воложинская иешива была закрыта властями, общество перестало существовать как самостоятельная организация и вошло в состав "Мизрахи", не оставив сколько-нибудь заметного следа в сионистском движении. Так прекратились — и на долгие годы — попытки воспитать новых сионистских раввинов.

Если среди раввинов-митнагим, особенно в Литве, была небольшая группа сочувствующих Хиббат-Цион, то хасидские цаддики были единодушно враждебны движению. Еще более решительно, чем раввины, цаддики, власть которых основывалась на личном авторитете и убеждении в их особой близости к Богу, отвергали любые попытки создания неподконтрольного им общественного движения. За этими религиозными вождями

следовали миллионы людей в Польше, на Украине и в Галиции. Было достаточно одного движения их бровей, чтобы предрешить судьбу национального движения. Но никто из них не решился публично поддержать Хиббат-Цион. Никакие позднейшие апологеты, вроде раввина Ш.Федербуша, пытающиеся "поведавать правду о том, что в хасидском учении Сион и Иерусалим всегда занимали центральное место, и о большом вкладе хасидизма в дело алии и возрождения страны", не смогут скрыть истинного положения вещей, существовавшего в конце XIX века: почти все хасидские цаддики были тогда смертельными врагами сионистского движения. Правда, среди хасидов старшего поколения существовало некоторое увлечение поселенчеством (Э.Роках, И.Д.Фрумкин), и основателями Зихрон-Якова и Рош-Пинны⁷³ были румынские хасиды, но все они действовали не с согласия хасидского руководства, а вопреки ему.

"Пробуждение" маскилим вследствие погромов почти не произвело впечатления на цаддигов. Они не читали газет и, само собой разумеется, не имели ни малейшего понятия о новой ивритской литературе. О Хиббат-Цион они знали лишь по слухам, исходявшим от хасидов, живших в святых городах Эрец-Исраэль — Цфате и Иерусалиме⁷⁴. Когда М.Усышкин приехал в 1887 году к главе белорусских хасидов, рабби из Копуста, чтобы убедить его поддержать движение, тот признался, что почти ничего о нем не знает.

Эта позиция цаддигов диктовалась и соображениями предосторожности. Зная силу своей власти над людьми, они понимали, что любое их необдуманное слово способно породить массовое народное движение, последствия которого могут быть катастрофичны. В памяти многих еще жив был горь-

кий опыт саббатинского движения. Но враждебность хасидизма к сионистскому движению с момента его зарождения и до наших дней объясняется не только этим. Следует, по-видимому, признать верным объяснение Ш.Гурвича и Г.Шолема, связавших антисионизм хасидов с тем, что хасидизм явил собой разрядку мессианского воодушевления, вспыхнувшего в эпоху саббатинского движения, перемещение этого воодушевления в мистические глубины души. Цаддик стал "спасителем", вытеснив традиционного "спасителя-мессию", что означало, по сути, примирение с галутом.

Благодаря крепкой организации и замкнутости, хасидизм был неуязвим для любых внешних воздействий, представляя собой самую прочную преграду на пути распространения сионизма в Восточной Европе. К этому выводу пришли все деятели Хиббат-Цион, сталкивавшиеся с хасидизмом.

Обращаться к цаддикам было небезопасно: неясная, ни к чему не обязывающая поддержка принесла бы немного пользы, зато отказ или порицание могли нанести непоправимый вред. Несмотря на это, некоторые деятели Хиббат-Цион шли на риск и пытались наладить контакты с хасидскими цаддиками. Ответ на эти попытки всегда был весьма дипломатичным и уклончивым. Цаддики в лучшем случае отделялись туманными изречениями, которые можно было истолковывать как угодно. Например, рабби из Богоша, долгое время уклонявшийся от прямого ответа, в 1887 году высказался в том духе, что не станет возражать против алии, если его хасиды спросят его об этом. Похожим образом ответил М.Усышкину рабби из Копуста: он сказал, что нет нужды именно в Хиббат-Цион для того, чтобы вернуть молодежь к истокам — "довольно им, молодым, выучить главу из "Ховот ха-лева-

вот" ("Обязанности сердца")⁷⁵. Во всяком случае, заверил рабби, каждого, кто обратится к нему за советом, он поддержит в его намерении. С появлением Герцля были предприняты попытки установить связь между новым сионистским вождем и хасидскими цаддиками, но и они не принесли плодов.

Сионистская пропаганда вызвала в конце 80-х годов новую вспышку "религиозной войны", угасшей было в 70-е годы. И на этот раз ее развязал давний и фанатичный борец с Хаскалой Я.Липшиц. Ненависть к ивритской литературе стала у него навязчивой идеей. У него была привычка выискивать по всей ивритской прессе статьи и даже отдельные фразы, не отвечающие духу Торы. Всю свою "добычу" он переписывал во многих экземплярах и рассылал раввинам. После того, как ортодоксальная газета "Ха-леванон" в 1883 году прекратила свое существование, у ортодоксов осталось лишь одно средство ведения "военных действий" — распространение брошюр и циркуляров. Центром, распространявшим эти публикации, стала иешива прущим в Ковно, основанная в свое время рабби И.Салантером и прозванная сионистами "черной канцелярией". Отсюда в конце 80-х годов рассылались многочисленные антисионистские агитаторы, в том числе магиды. В качестве материалов для своей пропаганды они использовали доходившие из Эрец-Исраэль слухи о вероотступническом поведении поселенцев и об ущербе, который они наносят фондам халукки. Результатом деятельности таких агитаторов в Литве стал распад, за короткое время, нескольких местных организаций палестинофилов. Рабби Э.Гордон из Тельшай, рабби Э.Х.Майзель из Лодзи, рабби И.Б.Соловейчик из Бриска и некоторые другие знаменитые раввины всеми силами

старались мешать сионистским агитаторам, закрывая перед ними двери синагог и организуя пропаганду против "этой новой секты, подобной секте Саббатая Цви, да будет проклято его имя", и призывая "преследовать этих негодяев до полного их истребления".

С новой силой борьба разгорелась в 1894 — 95 годах в период дискуссии о школе в Яффо. Многие раввины, прежде поддержавшие движение, теперь решительно от него отмежевывались. Как писал один из них, все раввины, чьи "положительные отзывы" представлены в книге "Шиват-Цион", не допускали тогда мысли, что "буяны и отщепенцы вознамерятся и учение прибрать к рукам согласно своим понятиям о поселении в стране".

В 1894 году в России было официально основано общество "Махзикей ха-дат" ("Столпы веры")⁷⁶. Оно было создано Я.Липшицем при поддержке рабби Х.Соловейчика и нескольких других видных раввинов, а также группы богачей-ортодоксов из Москвы и Петербурга. Общество завязало тесные связи со старым ишувом, особенно с ашкеназскими раввинами.

Сама структура "Махзикей ха-дат" и его программа (опубликованная издателем "Ха-мелиц" в сборнике "Хейкев" в Петербурге в 1895 году) показывают, до какой степени влияние Хиббат-Цион проникло во враждебный лагерь. Общество переняло у палестинофилов характерные для них приемы из области пропаганды. Впрочем, деятельность "Махзикей ха-дат" не была особенно эффективной.

Создание сионистской организации в России

В середине 90-х годов в деятельности национального движения в России наступил застой. Ситуация резко изменилась, однако, после появления Герцля. Тот способ разрешения "еврейского вопроса", который предложил Герцль, дал мощный толчок развитию всей общественной и культурной жизни восточноевропейского еврейства. Герцль сломал узкие рамки, в которые была заключена сионистская деятельность на востоке Европы, и превратил сионизм в массовое движение. Он привлек к сионистскому движению многих из тех, кто был дотоле враждебно настроен по отношению к национальной идее. Открыто, перед лицом всего мира объявив о целях движения, он сделал именно то, от чего всегда воздерживались в Хиббат-Цион.

За те семь лет (1897 — 1904), в течение которых Герцль возглавлял сионистское движение, оно добилось в Восточной Европе огромных успехов. Было даже время, когда казалось, что оно сумело завоевать массы. Правда, число "покупателей шекеля"⁷⁷ в России до первой мировой войны было сравнительно невелико, однако не это являлось реальным показателем массовой популярности сионизма. Количество местных сионистских обществ быстро росло. Сионизм распространил свое влияние на те регионы, где прежде не смел появляться, например, на Польшу, на те слои населения, которые прежде были далеки от национальной идеи, например, на рабочих. И достигнуты все эти успехи были благодаря активным организационным усилиям сионистов, а также их усилиям в области пропаганды и образования.

В отличие от "Одесского комитета", объединяв-

шего только одесских жителей, сионистская организация с самого начала стала опираться на широкую сеть местных ячеек в разных городах и странах, поддерживавших связь с центральным руководством в Вене. Все местные ячейки в рамках той или иной страны входили в общую федерацию (Landsmanschaft), посылающую своих представителей на Всемирный сионистский конгресс. Представительство на конгрессе основывалось не на партийном, а на территориальном принципе. Это затрудняло работу сионистской организации, поскольку не давало возможности обеспечить выявление всего спектра позиций различных по мировоззрению групп. Лишь после того, как по инициативе Герцля было внесено соответствующее изменение в устав Всемирной сионистской организации, появилась возможность создавать внутри нее фракции со специфическими идеологическими платформами.

В России, где было больше всего сионистских обществ, было, однако, невозможно объединить их все на легальной основе. Поэтому территория страны была разделена на "округа", в которых были созданы отдельные организации. Во главе "окружных" организаций стояли уполномоченные, входившие также в состав центрального исполнительного комитета. Число этих уполномоченных составляло вначале четыре, а затем возросло до тринадцати. Каждый из них отвечал за организационную деятельность в своем округе, за сбор шекелей и за подписку на акции Еврейского колониального банка⁷⁸; кроме того, он являлся посредником между местной организацией и центральным руководством. Уполномоченные являли собой неофициальное руководство сионистским движением в России. Поскольку они имели лишь ограниченную возможность собираться, то было основано

несколько координационных комитетов в разных местах — комитет по финансам в Киеве, комитет по пересылке корреспонденции в Кишиневе и комитет по литературе в Варшаве. Все нити сионистской деятельности сходились в комитете по пересылке корреспонденции, который до 1901 года возглавлял Я.Бернштейн-Коган. Лишь после VI всемирного конгресса (1903) российские сионисты организовали нечто вроде всероссийского комитета, объединявшего небольшую группу уполномоченных, живших недалеко друг от друга и имевших возможность чаще встречаться.

В то время как на сионистских конгрессах происходили жаркие споры между сторонниками и противниками "культурной работы", российские сионисты проводили эту работу в широких масштабах, чему способствовало снисходительное отношение русского правительства к сионистскому движению. До конца 1902 года правительство считало движение положительным явлением, поскольку оно поощряло эмиграцию евреев из страны, а также отвлекало радикально настроенную еврейскую молодежь от борьбы с режимом. Так сионисты получили возможность активно действовать и даже созывать всероссийские съезды, о чем нельзя было и помыслить в период Хиббат-Цион. Окружные конференции представителей сионистских обществ собирались, как правило, ежегодно. Полиция, обычно знавшая о проведении этих, формально незаконных, конференций, не вмешивалась. Только после Минской конференции 1902 года власти осознали, что сионизм является не просто движением за эмиграцию, а массовым народным движением, во многом подобным революционным движениям, и стали ограничивать его деятельность.

Ивритская печать в эпоху Герцля целиком отдала

себя в распоряжение сионистского движения. Два самых старых ивритских печатных органа, сохранившиеся еще с досионистской эпохи, "Ха-мелиц" и "Ха-цфира", заняли в новой ситуации различные позиции. "Ха-мелиц", считавшаяся прежде самой радикальной еврейской газетой в России, превратилась теперь в консервативное издание, орган умеренных сионистов, близких к ортодоксальным кругам. В этой газете появлялись многочисленные статьи раввинов, баловавшихся литературным творчеством, и она стала главной сторонницей движения "Мизрахи" с момента его возникновения. Не умея приспособиться к новой идеологической ситуации, газета стала терять подписчиков, а в 1904 году и вовсе прекратила свое существование. Варшавская газета "Ха-цфира", занимавшая враждебную позицию по отношению к Хиббат-Цион, стала восторженной поклонницей сионизма. На некоторое время ей удалось привлечь к сотрудничеству лучших ивритских журналистов, писавших прежде для "Ха-мелиц", что значительно подняло престиж газеты и усилило ее влияние. В начале 1903 года были основаны две новые ивритские газеты, которые сумели лучше других уловить дух времени: варшавская "Ха-цофе" ("Наблюдатель") и петербургская "Ха-зман" ("Время"), переместившаяся позднее в Вильну⁷⁹.

Среди ивритских журналов выделялся руководимый Ахад-ха-Амом ежемесячник "Ха-Шиллоах", основанный в 1896 году (Ахад-ха-Ам оставался его редактором до 1903 года, затем его сменили И. Клаузнер и Х. Бялик). Помещавшиеся в журнале статьи по проблемам сионизма и иудаизма принадлежали перу виднейших еврейских интеллектуалов Восточной Европы, что обеспечивало высокий уровень издания. "Ха-Шиллоах" глубже всех других

еврейских газет и журналов отражал актуальную ситуацию, сложившуюся в еврейской культурной и общественной жизни. В истории ивритской культуры этот журнал занимает особое место — многие писатели, писавшие на иврите, именно в нем начинали свой творческий путь. Журнал "Ха-Шиллоах" выпускало в Варшаве издательство "Ахисаф", которое организовала группа бывших членов Бней-Моше. Это издательство ежегодно выпускало также календари в качестве приложения к журналу и еженедельную газету на идише "Дер Юд" (1899 — 1902).

Новые методы пропаганды

Как уже отмечалось, в догерцлевскую эпоху важнейшим средством пропаганды национальной идеи была проповедь. Однако по мере того, как еврейская жизнь все больше и больше модернизировалась, звезда национальных проповедников все больше и больше клонилась к закату. В ивритской печати середины 90-х годов усилилась критика в их адрес; чаще всего их упрекали в том, что они недостаточно подготовлены для своей деятельности, что они недостаточно образованны, что они усвоили лишь внешние атрибуты нового времени, но не прониклись его духом, что многие из них бездарные подражатели и т.п. Опасаясь, что деятельность национальных проповедников может уронить престиж всего движения в глазах общества, сионистские уполномоченные пытались взять ее под контроль, однако успеха в этом направлении им достичь не удалось.

Весьма скользкую ситуацию создали национальные проповедники вокруг фигуры Герцля. "Си-

онистская пропаганда превратила Герцля в Мессию в миниатюре”, — утверждал один из журналистов. Я. Бернштейн-Коган писал Герцлю в конце 1898 года: “Ваше имя произносится всеми как имя святого и все ожидают от Вас чудес”. Многие сионистские проповедники заявляли, что цели сионизма вот-вот осуществляются и Избавление вскоре наступит. Это было одной из существенных причин сопротивления ортодоксов сионизму. Многие сионистские деятели сомневались в целесообразности такой пропаганды. Они считали, что вместо того, чтобы пробуждать народ, проповедники усыпляют его своими обещаниями близкого Избавления и что предлагаемый ими идеал не может пустить глубокие корни в душах людей, поскольку его “нельзя усвоить путем постепенного и обстоятельного познания, а лишь внезапным озарением и пробуждением души”. Наиболее последовательная критика раздавалась из лагеря учеников Ахад-ха-Ама, призывавших к постоянной и углубленной просветительской работе, развивающей историческое сознание еврейского народа. Эти молодые радикалы, стремившиеся освободить национальную идею от клерикальной “шелухи”, предлагали вообще отказаться от услуг национальных проповедников. В 1900 — 1901 годах большинство окружных сионистских съездов постановило прекратить посылать проповедников. Только общество Мизрахи, взявшее на себя организацию пропаганды в ортодоксальной среде, продолжало использовать платных проповедников.

Социальные и духовные перемены в еврейском обществе, в частности — появление рабочего движения, диктовали и переход к новым формам пропаганды. Место национального проповедника занял сионистский оратор, также переезжавший с

места на место, но оперировавший не библейским и талмудическим материалом и даже не притчами и аллегориями, почерпнутыми из традиционной литературы, а концепциями, почерпнутыми из современной политической литературы.

Одним из важных направлений деятельности местных сионистских обществ стала организация лекций, кружков по изучению иврита, еврейской литературы и истории и других мероприятий, которые были рассчитаны в основном на молодежь, выросшую в отрыве от национальной культуры. Особенной популярностью пользовались собрания и вечеринки, проводившиеся по субботам и в дни праздников, во время которых пелись песни, читались фельетоны, произносились речи, и "юноши и девицы" в равной мере принимали участие в этом. Так складывался новый, секуляризованный еврейский национальный быт.

Из всех праздников Ханукка имела наибольшее значение для формирования нового быта. Сионисты превратили этот праздник в "национальный" по преимуществу не только потому, что считали его напоминанием о ярком историческом примере борьбы националистов с ассимиляторами, но и потому, что этот праздник отвечал созданному ими героическому мифу, выросшему из идеи автоэманипации, из лозунга, который начертали на своем знамени вожди сионизма: "Если не я за себя, то кто за меня?" (изречение, которое Л.Пинскер поставил эпиграфом к своему сочинению "Автоэманипация")⁸⁰. В то время как традиция усматривала суть Ханукки в чуде, сионисты сосредоточили внимание, главным образом, на реальных подвигах исторических героев, постепенно отодвигая в тень религиозное начало. Переосмысление Ханукки положило начало секуляризации и "национа-

лизации” в сионистском быту всей системы еврейских праздников. Так, сионисты превратили праздники, занимающие весьма скромное место в религиозном календаре, в центральные праздники. Лаг ба-омер тоже стал праздником еврейского героизма (Бар-Кохба!)⁸¹, Ту би-шват⁸² — днем солидарности с землей исторической родины и возрождения Эрец-Исраэль. Но никакой праздник не мог для них сравниться по своему значению с Ханукой. Накануне Катовицкой конференции рав Ш.Могилевер предложил даже объявить Хануку праздником Ховевей-Цион. И хотя это предложение не было принято, Ханука заняла прочное место главного сионистского праздника. Ивритская пресса того времени полна подробных сообщений о том, как его отмечали многочисленные местные общества сионистов Европы и Соединенных Штатов. Благодаря своему своеобразному характеру, праздник Хануки представлял собой идеальную ”нейтральную территорию”, на которой религиозные и секулярные сионисты могли ощутить свое единство. Для ассимилированных евреев, ”вернувшихся в народ”, это новое празднование Хануки служило средством выразить тот переворот, который произошел в их душах.

Значимость новой символики Хануки проявилась и в том, что многие из возникавших как в Эрец-Исраэль, так и в диаспоре сионистских молодежных и студенческих организаций стали именоваться ”Маккаби”. ”Физическое развитие” стало в этих организациях распространенным лозунгом, поскольку считалось, что физическая культура необходима для оздоровления народа и развития национального самосознания. В 1900 году М.Нордау пустил в обращение новый термин: ”сильный еврей”. Общества ”Маккаби” занимались одновре-

менно физическим и духовным развитием молодежи. Наряду со спортивными занятиями они организовывали лекции, посвященные Маккавеям и другим героям еврейской истории.

Естественно, что переосмысление Ханукки обострило конфликт между сионистами и ортодоксами. Вот как откликнулся на это один из раввинов: "Итак, возвысили в наши дни праздник Маккавеев, достигших успеха собственными силами, делами рук своих; это большая ошибка... ведь не в их силах было победить естественным путем". Даже И.Пинес решительно выступил против изменений в характере празднования Ханукки. С его точки зрения, Э.Бен-Иехуда и его единомышленники из общества Бней-Моше, боровшиеся за секуляризацию еврейской жизни, были не лучше эллинизаторов, стремившихся ассимилировать евреев в чуждой им культуре. И.Пинес считал поэтому абсурдной апелляцию сионистов к Маккавеям, которые выступили на священную войну против эллинизаторов. То, что сионисты черпали свои символы из религиозной традиции, одновременно придавая им секулярный смысл, больше всего раздражало ортодоксов, которые расценивали это не только как кощунство, но и как средство обмана верующих.

"Завоевание общины"

Одним из основных препятствий на пути распространения сионистского движения и на западе, и на востоке Европы было то обстоятельство, что учреждения еврейских общин обычно находились под властью противников сионизма. В Западной Европе общинами заправляли предприниматели и полуассимилированные интеллигенты, в Восточной

— либо богачи и раввины, либо — как в крупных общинах Польши и Галиции — хасидские цаддики в союзе с ассимилированной интеллигенцией. Несмотря на постоянную, на протяжении двух поколений, атаку русского правительства на полномочия и институты кагала, в руках его руководства все еще была сосредоточена огромная власть и находились значительные материальные средства на содержание еврейских учебных, религиозных и благотворительных учреждений.

Лозунг "завоевание общины" был выдвинут Герцлем в 1898 году на II сионистском конгрессе после печального опыта с "протестующими раввинами" в Германии. Герцль пришел тогда к выводу, что если сионизм хочет говорить от имени еврейского народа, ему следует повсеместно начать борьбу за избирателя, внедрить своих представителей во все учреждения общины, чтобы не дать им действовать против сионизма. Этот лозунг Герцль представил конгрессу как задачу движения на ближайший период. Как и в вопросе о чартере⁸³, Герцль видел в "завоевании общины" необходимое предварительное условие, а не итог деятельности движения. На Западе лозунг Герцля не вызвал большого отклика, в России же, напротив, он был воспринят с энтузиазмом, и сионисты развернули здесь широкое наступление с целью овладеть учреждениями кагала. Но "завоевание общины" оказалось не столь простым делом, как это представлялось Герцлю, поскольку в большинстве восточноевропейских общин выборы в общинные органы проводились не на демократической основе. Власти поощряли подобные порядки, поскольку они отвечали их интересам. Даже если бы сионистам и удалось завоевать общественное мнение — что было маловероятно, — им не удалось бы прийти к власти де-

мократическим путем. Следствием этих трудностей стало распространение убеждения, что единственно возможный путь овладеть кагалом — это прибегнуть к таким же недозволенным приемам, какие использует противник. Сторонники этой точки зрения давали весьма радикальное истолкование лозунга "завоевание общины": поскольку традиционному общинному руководству все равно суждено пасть, то почему бы не подтолкнуть его легонько, а после его падения не овладеть всей общинной деятельностью. Этот подход был основан, однако, на недооценке силы существующего руководства.

Учреждением, которое сионисты смогли сравнительно легко завоевать, стал "казенный раввинат". Он не зависел от прочих учреждений общины, и лишь лица, имевшие подходящую с точки зрения властей подготовку, могли получить в нем место. Сионисты воспользовались этим, и таким образом учреждение, само название которого было бранным словом в устах каждого еврея вплоть до конца XIX века, изменило свое лицо. Если ранее должность казенного раввина была связана, в основном, с ведением *пинкасов*⁸⁴ по поручению властей, то отныне во многих городах России эту должность стали получать люди, интересующиеся делами общины и активно занимающиеся ими, в том числе и маскилим — сторонники ивритской культуры. Это было большим новшеством. Многие казенные раввины новой формации начали приобретать большое влияние, порой за счет традиционных раввинов. Создается впечатление, что в начале XX века в большинстве городов за пределами черты оседлости должности казенных раввинов занимали сионисты. Некоторым из них удавалось за короткий срок добиваться важных нововведений в жизни своих общин, особенно в сфере образования, и завоевывать

широкую поддержку местных жителей.

Но даже на эти, сравнительно легко поддающиеся завоеванию должности сионистам было трудно подобрать подходящих кандидатов. Большинство сионистских обществ в России заправляли полуассимилированные интеллигенты — врачи, фармацевты, юристы. Многие сионистские деятели, особенно занимавшие ведущее положение в руководстве, сохраняли весьма слабую связь с ивритской культурой. Ориентированная на ивритскую культуру интеллигенция, доминировавшая в национальном движении в эпоху Хиббат-Цион, оказалась оттесненной на задний план.

Ортодоксы, контролировавшие большинство общин в России, восприняли лозунг "завоевание общины" как открытый вызов и вступили в войну с "захватчиками". Через четыре-пять лет после выдвижения этого лозунга выяснилось, что реальные достижения ничтожны. Почти нигде сионисты не могли похвастаться "завоеванием" учреждений общины. Полное поражение они потерпели в больших общинах Польши и Галиции, где существовал крепкий союз между ассимиляторами и хасидами. Даже такой человек, как Н.Соколов, снискавший огромную популярность в качестве редактора газеты "Ха-цфира", не сумел победить на выборах в Варшавской общине в 1902 году.

Лишь в одной области развернувшаяся борьба принесла сионистам крупный успех — в области образования. Потерпев поражение в попытках овладеть общинными учреждениями, сионисты сосредоточили усилия на создании "образцовых хедеров"⁸⁵. На Минской конференции (1902) Ахад-ха-Ам, оценивая произошедший провал, призвал вместо "завоевания общины" заняться "завоеванием школы": "В общине мы имеем дело с отцами, а в

школе — с детьми. История показала, что в борьбе "отцов и детей" победа в конечном итоге всегда остается за детьми. За ними будущее".

"Завоевание школы"

В конце XIX века еврейские дети в Восточной Европе получали образование в учебных заведениях трех типов: 1) в традиционном хедере, 2) в русской школе, 3) в частной школе из числа основанных "Обществом для распространения просвещения". Большинство детей училось в традиционных хедерах, остававшихся неуязвимыми для перемен уже сотни лет и все более несоответствовавших условиям жизни евреев в России. Как писал в 1902 году современник: "Хедер в своем настоящем виде представляет опасность для иудаизма. Все, что ученик видит, слышит и учит в своем хедере, отличается от того, что он видит, слышит и учит вне его. Поэтому юноша неизбежно угодит в дурные руки, как только попадет из затхлой атмосферы хедера в атмосферу большого мира". Автор отмечал далее, что мальчики, переходя из хедера в общеобразовательную школу, зачастую просто превращаются в антисемитов.

Главным соперником хедера была казенная гимназия. Число учившихся в ней еврейских детей — особенно девочек — постоянно росло. Даже ортодоксальные родители, пунктуально соблюдавшие все заповеди, посылали своих детей в гимназии, ясно сознавая, что им придется нарушать там субботу. В гимназиях закон позволял учить еврейские молитвы в переводе на русский язык, но изучать еврейскую историю, Библию и еврейский язык было запрещено. Последствия известны:

выпускники гимназий утрачивали всякую связь с еврейством, часто отказывались от своей национальной принадлежности и даже становились антисемитами.

В школах "Общества для распространения просвещения" училась лишь незначительная часть еврейских детей; дух ассимиляции преобладал там, как и в самом "Обществе", над духом еврейства. Вплоть до начала XX века не предпринималось никаких попыток изменить привычный порядок вещей из опасения потревожить ортодоксов. Во всей России к тому времени не было ни одного учебного заведения, где можно было бы получить одновременно еврейское и общее образование. Посылавшим своих детей в гимназии состоятельным родителям, находившимся под влиянием национального движения, приходилось нанимать для них приходящих учителей, которые преподавали начатки иврита, Библию и еврейскую историю. Учителями были, как правило, маскилим — сторонники ивритской культуры, ешиботники, отошедшие от религии, всякого рода "свободные" — как в своем поведении, так и в своих взглядах.

До 80-х годов почти все усилия маскилим изменить систему еврейского образования оканчивались неудачей. Иешивы и хедеры легко обходили законы, требовавшие изучения в них русского языка. Лишь в 80-е годы, с возникновением национального движения, стал формироваться новый тип учебного заведения, где изучение еврейского Закона сочеталось с преподаванием общеобразовательных предметов, а также еврейской истории и иврита.

Своим появлением новая школа более всего обязана Ахад-ха-Аму и его последователям — членам общества Бней-Моше. В 1895 году один из них, И.Л. Бергер, основал в Пинске первый "образцовый

хедер", ставший моделью для многих других подобных еврейских школ в России. В 1902 году молодые сионисты изменили систему обучения в пинском хедере. Они впервые ввели обучение ивриту на иврите, изменили правила внутреннего распорядка, что коснулось и внешнего вида учеников, включили в учебную программу грамматику, историю еврейского народа, географию и арифметику (в небольшом объеме), сделали упор на изучение Библии. Для "образцовых хедеров" подготавливались специальные сокращенные издания Библии. Первое такое издание подготовил И. Бергер, но оно не пользовалось такой популярностью, как аналогичное издание Х. Бялика, И. Равницкого и С. Бен-Циона⁸⁶, по которому учились во всех новых ивритских школах.

Своими внушительными достижениями, которых добилось движение за создание "образцовых хедеров" к концу XIX — началу XX века, оно во многом было обязано успехам сионистов в борьбе за завоевание общинных учреждений. Ортодоксальное руководство общин обычно сотрудничало с меламедами, стремясь не допустить каких-либо нововведений в хедере. А. Грин, отец Д. Бен-Гуриона⁸⁷, один из руководителей сионистского общества в Плонске, в своих воспоминаниях дал следующую весьма характерную картину. Он рассказывает, как сионисты Плонска провели, откликаясь на призыв Герцля, своих кандидатов в руководство различными общинными учреждениями. "После завоевания общины, — вспоминает он, — в нашем городе возникла идея всерьез заняться образованием молодежи". В 1900 году в Лодзи сионисты открыли свой хедер, вечернюю школу для молодых рабочих, где обучали по системе "Тора им дерех-эрец", ткацкую фабрику для безработных и стали проводить

регулярные литературные вечера для молодежи, в частности, для гимназистов, чтобы "дать им почувствовать свет нашего учения".

Число "образцовых хедеров" стало быстро расти после того, как Ахад-ха-Ам выдвинул на Минской конференции свой лозунг "завоевания школы". В 1902 году один из корреспондентов газеты "Ха-дор" ("Поколение") оценил соотношение "образцовых" и обычных хедеров как один к десяти тысячам. За каких-нибудь пять лет положение резко изменилось. В Пинске уже в 1902 году существовала целая сеть "образцовых хедеров", в которых училось большинство еврейских детей города. Похожим образом развивались события и в Бобруйске: первый "образцовый хедер" появился здесь в 1900 году, а затем постепенно все хедеры старого образца были вытеснены. Похоже, что в этот период в черте оседлости не стало города или местечка, в котором не было бы собственного "образцового хедера". Но еще быстрее эти школы нового типа распространялись вне черты оседлости, в районах, где евреи имели более прочное экономическое положение. Собравшийся летом 1902 года в Москве съезд Волжского округа постановил, что все сионистские общества округа должны добиться разрешения властей и открыть "образцовые хедеры", назначив в них учителей-сионистов.

Серьезным препятствием в этом новом деле были денежные затруднения. "Образцовый хедер" не мог соперничать с традиционным в отношении платы за учебу, и в нем могли учиться лишь дети состоятельных родителей. Стремясь изменить это положение, сионисты стали добиваться финансовой поддержки от "Общества для распространения просвещения". В первые годы XX века в "Обществе", и особенно в его одесском филиале, усилились наци-

ональные настроения, в противовес прежней ассимиляторской тенденции. В одесском филиале было много сионистов школы Ахад-ха-Ама и националистов школы Дубнова⁸⁸, и их голоса звучали все громче. Под их влиянием одесский филиал стал участвовать в основании новых "образцовых хедеров", а также менять характер воспитания и образования в собственных школах.

Благодаря "Обществу для распространения просвещения" улучшилась подготовка учителей, преподающих на иврите. Следует помнить, что в этот период в России не было ни одного учебного центра по подготовке этих учителей, ни одного методического центра, координирующего их работу. При поддержке "Общества для распространения просвещения" в 1902 году в Орше собрался первый все-русский съезд учителей, преподающих на иврите. Съезд принял решение об учреждении повсеместно "образцовых хедеров" и о необходимости добиваться их официального признания властями.

Еще одним объектом реформационной деятельности сионистов стали общинные школы "талмуд-тора", предназначенные для сирот и детей бедняков. Эти школы находились в совершенном небрежении и были отданы на произвол мелаamedов самого низкого пошиба. "Овладение" школами "талмуд-тора" было облегчено для сионистов тем обстоятельством, что эти школы финансировались казной и зависели от русских властей. Благодаря стараниям сионистов, и прежде всего казенных раввинов, школы "талмуд-тора" превращались в подлинно народные школы, где преподавали как Писание, так и общеобразовательные предметы. Единственной категорией учебных заведений, которые не были затронуты веяниями времени, оставались иешивы.

Изменения, внесенные сионистами в систему еврейского образования, более, чем что-либо другое, настраивали ортодоксальное общественное мнение против сионизма. Несмотря на постоянные опровержения сионистов, ортодоксы чувствовали, что национальное образование несло с собой изменение отношения к религии. Большинство учителей и учеников в новой национальной школе были нерелигиозны — это невозможно было отрицать.

Самыми упорными и последовательными противниками новой системы образования оказались ме-ламеды. Они боролись с ней всеми доступными им средствами, включая доносы властям. Их поддерживали раввины и антисионистские проповедники, посылаемые "черной канцелярией". Идейная платформа противников нового образования была сформулирована в книге "Дарка шел ха-Тора" ("Путь Торы"). В этой книге, опубликованной в Вильне в 1902 году, были собраны статьи по вопросам образования всех видных литовских раввинов того времени. Это был призыв ко всем добропорядочным евреям строго следить за образованием своих детей и остерегаться отдавать их в руки новых учителей. Авторы сборника выступили против того, чтобы преподавать Тору как средство для изучения еврейской истории и "лойшн-койдеш"⁸⁹, поскольку таким образом второстепенное становится главным; против изменений в методике преподавания Библии (сокращения и изменения ее текста); против предпочтения Библии Талмуду.

Хотя сопротивление ортодоксии "опасным хедерам"⁹⁰ не могло остановить их распространения, они все же, в силу ряда объективных факторов, оказались временным решением. "Образцовому хедеру" был присущ тот же недостаток, которым страдали все еврейские учебные заведения, — разрыв

между еврейским и общим образованием. Стремительные перемены в социальной жизни требовали знания государственного языка и наук, а "образцовый хедер" не давал ни таких знаний, ни подготовки к практической жизни. В борьбе между требованиями жизни и требованиями национального образования победила жизнь; даже сионистски настроенные родители не могли ей сопротивляться: они посылали своих детей учиться в "образцовый хедер", но позднее, когда те достигали десятилетнего возраста, переводили их в русские гимназии и нанимали им частных учителей. Таким образом, и в этих случаях еврейское образование превращалось в довесок к общему.

"Образцовый хедер" не выдержал испытания временем: три наиболее значительных общественных движения, захватившие еврейскую среду в эпоху революций, — либерализм, социализм и рабочее движение, — приблизили его конец. Существование "образцового хедера" было недолгим — всего двадцать-тридцать лет. Но его влияние на процесс национального возрождения оказалось огромным: обновление иврита, расцвет ивритской литературы, первый толчок к модернизации еврейского образования — все это были замечательные достижения; их продолжением стало открытие еврейских гимназий, основанных сионистским обществом "Тарбут"⁹¹.

Быстрое распространение сионизма в эпоху Герцля привело к брожению в еврейской общественной жизни и к изменению соотношения сил в самом сионистском движении. Созданные Герцлем организационные рамки позволили политически оформиться различным идейным течениям в движении. Конфликт между этими течениями привел к образованию фракций. В результате борьба между

ортодоксами и "свободными" приобрела, в дополнение к идеологическому, новый — политический — аспект.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
НАРАСТАНИЕ ПРОТИВОБОРСТВА

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ПОЛЕМИКА О КУЛЬТУРЕ И ВСЕМИРНАЯ СИОНИСТСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Два подхода

В течение двух десятилетий, отделявших появление на исторической арене Т.Герцля от революции 1917 года в России, сионистская интеллигенция Восточной Европы вела идеологическую войну на два фронта — против консервативного традиционализма и против антиссионистского радикализма, влияние которого на еврейскую среду в этот период постоянно возрастало. Эта идеологическая война началась на рубеже XIX — XX веков с так называемой "дискуссии о культуре", в ходе которой произошел окончательный разрыв между сионизмом и ортодоксией, а внутри самого сионистского движения возникли борющиеся друг с другом фракции. Формально предметом "дискуссии о культуре" были вопросы о характере еврейской национальной культуры и о методах культурно-просветительской деятельности сионистского движения. Однако фактически полемика затронула весь круг проблем, которые стояли перед движением, и прежде всего проблему отношения сионизма к религии.

Российские сионисты, составлявшие большин-

ство в сионистском движении времен Герцля, не были однако, должным образом представлены в центральном руководстве движения, где влияние самого Герцля определяло все. Герцль, безраздельно властвовавший и на конгрессах, и в центральном комитете в Вене, поначалу не слишком считался с ними. Между Герцлем и многими российскими сионистами существовали существенные расхождения и по стратегическим, и по тактическим проблемам движения. Личное обаяние Герцля, возникшая вокруг его личности атмосфера культа, недемократическая структура движения — все это на время затушевало противоречия. Но в кризисной ситуации, когда политика Герцля потерпела поражение¹, противоречия резко обнажились и возникла угроза раскола.

Герцль пренебрегал всем тем, что было принципиально важным для сионистов России. Он считал, что цели сионизма должны быть достигнуты не постепенно, в результате долгой подготовительной работы, а рывком, как результат большого, но кратковременного усилия. Необходимым условием такого рывка должно было стать объединение всего народа вокруг своего вождя. Поэтому Герцль стремился исключить обсуждение любых спорных вопросов, в частности, связанных с религией и культурой, чтобы не подвергать опасности единство движения.

Для российских же сионистов именно "культурный вопрос" был центральным. Сомневаясь в возможности быстрого достижения главной цели сионизма, они утверждали, что без модернизации еврейской культуры невозможно подготовить широкие массы к политической жизни, что сионистское движение не должно ограничиваться сбором шекелей и распространением акций Еврейского ко-

лонияльного банка, что ему следует обратиться к нуждам повседневной жизни. Появление в еврейском обществе новых идейных течений, обещавших добиться быстрого и "реалистического" решения еврейского вопроса в России (в противоположность "утопическому" сионистскому решению), еще более укрепляло убежденность российских сионистов в правоте их позиции. Их доводы, однако, были совершенно чужды Герцлю. Как человек, не имевший представления о нерелигиозной еврейской культуре, он не понимал всей важности "культурного вопроса" (в этом отношении он был типичным представителем немецких сионистов). Нежелание Герцля допустить обсуждение затрагивающих религию вопросов на сионистских конгрессах объясняется, таким образом, отнюдь не якобы присущим ему оппортунизмом, в чем его обвиняли некоторые его противники, но его убеждением, что эти вопросы не настолько существенны, чтобы, обсуждая их, идти на риск раскола.

Интересно, что позиции сторон в ходе "дискуссии о культуре" в эпоху Герцля были во многом близки к позициям сторон (М.Лилиенблюма и И.Гордона) в ходе аналогичной дискуссии, развернувшейся в ранний период Хиббат-Цион. И в том и в другом случае отношение сионизма к идеям Хаскалы стало основным спорным вопросом, стимулировавшим разногласия как внутри сионистского лагеря, так и между сионистами и антисионистами. Российские сионисты рубежа XIX — XX веков, защищавшие идею культурно-просветительской активности сионизма, следовали за И.Гордоном, который утверждал, что духовное Избавление должно предшествовать материальному. Их противники, Герцль и его единомышленники, считали, вслед за М.Лилиенблюмом, что не следует смешивать идеи

религиозной реформы и Хаскалы с национальной идеей. Как М.Лилиенблюм, так и Герцль, опасаясь раскола, предпочитали отложить реформы на далекое будущее, когда ишув в Эрец-Исраэль достаточно укрепитя.

Различие во взглядах на цели и тактику сионистского движения среди западноевропейских и восточноевропейских сионистов вытекали, помимо прочего, из различий в культуре и в отношении к религии и ее представителям.

Уже при жизни ставший легендой, символом заветных мечтаний народа, Герцль нашел среди ортодоксов Восточной Европы и самых восторженных поклонников, и самых непримиримых врагов. Многие во враждебной сионизму ортодоксальной среде испытывали к нему особое чувство — как потому, что видели в нем вернувшегося "блудного сына", так и потому, что религиозные руководители всегда многое прощали "приближенным к короне". Неверно истолкованное ортодоксами заявление Герцля на I сионистском конгрессе, что "сионизм — это возвращение к Израилю еще прежде возвращения в Эрец-Исраэль", а также поведение Герцля, избегавшего любого рода конфликтов с ортодоксами и постоянно подчеркивавшего свое уважение к религиозным авторитетам, — все это порождало симпатии к нему в религиозной среде. Идеологи и вожди религиозного сионизма сразу же после смерти Герцля объявили его великим "кающимся грешником", который, если бы не его безвременная кончина, обязательно нашел бы путь к вере. В прощальной речи на смерть Герцля рав Кук назвал его "Мессией из дома Иосифова"². Даже ортодоксальный франкфуртский раввин М.Гурвиц, яростный противник сионизма, видел в "пробуждении" Герцля "руку Провидения". Именно среди религиоз-

ных сионистов Герцль нашел своих самых верных союзников.

Все это, однако, не должно вводить нас в заблуждение относительно подлинного характера мировоззрения Герцля. Как справедливо писал И. Адлер, отношение Герцля к иудаизму определялось присущим ему политическим мессианизмом, его осознанием себя вождем всего народа, а также чисто политическими соображениями. Герцль считал, что иудаизм, неразрывно связанный с еврейским национальным духом, должен стать основным источником мифологии и "литургической символики" сионистского движения, цементирующей движение силой. Герцль, как и его друг М. Нордау³, видел в ортодоксальном восточноевропейском еврействе важнейшую категорию потенциальных сторонников сионизма — "лучших из сионистов", "еще не забывших древних народных традиций". Герцль утверждал, что религиозное руководство в Восточной Европе обладает огромным политическим влиянием, и стремился заручиться его поддержкой. С другой стороны, Герцль, воспитанный на идеях либерализма XIX века, до конца своих дней оставался рационалистом, убежденным, что религия может играть важную роль в индивидуальной и общественной жизни, однако она не должна посягать на интеллектуальную и политическую свободу. Он полностью отвергал идею "еврейской теократии" и как нечто само собой разумеющееся воспринимал принцип отделения религии от государства. В этом противоречии был источник двойственности его облика — "политического деятеля" и "пророка" одновременно. На каждом конгрессе Герцль заявлял о верности сионистского движения принципу религиозной свободы, но в то же время он, в сущности, заключил союз с религиозными сионистами.

М.Нордау, как и Герцль, сильно преувеличивал степень влияния раввинов на еврейские массы Восточной Европы. Обращаясь с трибуны III сионистского конгресса к восточноевропейским раввинам (к которым он относился лучше, чем к западноевропейским "протестующим раввинам"), он заявил: "Вы можете за один день, единым взмахом руки добиться того, чтобы девять десятых еврейского народа из сионистов в душе, каковыми они являются сегодня, превратились в сионистов слова и дела". Российские сионисты, особенно молодые радикалы, не были согласны с такой оценкой. Так, на IV сионистском конгрессе Л.Моцкин⁴ заявил, что как человек, близко знакомый с российской действительностью, он может с уверенностью сказать, что раввины в России не пользуются влиянием, приписываемым им на Западе, и что "Еврейское государство" Герцля привлекло к сионизму гораздо больше людей, чем соответствующие высказывания раввинов, о чем свидетельствует судьба книги "Шиват-Цион". Разгневанный Х.Вейцман⁵, поддержавший Л.Моцкина, заявил, что за раввинами отнюдь не стоят многомиллионные массы, а потому уступать им не имеет смысла.

В начале своей деятельности Герцль пытался завязать связи с "верхами" еврейского общества Восточной Европы — *гвирами*⁶ и раввинами. По его замыслу, раввины должны были способствовать привлечению к движению масс, а гвиры — помочь деньгами. Эти попытки не привели к существенным результатам. Неудача с западноевропейскими "протестующими раввинами" не остановила Герцля, но, напротив, побудила его добиваться поддержки лидеров ортодоксии Восточной Европы. Несмотря на то, что и в этом своем начинании Герцль потерпел поражение, он до конца своей жизни

так и не смог преодолеть аристократической склонности использовать раввинов в качестве элемента оформления той сцены, на которой он выступал в главной роли. Так, на II сионистском конгрессе⁷, где присутствовала большая группа раввинов из Восточной Европы, он приказал усадить их на почетное место рядом с руководителями конгресса. Один из раввинов схватил руку Герцля и поцеловал ее в знак признательности и уважения — сцена, вызвавшая гнев и презрение сионистских радикалов. Правда, Герцль, льстя самолюбию раввинов и используя их в пропагандистских целях, не спешил допускать их на ключевые посты в руководстве движения — он сделал это лишь тогда, когда решил, что они помогут ему справиться с его противниками. Единственный тип раввина, знакомый Герцлю по личному опыту, был тип либерального проповедника, и в раввине он видел не "учителя жизни", с мнением которого, согласно еврейской традиции, следует считаться во всем, но "духовника" (Seelesorger).

Политические соображения были важным, но не единственным фактором, определявшим отношение Герцля к раввинам. Не менее существенным был фактор чисто культурного порядка, о котором в 1903 году писал Х.Вейцман: "Западноевропейские сионисты плохо понимают еврейскую духовную традицию, они видят ее воплощение лишь в омертвевших ортодоксальных формах. Поэтому они не только заигрывают с ортодоксальным еврейством, но и усваивают образ мышления, присущий Мизрахи".

Нерелигиозные сионисты Восточной Европы были, по большей части, выходцами из среды традиционного еврейства, и вовсе не сионизм пробудил в них национальное самосознание. Они были евре-

ями прежде, чем стали сионистами. Их еврейство и национальные чувства выражались в их глубокой привязанности к ивриту, к еврейской культуре, к Эрец-Исраэль. Те из них, кто вырос в пределах черты оседлости, испытывали глубокую враждебность к давлению религиозных законов и к власти их полномочных представителей. Раввины, с которыми они вели жестокую борьбу за модернизацию, символизировали в их глазах все худшее в галутном существовании народа. И они не только считали само собой разумеющимся, что раввинов следует лишить всякого влияния в сионистском движении, — они выдвигали это требование как обязательное условие собственного участия в нем.

В Западной Европе картина была иной. В своем большинстве участники сионистского движения вышли здесь из среды ассимилированного еврейства и именно через посредство сионизма прониклись национальными чувствами. А потому естественно, что возвращаясь к еврейству, они идеализировали восточноевропейскую ортодоксию, видя в ней символ и истинный оплот национальной традиции. Под воздействием новообретенного национального чувства они были готовы даже принять, в определенной мере, религиозную символику.

Особенно ярко рассматриваемое различие умонастроений проявилось в отношении к религии М.Гесса и Ахад-ха-Ама: если Ахад-ха-Ам считал, что нерелигиозный еврей-националист обладает более глубоким патриотическим чувством, чем еврей-ортодокс, то для М.Гесса именно тип ортодокса был образцом еврейского патриотизма. Поэтому М.Гессу никогда не приходила в голову возможность оторвать религию от национального движения, тогда как Ахад-ха-Ам считал такое развитие событий весьма желательным. Евреи Западной Ев-

ропы не питали враждебности к религии еще и потому, что сами они давно избавились от власти ортодоксии. Именно этим объяснялась их терпимость. Неудивительно, что Герцлю или М.Нордау было гораздо легче, чем воинствующим маскилим, найти общий язык с раввинами из Восточной Европы.

Неудавшийся компромисс

Когда Герцль планировал созыв I конгресса, он был хорошо осведомлен о факте существования различных группировок и идейных течений. Одним из своих величайших успехов на I конгрессе Герцль считал достижение согласия между консерваторами и "прогрессистами". Как и в речи Л.Пинскера на Катовицкой конференции, в речи Герцля на открытии конгресса содержалось заявление, что сионизм уже добился цели, прежде считавшейся недостижимой, — объединил еврейских консерваторов и "прогрессистов", не принудив при этом ни одну из сторон к отказу от своих убеждений. Герцль стремился преодолеть взаимное недоверие сторон. Обращаясь к ортодоксам, он подчеркнул: "Мы не имеем никаких тайных намерений оскорблять святыню". Но одновременно, стремясь успокоить молодых восточноевропейских радикалов, он заявил: "Мы не собираемся ни на пядь отступать от усвоенной нами культуры; мы хотим лишь расширить и углубить ее". Говоря о расширении и углублении культуры, Герцль, разумеется, имел в виду не еврейскую, а европейскую культуру (об этом свидетельствует и его роман "Альтнойланд"⁸).

Но все это касалось далекого будущего. В настоящее же время следовало избегать спорных вопросов. В соответствии с этой тактикой обсуждение

”культурного вопроса” было отложено на самый конец конгресса, буквально на последний час. И хотя по этому вопросу и были приняты некоторые решения (о распространении преподавания иврита и др.), они так и остались на бумаге — руководство в Вене их совершенно игнорировало. Похожим образом развивались события и на всех последующих сионистских конгрессах эпохи Герцля.

Обжегшись на неподатливости ”протестующих раввинов”, Герцль стал особенно осторожен и чувствителен ко всему, что касалось отношений с ортодоксами. В адрес I сионистского конгресса от раввинов поступило несколько приветственных писем с выражением поддержки Герцлю, но самих раввинов на конгрессе не было. Ш.Могилевер, последний из старой гвардии сионистских раввинов и восторженный поклонник Герцля, безуспешно призывал раввинов Восточной Европы принять участие в конгрессе (сам он не смог прибыть из-за болезни). Ортодоксальные участники конгресса ожидали от Герцля заявления, которое рассеяло бы их сомнения. Но Герцль, не желая восстанавливать против себя молодых делегатов из России, ограничился следующими словами: ”Сионизм не собирается задевать ничьих религиозных убеждений, к какому бы течению в иудаизме ни принадлежал человек”. На следующих конгрессах Герцль изменил формулировку и провозгласил, что сионизм ”не предпримет ничего, что могло бы нанести удар по религии”, вновь не затронув проблемы существования различных направлений в иудаизме.

Так родился принцип ”нейтралитета” сионизма по отношению к религии. Этот принцип, отражавший позицию Герцля, должен был способствовать сотрудничеству между лагерями. Религиозные сионисты скрепя сердце примирились с ним. Их пози-

ция нашла отражение в письме Ш. Могилевера конгрессу. В этом письме он подчеркнул необходимость поставить сионизм на религиозную основу, но вместе с тем выступил за терпимость по отношению к поведению человека в частной жизни: "Сокровенный смысл Хиббат-Цион заключается в том, чтобы беречь и ограждать Тору, какой мы ее передаем из поколения в поколение, ничего не убавляя и не прибавляя. Но в мои намерения не входит указывать каждому отдельному человеку, как ему себя вести... Я считаю, что наше учение — истинный источник нашей жизни — должно стать основой нашего возрождения на земле предков". Ш. Могилевер, таким образом, провозгласил терпимость в таких масштабах, о которых прежде нельзя было даже мечтать. Эта новая формула терпимости позволила религиозным сионистам принять участие в деятельности Всемирной сионистской организации, абсолютное большинство в которой составляли нерелигиозные евреи. Однако естественно, что основная масса ортодоксов не смогла и не захотела принять подобный компромисс.

В отличие от Западной Европы, где деятельность Герцля с самого начала натолкнулась на сопротивление раввинов, в Восточной Европе вплоть до II сионистского конгресса никто из раввинов не выступал против Герцля. Более того, I сионистский конгресс произвел на еврейство Восточной Европы, и в особенности на ортодоксальное, самое благоприятное впечатление. Даже противники сионизма проявляли тогда сдержанность — во многом вследствие того пиетета, с которым евреи Восточной Европы относились к своим западноевропейским собратьям. Должное воздействие произвело и то подчеркнутое уважение, которое проявили по отношению к ортодоксам Восточной

Европы создатели Сионистской организации. Но действовали, конечно, не только психологические факторы. Политический сионизм Герцля показался раввинам приемлемым, т.к. не ставил вопроса о немедленной реформе еврейской жизни и позволял надеяться, что политическое устройство будущего еврейского государства окажется соответствующим их идеалам.

В отличие от ортодоксов, большинство сионистов Восточной Европы отнюдь не было удовлетворено теорией и практикой политического сионизма, что ярко проявилось на общероссийском съезде сионистов, собравшемся в 1898 году в Варшаве накануне II сионистского конгресса. На съезде присутствовали представители всех трех направлений, существовавших к тому времени в рамках движения Хиббат-Цион — культурного, ориентированного на идеологию Ахад-ха-Ама; практического, считавшего главной задачей организацию алии и устройство поселений; политического (сторонниками этого направления были в основном раввины). Съезд выступил за то, чтобы деятельность движения развивалась во всех направлениях, однако подчеркнул первостепенное значение именно культурно-просветительской работы (ее финансирование должно было осуществляться из средств местных организаций и из "шекелевого" фонда, собранного в России).

В числе участников съезда было четырнадцать раввинов (по сравнению с периодом Хиббат-Цион это было весьма солидное представительство), и они выдвинули на съезде свою концепцию сионистского движения. Это произошло сразу после того, как Я.Бернштейн-Коган в своем докладе о культурно-просветительской работе движения подверг критике центральное руководство в Вене, обвинив

его в бездействии. Собравшись на отдельное совещание, участвовавшие в съезде раввины выработали общую позицию по данному вопросу: от имени раввин из Прилук И.Цирельсон предложил создать раввинский "попечительский совет", задачей которого станет защита движения от всякого рода "отступлений" и "искажений" и руководство системой сионистской пропаганды.

Правда, находившаяся в меньшинстве группа раввинов — участников съезда возражала против этой идеи. Так, раввин Ш.Рабинович заявил, что это предложение — "большая ошибка и самообман", и что даже если такой раввинский совет и будет создан, у него не хватит силы и влияния, чтобы добиться выполнения своих решений, потому что сионисты никогда не согласятся ходить под ярмом раввинской цензуры.

Однако большинство участвовавших в съезде раввинов продолжало настаивать на своем, угрожая покинуть движение. Единственный компромисс, на который оно соглашалось, — это снятие данного требования с повестки дня съезда в обмен на снятие "вопроса о культуре". Эти притязания раввинов вызвали острые протесты и были отвергнуты большинством съезда. Была отвергнута и просьба раввинов вынести поднятый ими вопрос на обсуждение Всемирного конгресса. Поэтому раввины решили сами сделать это, поручив данную миссию полтавскому раввину Э.Рабиновичу.

Личность рабби из Полтавы была загадкой для большинства сионистов. Впоследствии ему приписывали самые низменные побуждения, он был даже обвинен в связях с русской охранкой, что, по-видимому, не соответствовало действительности. Маскил, обладатель хорошего пера, знаток новой ивритской литературы, рабби из Полтавы был избран

в полтавский раввинат по рекомендации Ш.Могилевера, под его же влиянием он примкнул и к сионистскому движению. После долгих колебаний, по совету своего знаменитого дяди, гаона из Поневежа рабби А.Рабиновича, он решил отправиться на II сионистский конгресс.

На состоявшемся накануне конгресса совещании раввинов (с участием Герцля), высказавших свою озабоченность в связи с "культурным вопросом", рабби из Полтавы выдвинул требование создать раввинский совет, которое было поддержано большинством присутствующих. Реакция Герцля была уклончивой: он заявил, что конгресс назначит комиссию по культуре для решения всего круга волнующих раввинов проблем, и подчеркнул, что сионизм не вмешивается в вопросы веры и религии. "Культурный вопрос" и на этот раз занял в повестке дня конгресса последнее место. Лидеры движения, выступавшие на конгрессе, пытались рассеять опасения ортодоксов. Так, д-р М.Ахаронпрайз объявил: "Культура, к созданию которой мы стремимся, не будет ни религиозной, ни антирелигиозной, но национальной". Решения конгресса по "культурному вопросу" были расплывчатыми и не имели практического значения.

Пока на конгрессе продолжались эти бесплодные споры, российские сионисты продолжали активную культурную деятельность, которая стала еще интенсивнее после Варшавского съезда. В начале 1899 года И.Нисенбаум отмечал, что "культурная работа стоит сейчас на первом месте почти в каждом городе, хотя в Базеле она была на последнем".

Раскол

Недооценка "культурного вопроса" в ходе дискуссий и в решениях I и II сионистских конгрессов вызывала острое недовольство российских сионистов и в конечном итоге заставила часть из них сформировать открытую политическую оппозицию Герцлю. Во время III конгресса (1899), в повестку дня которого этот вопрос вообще не был включен, он был все же поднят делегатами из России И.Членовым, И.Клаузнером, Н.Соколовым⁹. Опасаясь, что ортодоксы могут покинуть конгресс, Герцль заявил, что он вообще не понимает сути проблемы, а когда стали произносить речи о культуре, покинул свое место в президиуме. Ортодоксы высказались против обсуждения "культурного вопроса", и в конце концов он был снят с повестки дня. Раввин Я.Рейнес заверял после конгресса своих сторонников: "Сионистское руководство уважает религиозную партию, ему чуждо всякое легкомыслие в вопросах религии... культура отвергнута совершенно, и упаси Бог истратить на нее хотя бы грош из общей кассы".

На IV сионистском конгрессе в Лондоне (1900) конфликт между сторонниками и противниками обновления еврейской культуры еще более обострился. На конгресс прибыла большая группа раввинов из России — пятнадцать человек; настроены они были воинственно. Стандартное заявление Герцля, что сионизм не предпримет ничего, способного повредить религии, уже не удовлетворяло их, и они потребовали, чтобы сионисты прекратили всякую культурную работу, ограничились политической организационной и пропагандистской деятельностью; они также потребовали включения

религиозных деятелей в состав высшего руководства движения.

И на пленарных заседаниях, и в комиссиях конгресса раввины вносили различные предложения по вопросам религии. Эти предложения особенно раздражали российских делегатов, усматривавших в них "религиозное давление". На сей раз раввины возмутили даже Герцля, который не без оснований заподозрил их в попытке овладеть движением под маской борьбы за веру.

На конгрессе разгорелась настоящая битва между представителями молодых — Х.Вейцманом и Л.Моцкиным — и ортодоксами. Х.Вейцман утверждал, что местные сионистские общества пропадают без дела, потому что движение лишено души. Вся сионистская деятельность сведена к продаже шекелей и акций. В ответ на слова раввина из Румынии, утверждавшего, что росту движения препятствует его недостаточная религиозность, Х.Вейцман заявил, что дело обстоит как раз наоборот, что массы идут не за раввинами, а за Бундом, поскольку Бунд обещает им нечто реальное, что интеллигенция большей частью также переходит на "ту сторону" вследствие оппортунистической позиции сионистского руководства и что существует реальная опасность, что вся она покинет движение. На сей раз на конгрессе прозвучало больше голосов в поддержку культурной активности движения, чем когда-либо в прошлом. Несмотря на это, Герцль, как и прежде, предложил прекратить обсуждать "вопрос о культуре" и перейти к текущим делам. Его предложение было принято, однако лишь с небольшим перевесом голосов.

Но подобными мерами нельзя было сгладить растущие противоречия. Снятие вопроса о культуре с повестки дня конгресса не могло ни предотвратить

раскола в движении, ни прекратить нападки на сионизм ортодоксальных религиозных деятелей Восточной Европы.

К V сионистскому конгрессу не осталось и следа бывшего единства. Чувствовалось приближение раскола. Конгресс открылся в дни студенческих каникул, в декабре 1901 года, поэтому в нем смогли принять участие многие студенты из Швейцарии, Германии, Франции и Австрии. После IV сионистского конгресса студенты-радикалы, объединившись, создали Демократическую фракцию¹⁰, которую на V конгрессе представляли 37 из 80 российских делегатов. Члены Демократической фракции участвовали во всех комиссиях конгресса, особенно сильно их влияние ощущалось в комиссии по культуре. Что касается раввинов из России, то их на конгрессе было лишь двое — Я.Рейнес и Ш.Рабинович. Большинство раввинов, ранее участвовавших в движении, к этому времени не только покинуло его, но и перешло в стан его врагов.

Наметившееся на конгрессе объединение усилий молодых радикалов с Запада (М.Бубер¹¹, Х.Вейцман и др.) и Востока повлияло на весь его ход. Похоже, что именно это обстоятельство заставило Герцля изменить свои позиции в вопросе о культуре.

От имени комиссии конгресса по культуре члены Демократической фракции М.Бубер и Х.Вейцман сформулировали проект резолюции конгресса по "культурному вопросу". В проекте, в частности, говорилось: "Конгресс... понимает под термином "культура" национальное просвещение и воспитание еврейского народа; культурную работу конгресс считает важнейшей частью сионистской программы и вменяет ее в обязанность каждому сионисту". В целом проект был компромиссным: в

нем даже не упоминалось о проблеме общего образования. Но Я.Рейнес и Ш.Рабинович выступили против него, и Герцль призвал прервать его обсуждение до завершения выборов руководства. Члены Демократической фракции настаивали на немедленном голосовании, а когда их требование было отвергнуто, демонстративно покинули зал заседаний. Однако когда после выборов обсуждение "вопроса о культуре" возобновилось, Герцль, вновь подчеркнувший нейтральную позицию сионизма по отношению к религии, поддержал основные требования Демократической фракции. Предложения комиссии по культуре, включая некоторые рекомендации практического характера (основание университета, оказание помощи библиотеке в Иерусалиме и др.), были приняты конгрессом, несмотря на протесты раввинов, особенно против пункта об обязательном национальном просвещении.

Кроме того, по инициативе Герцля конгресс одобрил важные организационные изменения. Устав Всемирной сионистской организации был дополнен положением, согласно которому любым 50 местным организациям, вносящим не менее 5000 шекелей каждая, было предоставлено право образовывать автономную федерацию. Стремясь, по его собственному выражению, разорвать "железный обруч", все туже стягивавшийся вокруг него, Герцль надеялся таким образом укрепить позиции лидеров местных сионистских организаций, напрямую связав их с венским руководством и ослабив тем самым позиции старых лидеров, монополизировавших власть в центральных комитетах различных стран. Но одновременно Герцль потребовал от российских сионистов удаления из "почтового ведомства" Я.Бернштейна-Когана.

Парадоксальным образом результаты V сиони-

стского конгресса удовлетворили обе стороны. Сторонники обновления были удовлетворены тем, что конгресс впервые официально объявил национальное просвещение важным аспектом сионистской деятельности. Ортодоксы — тем, что решения конгресса по "культурному вопросу" были "беззубыми", а на их осуществление не выделялось соответствующих средств. Еще больше радовали ортодоксов изменения в организационной структуре движения, позволявшие им надеяться на укрепление собственных позиций в руководстве. Исключительно ценной казалась им и возможность создавать чисто ортодоксальные местные организации, с тем чтобы в дальнейшем объединить их в независимую федерацию. Это был путь, который привел в 1902 году к основанию Мизрахи.

Только десятилетием позднее сионистское движение однозначно высказалось в пользу развития еврейской культуры в обоих направлениях, светском и религиозном — решение об этом принял X сионистский конгресс в 1911 году. Это побудило ортодоксию собрать все силы для политической борьбы с сионизмом.

"Война с миром"

Среди сторонников культурной работы не было согласия по вопросу о ее формах и практических задачах. Очень многим из нерелигиозных сионистов возрождение еврейской культуры представлялось частью более широкого процесса приобщения еврейского народа к достижениям мировой культуры, а развитие национальной культуры казалось чем-то второстепенным. Другие делали акцент именно на развитии еврейской национальной культуры — на-

ционального языка, национальной литературы, национального исторического самосознания. Признававшие необходимость культурной работы религиозные сионисты подчеркивали религиозную основу еврейской культуры. Для них уже сам тот факт, что нерелигиозные сионисты стремились опереться на язык, литературу и историю как на основы культуры, являлся воплощением духа секуляризации.

Возражения части религиозных сионистов против культурной работы во многом объяснялись теми пугающими ассоциациями, с которыми было связано для них само слово "культура". В связи с этим некоторые из сторонников культурной работы хотели вообще отказаться от его употребления. Весьма многозначителен следующий факт: за весь период руководства Герцля движением ни в одном из решений сионистских конгрессов по этому вопросу ни разу не было использовано слово "культура". Правда, большинство ортодоксов считало, что это не более чем попытка "напустить туману". Так, рабби И. Рабинович из Поневежа писал по этому поводу: "Многие ошибочно считают, что мы не знаем значения слова "культура" и поэтому боимся его; нам очень хорошо известно по опыту, что такое культура, к чему она стремится, куда нас ведет..." Он отмечал далее, что и движение Хаскалы начинало с языка и истории, но что кончилось дело призывом к полной ассимиляции.

Позиция религиозных сионистов во многом объяснялась их специфическим положением внутри Сионистской организации. Хотя большинство рядовых участников сионистского движения в Восточной Европе составляли религиозные евреи, их представителей в руководстве было крайне мало. На I сионистском конгрессе ни один их представитель не был избран в исполнительный комитет, на

II — только один, раввин Ш.Рабинович, который так и остался единственным ортодоксом и в исполнительном комитете, и в правлении Еврейского колониального банка в течение всего периода герцлевского руководства. Данная ситуация во многом объясняется равнодушием религиозных лидеров к политической деятельности и их известного рода самоуничижением перед "докторами" и "образованными". Но не менее важным фактором было неверие маскилим, для которых слово "раввин" и "бездельник" были синонимами, в способность религиозных лидеров к лидерству политическому.

Несмотря на все усилия, ортодоксам не удавалось увеличить число своих представителей в руководстве. Раввин Фишман рассказывает в своих мемуарах о следующем характерном эпизоде, имевшем место во время работы IV сионистского конгресса. На совещании раввинов, проходившем весьма бурно, большинство присутствовавших призывало раввинов выйти из движения. Неожиданно на встречу прибыл Герцль. Когда он появился, к нему обратился Я.Рейнес: "Ваши сионистские методы построены по принципу: "Ты — мне, я — тебе". Вот поэтому и мы, религиозные сионисты, обращаемся к вождям движения: "Вы хотите, чтобы мы распространяли сионизм среди наших собратьев? Очень хорошо. Но — "ты — мне, я — тебе"... Дайте нам возможность участвовать не только в работе на местах, но и в общем руководстве". Раввин Ш.Рабинович поддержал Я.Рейнеса и заявил, что единственным залогом лояльности сионизма по отношению к еврейскому учению может быть участие религиозных лидеров в руководстве. Герцлю удалось успокоить разгоревшиеся страсти обещанием включить трех представителей ортодоксов в состав руководящих органов. Но кан-

дидаты в исполнительный комитет избирались на конференциях, предшествовавших конгрессу, а там ортодоксы обычно оказывались в меньшинстве, так что обещание это не было выполнено.

Хорошо понимая, что "сионизм без культуры, как тело без души", религиозные сионисты считали, что культурную работу следует изъять из компетенции Всемирной сионистской организации, позволив каждому местному обществу заниматься ею по собственному усмотрению, без какой-либо навязанной сверху программы и без материальной поддержки из общей кассы движения. Некоторые из них утверждали, что лишь когда внутри движения произойдет четкое размежевание сил, станет возможным решение "культурного вопроса", удовлетворяющее всех: религиозные станут распространять религиозную культуру в своей среде, а "просвещенные" будут действовать среди "просвещенных".

Дискуссия о культуре способствовала выветриванию духа компромисса, столь присущего сионистскому движению в герцлевский период. Представители секулярного еврейства впервые вступили на путь борьбы за признание своего права на самовыражение, протестуя против лицемерия, распространившегося в кругах маскилим-сионистов под влиянием постоянно повторявшегося требования чутко относиться к "национальному духу". Как отмечал в этой связи М.Бердичевский¹², сионистское движение породило новый тип лицемера — "национального лицемера", и если прежде Хаскала ставила своей целью бороться с религиозным лицемерием насмешкой, то теперь нет никого, кто бы выступил против этого нового лицемерия. Враждебность господствующему лицемерию была одним из важнейших побудительных мотивов сопротивления Демократической фракции идее сочетания религии и

сионизма. Тема лицемерия, пропитавшего еврейское общество в XIX веке, явилась центральной в романе И. Бершадского "Против течения" (1901). В романе достоверно передана атмосфера, царившая в этом обществе в ситуации, когда разрушались его старые основы, но все еще сохранялись в качестве части "общественного договора" старые нормы; когда брожение умов исподволь давало о себе знать, предвещая конец старого мира, но внешне все продолжали вести себя так, словно мир этот вечен и неколебим.

В 1899 году И. Клаузнер опубликовал статью "Война с миром", в которой он подвел итоги развитию отношений между религиозными и "свободными" со времени возникновения Хиббат-Цион. И. Клаузнер писал, что первые ховевей-цион, стремясь привлечь верующих, составлявших большую часть народа, к идее заселения Эрец-Исраэль, пытались затушевать факт существования в народе двух противоборствующих лагерей, чтобы сблизить их, насколько это возможно. Но ортодоксы в движении были в большинстве, и победа осталась за ними. Это оттолкнуло от движения интеллигентную молодежь и талантливых литераторов. Льстивое обращение с ортодоксами, усвоенное ивритскими литераторами в ранний период Хиббат-Цион, ввело ортодоксов в заблуждение. Они вообразили, что маскилим полностью "раскаялись", и пошли на сближение с ними. Но скоро ортодоксы осознали, что все "гимны" маскилим в их адрес были лишь приманкой, и стали выражать свое недовольство. Маскилим же, вместо того, чтобы открыто провозгласить свои идеи, пытались доказать свою "кашерность". Так, постепенно, лицемерие заразило все движение, оттолкнув от него молодежь. Восставая против этого лицемерия, И. Клаузнер вопрошал:

”Для наших фанатиков вера священна; почему же Хаскала не священна для наших маскилим?”

Развивая впоследствии этот взгляд в своей речи на Минской конференции (1902), Ахад-ха-Ам призвал сионистское движение признать наличие в нем двух различных культурных направлений, обладающих равным правом на существование. Таким образом он зафиксировал возникновение нового status quo в отношениях между религиозными и нерелигиозными сионистами.

ГЛАВА ВТОРАЯ

СПОР О ПРИРОДЕ СЕКУЛЯРНОЙ ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

С точки зрения ортодоксии вопрос о природе еврейской культуры представлялся предельно ясным: "культура" — всего лишь "новое слово для обозначения старого понятия", у еврейского народа нет иной культуры, кроме учения Моше¹³. Что же касается нерелигиозных сионистов, то в их среде по этому вопросу существовали принципиальные разногласия. Молодые радикалы утверждали, что слова "еврейская культура" — лишь условное обозначение несуществующего явления; что с тех времен, когда народ Израиля отправился в изгнание, у него не было своей, самобытной культуры; что все, что появилось потом, было "галутной культурой", которая подлежит преодолению. Иной точки зрения придерживались маскилим — сторонники ивритской культуры: они рассматривали еврейскую национальную культуру как совокупность духовного наследия народа, накопленного на протяжении всей его истории, включая и наследие раввинистической эпохи.

Отрицание ценности "галутной культуры" было характерно для той части еврейской интеллигенции, которая получила образование в гимназиях и университетах, т.е., иными словами, подверглась глубокой ассимиляции. Это отрицание доминиро-

вало в мировоззрении членов Демократической фракции, а впоследствии также и большинства направлений сионистского рабочего движения. Глашатаем этой точки зрения стал М.Бердичевский. С другой стороны, те еврейские интеллигенты, которые учились в хедерах и иешивах, которые были хотя бы самым поверхностным образом знакомы с еврейским духовным наследием, были сторонниками концепции единой и преемственной еврейской культуры — концепции, в наиболее законченном виде сформулированной Ахад-ха-Амом. Диалог между М.Бердичевским и Ахад-ха-Амом, их спор о природе еврейской культуры, развернувшийся на страницах ивритской прессы на исходе XIX века, привлек к себе самое пристальное внимание современников, ибо позиции этих мыслителей были выражением взглядов целых общественных групп.

Концепция Ахад-ха-Ама

В основе концепции еврейской национальной культуры, выработанной Ахад-ха-Амом, лежала идея преемственности. Создающий культуру народ, по Ахад-ха-Аму, есть живой организм. Единство народа обеспечивается присущим ему особым духом — "духом народа" — и преемственностью поколений. "Дух народа" несет в себе основные национальные ценности, которые выражаются в языке и культуре. Ключевыми ценностями еврейской национальной культуры Ахад-ха-Ам считал иврит, Эрец-Исраэль, еврейскую литературу и историю, основные бытовые традиции народа. "Дух народа" — порождение истории. Национальный характер не возникает внезапно, он постепенно

формируется условиями жизни народа, а с течением времени и сам становится фактором истории. Прошлое все более и более воздействует на настоящее. В ходе истории "дух народа" претерпевает изменения, но лишь медленно и постепенно. Эти изменения не в состоянии полностью стереть с национальной жизни печать, наложенную прошлым. "Дух народа" может вбирать в себя ценности чужих культур, но при этом он перерабатывает их соответствующим его потребностям образом.

На этих предпосылках общего характера основывалось восприятие Ахад-ха-Амом современной ему культурной ситуации: главную проблему он усматривал в сохранении преемственности еврейской национальной культуры после крушения религии, а отнюдь не в усвоении ценностей западной культуры. И залогом успешного разрешения этой проблемы он считал национальную "жажду жизни", основанную на привязанности человека к той среде, в которой он родился. Термин "жажда жизни" обозначает у Ахад-ха-Ама некий фактор исторического, а не естественного, биологического порядка — солидарность каждого последующего поколения со стремлениями предыдущих поколений народа, не обязывающая отдельную личность. Принадлежность к народу обусловлена не необходимостью принимать его верования или образ жизни, но внутренней верностью его истории. Личность сохраняет верность духовным ценностям народа не в силу их абстрактных достоинств, но постольку, поскольку они воплощают в себе "дух народа". Национальная "самость" основана на памяти и знании, а не на непрерывности существования тех или иных ценностей или постоянстве образа жизни, которые могут изменяться в зависимости от потребностей каждого поколения.

Ахад-ха-Ам верил, что изучение еврейской литературы и истории способно пробудить национальные чувства и уважение к прошлому, которые займут место Галахи и заповедей в качестве объединяющих народ факторов. Переход от религиозной к секулярной культуре, считал Ахад-ха-Ам, будет непрерывным и безболезненным. Нерелигиозный еврей, стремящийся к самобытному национальному существованию, не сможет отречься от прошлого своего народа. Прошлое — важный фактор в процессе формирования самосознания человека, даже тогда, когда он перестает верить в духовные ценности этого прошлого. Национально мыслящий еврей скажет: "я чувствую", вместо: "я верую"; из чисто секулярных по своей природе побуждений он будет хранить верность ключевым национальным ценностям и символам, будет соблюдать некоторые религиозные праздники и ритуалы. И на этой основе можно будет добиться терпимости и даже сотрудничества между религиозными и нерелигиозными евреями. Если в Эрец-Исраэль возникнет общество, соблюдающее основные религиозно-национальные традиции, если нерелигиозные евреи воздержатся от публичного оскорбления религии, то оба лагеря смогут сосуществовать "под одной крышей".

Основной задачей "культурной работы" сионистского движения Ахад-ха-Ам считал развитие еврейского культурного наследия. В споре с М.Бердичевским и его единомышленниками Ахад-ха-Ам утверждал, что к этому сводится и задача новой ивритской литературы, которая не должна обращаться к общечеловеческим проблемам, не связанным с еврейской жизнью, но должна намеренно ограничить себя чисто еврейскими темами. Ахад-ха-Ам полагал, что только такая литература отвечает

запросам его поколения.

Отношение Ахад-ха-Ама к еврейскому наследию не отличалось последовательностью. С одной стороны, он постоянно подчеркивал непрерывность в развитии культуры и исходя из этого возражал против весьма распространенного убеждения, что единственным историческим источником новой еврейской культуры должна стать Библия. Но с другой стороны, стремясь выявить глубинную основу еврейской традиции, сохраняющуюся и после разрушения ее религиозной оболочки, он усмотрел таковую в нравственных принципах народа, сформулированных в речах пророков Израиля. Но таким образом Ахад-ха-Ам сам выразил то умонастроение, в приверженности которому он упрекал своих оппонентов: подобно им, и он считал неравноценными произведения еврейского духа, созданные в Эрец-Исраэль и в галуте. Этой двойственности восприятия еврейской культуры Ахад-ха-Ам так никогда и не смог преодолеть.

Бердичевский: критика Ахад-ха-Ама

В отличие от Ахад-ха-Ама, М.Бердичевский не верил в бескризисное развитие общества, и он остро, острее, чем кто-либо другой, выразил в своем творчестве ощущение кризиса еврейского общества. Для М.Бердичевского его эпоха, эпоха появления сионизма, — это время, когда рухнули все традиционные опоры еврейского существования и еврейский народ оказался перед дилеммой: быть ему или не быть?

Публицистика и проза М.Бердичевского привлекли к себе всеобщее внимание именно в период дискуссии о культуре. Особенно плодотвор-

ным для М.Бердичевского, как и для ивритской литературы в целом, был 1900 год. В этом году одновременно вышли девять сборников его публицистических и беллетристических произведений. Все они были изданы основанным самим М.Бердичевским издательством "Цеирим" ("Молодые"). Влияние М.Бердичевского на еврейскую молодежь было огромным и не уступало влиянию его главного противника — Ахад-ха-Ама. Бунтарский дух, присущий Второй алии, во многом был обязан своим появлением книгам М.Бердичевского. Д.Бен-Гурион вспоминал, что именно под влиянием чтения М.Бердичевского и Ахад-ха-Ама многие молодые евреи Плонска вступали в сионистское общество "Эзра", основанное в 1900 году. Герой автобиографического романа Шломо Лави, Шалом Лиш, находит в произведениях М.Бердичевского "много такого, что покоряет сердце, воодушевляет... о литературе, о песне, что в сердце и на устах, о силе, о связи с землей".

В 80-е годы М.Бердичевский учился в Воложинской иешиве и в своих ранних произведениях выступал за сочетание традиционного иудаизма и Хаскалы, то есть за то, против чего он впоследствии столь непримиримо боролся. Встреча с западной культурой в Берлине, где он изучал медицину, и особенно знакомство с философией Ницше полностью изменили его мировоззрение (следует отметить, что влияние Ницше на сионистскую интеллигенцию Восточной Европы, на новую еврейскую культуру было огромным). В Германии М.Бердичевский стремился завязать связи с еврейскими студентами из России. В 1898 году он сблизился с кружком студентов-сионистов, ставшим впоследствии ядром Демократической фракции (Н.Сыркин, Л.Моцкин и др.)¹⁴.

Взгляды М.Бердичевского на еврейскую культуру, его оценка сионизма были сформулированы им в ходе полемики с Ахад-ха-Амом. М.Бердичевский отверг принципиальное для Ахад-ха-Ама противопоставление общечеловеческой и еврейской культуры и вытекавшее из этого противопоставления требование, чтобы новая еврейская литература ограничивалась чисто еврейской проблематикой. Он отверг также попытки Ахад-ха-Ама навязать современному еврейству систему понятий, сформировавшихся в далеком прошлом. В этих двух отношениях Ахад-ха-Ам, по мнению М.Бердичевского, сковывал спонтанное развитие еврейской творческой личности. Как отмечал И.Кауфман¹⁵, М.Бердичевский выражал настроения поколения, не согласного принимать чуждые ему доктрины не по убеждению, а из "национальных соображений". Это был протест против духа "покаяния", столь характерного для раннего периода Хиббат-Цион, против искусственного замазывания существующих противоречий. Именно в этом состояла основная причина притягательности идей М.Бердичевского для молодого поколения.

Как и Ахад-ха-Аму, М.Бердичевскому была присуща глубочайшая внутренняя раздвоенность — раздвоенность революционера, мечтающего об эволюционном развитии. Но в отличие от Ахад-ха-Ама, М.Бердичевский был мыслителем, далеким от интеллектуальной умеренности, и поэтому двойственность его взглядов проявилась в гораздо более открытой форме. Так, уже в известном лозунге М.Бердичевского: "Мы — израильтяне и служить станем лишь сердцу своему!" — конец противоречит началу: в то время как в конце лозунга провозглашается абсолютная свобода еврея как личности, в начале его подчеркивается безусловное само-

отождествление еврея с сообществом "израильтян" (израильтян — не евреев!). Этот парадокс абсолютной свободы, подчиняющей себя исторической необходимости, был еще более четко сформулирован в дневнике М.Бердичевского: "Еврейство — моя судьба, моя ноша, и несмотря на это, я волен поступать по-своему".

Разделяя убеждение Ахад-ха-Ама в том, что духовное Избавление должно предшествовать "материальному", М.Бердичевский одновременно упрекал его в непоследовательности: "Если я могу откровенно судить о верованиях и взглядах моих предков, которые они оставили мне в наследство, к чему призывает Ахад-ха-Ам, я могу, следовательно, подвергнуть суду и те ценности, которые они оставили мне в наследство, я могу и отвергнуть их ценности... не порывая связей с моим народом", — писал он. Центральным для М.Бердичевского был не вопрос о преемственности культуры, а вопрос о преобразовании личности. Он подчеркивал: "Мы не сможем прийти к Избавлению как народ, если не переменимся как личности". Бердичевский принимал в расчет лишь еврея как личность, стремящуюся к абсолютной свободе, а не как часть общества, горизонт которого по необходимости ограничен историей: "еврей имеет первородство перед еврейством". Впервые в истории еврейской мысли М.Бердичевский провозгласил, что иудаизм не является постоянной величиной, но включает в себя широкий круг разнообразных интеллектуальных течений, что иудаизм — это все, что совершает еврей в духовном или материальном плане.

Бердичевский отверг модель гармоничного сочетания иудаизма с секулярной европейской культурой, предложенную Ахад-ха-Амом. Он считал

также, что невозможно перекинуть мост от старого к новому: "Явне и Иерусалим несовместимы"¹⁶. Избавление требует однозначного определения, в котором не должно быть места компромиссу или умолчанию: "Быть или не быть! Или — полная капитуляция, или — полная свобода личности". Самое радикальное истолкование получает у М. Бердичевского "отрицание галута", в последнем усматривается не следствие политической катастрофы, но органически присущий еврейству порок. Поэтому преодоление галута означает отрицание исторического еврейства.

Концепция еврейской культуры М. Бердичевского сложилась под воздействием Ницше. Вслед за Ницше он стремился определить, какую пользу и какой вред, какие здоровые и какие болезнетворные последствия влечет за собой обращение к историческому прошлому. Скальпелем своей критики от отсекал одни эпохи в истории еврейского народа, как например, эпоху изгнания и рассеяния, и превозносил другие. Он взял на вооружение некоторые концепции протестантской критики Библии, в частности, концепцию развития религии иудеев от язычества к монотеизму. Впервые в еврейской публицистике он решился на полную ревизию прошлого. В его теории "Иерусалим" и "Явне" — символы двух взаимоисключающих и противоположающихся тенденций в истории народа Израиля. Иерусалим символизирует эпоху до "власти Книги", с присущими ей чисто светскими ценностями: естественной красотой, импульсивностью, близостью к природе, деятельным героизмом, с присущей ей "культурой меча". Явне, напротив, символизирует "культуру Книги", победу Книги над Жизнью, победу, ведущую к отчуждению от естественного существования, к подчинению За-

кону, к пассивному подвижничеству, за которым скрывается страх перед напором Жизни.

Миф о "новом еврее"

М.Бердичевский — главный творец ключевого для сионистской мысли мифа о "новом еврее". Этот миф (возникший под влиянием ницшеанской идеи "сверхчеловека") занимает центральное место в интеллектуальных построениях М.Бердичевского. Галут еврея, по М.Бердичевскому, это прежде всего галут внутренний. Но в самой глубине души еврея, под пластами праха и мусора, наваленного талмудистами, кроется древняя основа, которую следует высвободить. Только на этом пути возможно истинное духовное возрождение еврея. Стремясь найти историческую опору этим своим взглядам, М.Бердичевский обратился к миру Аггады¹⁷ и еврейского фольклора, к научному исследованию фактов и событий еврейской истории, позволяющих открыть "старо-новое" лицо исторического еврейства, к традиционным образам, заключающим в себе здоровое мифологическое начало, далекое от всякой "духовности". М.Бердичевского влекли к себе образы великих еретиков и бунтарей. Так, он восславил зелотов, очернявшихся талмудической традицией¹⁸. В историческом прошлом еврейского народа его привлекало все, что могло свидетельствовать о жизненной силе народа и его связи с землей.

В 1905 году М.Бердичевский опубликовал статью, в которой он дал развернутую оценку сионистского движения. В статье содержалась резкая критика попыток сионизма создать романтический культ прошлого. Подобного рода романтика может

иметь место у других народов, но не у еврейского, утверждал М.Бердичевский, поскольку прошлое еврейского народа, "все эти сотни лет рассеяния были не чем иным, как ошибкой истории", поскольку "все, что строилось на чужбине, было лишено прочного фундамента, и еврейский народ был обманут в главном, в том, что делает народ народом и дает ему крепкую основу для существования". Поэтому необходимо начать все сначала. Сионизм должен смело отвергнуть весь исторический период, начавшийся с Изгнания, просто пройти мимо него и избрать своей опорой те времена, когда народ Израиля высоко поднимал знамя Избавления. В этом смысле сионизм — законный наследник мессианства.

Созданный М.Бердичевским миф о "новом еврее" привлекал молодежь, привлекал всех тех, кто стремился быстро покончить с двухтысячелетним наследием галута. Вера в этот миф объединяла все направления нерелигиозного сионизма, какие бы глубокие идейные разногласия ни существовали между ними.

В революционном бунтарстве М.Бердичевский видел проявление мессианского духа, позволяющее народу испытать высокие и святые чувства, подобные тем, которые народ испытывал в эпоху своей молодости и по которым он не переставал тосковать. Бунтарский пафос М.Бердичевского был направлен против традиции, против исторического еврейства. В этом отношении он следовал за идеологами предшествующего поколения маскилим, поколения М.Лилиенблюма и И.Гордона. Но в отличие от них, М.Бердичевский основывал свою критику раввинистического иудаизма не на рационально-социальной аргументации, а на романтико-индивидуалистической мифологии. Поэтому

и Избавление, о котором говорил М. Бердичевский, было феноменом скорее индивидуального, чем социально-исторического порядка. Но, как это ни парадоксально, возможно, именно это обстоятельство явилось источником огромного влияния идей М. Бердичевского на движение еврейского национального возрождения. Мечта о создании "нового еврея" естественно переплеталась со стремлением вернуться к земле, земле Эрец-Исраэль, и с мечтой о возрождении еврейской политической независимости: ведь лишь на земле древней родины, в независимом еврейском государстве этот миф мог стать реальностью.

Идеи М. Бердичевского легли в основу халуцианского мировоззрения. Однако сам М. Бердичевский не был готов заплатить за претворение в жизнь халуцианского идеала ту цену, которую заплатить было неизбежно. Ценой этой было полное отречение от еврейской культурной традиции, из которой, собственно говоря, и вырос сионизм. До конца своей жизни М. Бердичевский искал и не мог найти ответа на вопрос, как превратить "последних евреев" в "первых израильтян". Он ясно осознавал, что еврей не может отречься от своего прошлого, ибо он сам является порождением этого прошлого. Мысль М. Бердичевского была проникнута трагическими сомнениями. Он знал: "Чтобы построить храм, надо разрушить храм". Но он был не в силах предать на поругание древнюю святыню: "Ненавистное мне — люблю всем сердцем; мечтаю о разрушении — но не поднимается рука". Диалектика возрождения трагична, она таит в себе опасность саморазрушения — и "все, что мы держим в руках, не одно ли это большое заблуждение?" Приятие прошлого для М. Бердичевского — это не акт свободного выбора, а некое веление судьбы, трагическая неизбежность,

от которой невозможно уклониться, ибо уклонение от судьбы означает, по сути, самоубийство. Это иллюзия, будто отдельная личность способна сама создать святыню. Святость нельзя обрести иначе, чем через самоотождествление личности с предшествующими поколениями, несмотря ни на какие противоречия и парадоксы. "Истинный Бог", по которому тоскует личность, существует лишь в коллективе, хранящем историческое наследие, и лишь через коллектив личность может прийти к Нему.

Молодые сионистские радикалы восприняли идеи М.Бердичевского. Но они не восприняли его сомнений. Без каких бы то ни было колебаний они готовились произвести секулярную революцию в еврейском обществе.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ФОРМИРОВАНИЕ РАДИКАЛЬНОГО СИОНИЗМА

Сионизм и радикализм

Радикальный сионизм, как идеологическое и политическое течение, стремящееся придать сионизму абсолютно секулярный характер и направить его в русло социального прогресса, складывался в специфической атмосфере, царившей в еврейском обществе России в конце XIX века. Радикальная еврейская интеллигенция, с одной стороны, и еврейское рабочее движение — с другой, заняли отчетливо антирелигиозную позицию — в значительной мере под влиянием русского социалистического движения. Русские социалисты, как марксисты, так и народники, вслед за Фейербахом и позитивистами школы Конта, усматривали в религии проявление отсталости общественного сознания и верили, что ей суждено исчезнуть, как только будут полностью осознаны законы общественной жизни. Связь русской православной церкви с самодержавием способствовала закреплению в сознании русского радикального интеллигента представления о безусловной враждебности религии социальному прогрессу.

Вместе с тем антирелигиозная позиция еврей-

ских радикалов имела и некоторые специфические причины. В своем большинстве ортодоксия активно сопротивлялась попыткам изменить условия жизни еврейских масс, отказывалась, апеллируя к мессианской доктрине, поддерживать борьбу за изменение существующего положения, подчеркивала свою лояльность самодержавной власти и сотрудничала с ней. Она отказывалась поддерживать идею самообороны, становившуюся все более популярной среди еврейской молодежи в условиях роста волны погромов. Моральный и интеллектуальный облик ее лидеров был далеко от того, чтобы служить вдохновляющим примером для мыслящей молодежи.

Союз, заключенный сионистским руководством с частью ортодоксии, предопределил враждебность значительной части еврейских радикалов сионистскому движению как "реакционному". Уже в начале 90-х годов еврейские народники, видевшие в социализме орудие освобождения народных масс от духовного и социального ига раввинов и гви-ров, вступили в противоборство с сионизмом. Они обвинили сионистскую интеллигенцию в том, что она пожертвовала культурными и политическими интересами еврейских масс и вместо того, чтобы способствовать их освобождению от разного рода "темных сил", пошла на компромисс с раввинами и маггидами. Не стоит и говорить, как часто подобные мотивы звучали в пропаганде Бунда.

Следует отметить, что до начала XX века участниками сионистского движения были в основном представители среднего класса — носители традиционного мировоззрения, и никаких усилий для привлечения в свои ряды рабочих сионистская организация в то время не предпринимала, а их особые интересы не учитывала. Попытки поднять "рабочий

вопрос” на сионистских конгрессах неизменно проваливались, всякий раз наталкиваясь на жесткое сопротивление Герцля, который стремился не допустить, чтобы на сионизм был навешен ярлык ”социалистического движения”. Сложившимся в результате такого подхода положением с успехом пользовался Бунд для привлечения в свои ряды рабочих и радикально настроенной интеллигенции.

Радикальные сионисты ясно осознавали, что ”прогрессивные” элементы в еврейском обществе все чаще примыкают к движениям, враждебным сионизму. Так, Х.Вейцман писал Герцлю в 1903 году после поездки по России: ”В Западной Европе принято считать, что бóльшая часть еврейской молодежи в России принадлежит к сионистскому лагерю. К сожалению, все обстоит как раз наоборот. Бóльшая часть еврейской молодежи сегодня настроена антисионистски, но не по причине ассимиляции, как в Западной Европе, а из-за революционных настроений... Почти все студенчество находится в революционном лагере, лишь единицам удастся избежать общей судьбы”. Х.Вейцман считал, что причиной неудачи обращения сионизма к сердцам молодых в России был его ”реакционный” характер. Он видел в этом настоящую катастрофу: сионистской молодежи нечего противопоставить доводам противников, ”взятым из трагедии повседневной действительности”, кроме ”высоких идеалов и готовности к самопожертвованию”. Он подчеркивал, что единственное средство привлечь к движению молодежь — превратить его в современное и серьезное в ”научном” отношении путем широкой культурной и просветительской деятельности и удаления ”неприятного консервативно-буржуазного и клерикального оттенка”.

Молодая сионистская интеллигенция

После того, как в 1887 году в университетах России была введена процентная норма¹⁹, число еврейских студентов в университетах Западной Европы стало быстро расти. Так, в 1889 году в Европе училось 2000, а в российских высших учебных заведениях — 1757 еврейских студентов. Еврейские студенты, в большинстве своем выходцы из местечек, получившие весьма скудное общее образование, создавали в университетских городах Европы свои маленькие общины. Перемещение из местечковой среды в большой европейский город открывало перед ними мир, совершенно отличный от того, к которому они привыкли. Здесь они были предоставлены самим себе, недостижимые ни для российской охраны, ни для бдительного родительского ока, свободные от каких бы то ни было обязательств по отношению к обществу. Абсолютная свобода, порой с оттенком распушенности, которую они неожиданно обрели, давала им силу противостоять любым авторитетам, любым общественным нормам. По свидетельству Х.Вейцмана, все студенты были настроены революционно, стремились разорвать путы прошлого.

В еврейских студенческих "колониях" за пределами России господствующими идеологическими течениями были народничество и социал-демократия в духе Плеханова. К еврейскому национальному движению большинство относилось резко отрицательно. По оценке, данной Х.Вейцманом, молодежь влекли к социализму обида и нигилистические настроения. "Поскольку они приравнивают сионизм к другим национальным движениям, они не способны понять ту моральную и духовную силу, которая скрыта в идее освобождения еврейства.

Как материалистам, им никогда не постичь пророческого пафоса сионизма”, — писал Х. Вейцман. Одной из причин антинациональной настроенности в студенческой среде было невежество во всем, что имело отношение к еврейству, характерное даже для тех представителей этой среды, которые слыли националистами. Лишь немногие имели хотя бы некоторое представление об истории еврейского народа и его языке.

Студенты-националисты были крохотным меньшинством, отстаивавшим свои убеждения и свое право на национальную самоидентификацию во враждебной среде, совершенно чуждой еврейству. Они занимались углубленным “научным” исследованием основ иудаизма. В науке об обществе они видели инструмент борьбы с противниками национального движения. В 1882 году в Вене было основано первое еврейское научное общество, поставившее перед собой задачу исследования интересов и нужд еврейского народа, — общество “Кадима”²⁰. Подобные общества появились позднее и в большинстве других университетских городов Западной Европы. Как и их противники, студенты-сионисты придерживались радикальных взглядов по социальным, политическим и культурным вопросам. Они стремились к реформированию еврейского общества в диаспоре, к секуляризации и демократизации общины, к изменению системы образования, системы благотворительных учреждений и т.д. Часть студентов-сионистов стремилась придать сионистскому движению социалистическую окраску, но большинство сопротивлялось этому, хотя и сочувствовало социализму.

Под влиянием российской радикальной идеологии все молодые, без исключения, стремились к полному отделению религии от национального дви-

жения. Так, в программе общества "Кадима" в специальном разделе "Наше отношение к религии" говорилось: "Религия, до сих пор способствовавшая сохранению еврейского народа, не в состоянии сейчас, в период ослабления ее влияния в Европе и приближения евреев к европейской культуре, выполнять ту функцию, с которой она справлялась до сих пор. Если мы признаем необходимость связи сионизма с религией, то мы тем самым оттолкнем интеллигенцию и протянем руку невежеству. Национализм как идеал всех общественных слоев должен стоять на уровне эпохи и окончательно порвать с религией, которая должна быть частным делом каждого человека".

Некоторые радикалы (Н.Сыркин и др.) не удовлетворялись этой либеральной позицией и требовали, чтобы национальное движение повело антирелигиозную пропаганду с целью полного искоренения религии. Их позиция была близка идеям еврейских народников и бундовцев: и те, и другие стремились опереться на рабочий класс, на народные массы, и те, и другие возлагали надежду на успехи "повседневной работы" — агитации и пропаганды, и те, и другие верили в концепцию радикального секулярного национализма.

Деятельность Я.Бернштейна-Когана

Лидером радикальной сионистской молодежи стал Я.Бернштейн-Коган. Он начал свою деятельность в Кишиневе в период Хиббат-Цион, а в эпоху Герцля стал одним из ведущих сионистских лидеров в России. Его отец, известный в Бессарабии торговец, дела которого особенно успешно пошли в 60 — 70 годы, был человек необразованный,

большой российский патриот, который, разбогатев, запретил своим детям разговаривать на идиш и отменил соблюдение кашрута в доме. Я.Бернштейн-Коган изучал медицину в Петербургском университете, но был исключен из него за революционную деятельность. К сионизму пришел под впечатлением Кишиневского погрома. Идеология народничества и образ жизни революционера наложили отпечаток на его подход к сионизму. Некоторое влияние оказало на него и учение Ахад-ха-Ама, хотя он никогда не был по-настоящему привязан к еврейской культуре, не знал иврита и еврейских традиций. Как глава "почтового ведомства", в обязанности которого входило обеспечивать связь Центра со всеми местными организациями России, Я.Бернштейн-Коган приобрел ведущее положение в российском сионистском руководстве. Во многом благодаря проявленной им энергии число сионистских ячеек в России быстро росло год от года. Вместе с тем его деятельность вызвала сопротивление, что в конечном итоге привело к его отстранению от должности.

Уже на I сионистском конгрессе Я.Бернштейн-Коган заявил, что первая и главная задача сионизма — это политическое воспитание еврейских масс, которое должно подготовить их к жизни в своем государстве. Он потребовал также, чтобы движение обратилось к низшим классам — рабочим и ремесленникам. В циркулярах, рассылавшихся им в местные организации, он постоянно критиковал образ действий сионистского руководства в Вене, его недемократический характер, его заигрывание с ортодоксией. Он утверждал, что попытки привлечь раввинов к движению представляют собой серьезную тактическую ошибку, поскольку раввины не имеют никакого влияния на народ, и что вместо

этого следует сосредоточить все усилия на привлечении интеллигенции и молодежи, посылая агитаторов в высшие учебные заведения в больших городах. Пора доказать, настаивал он, что сионизм не "реакционное", а "прогрессивное" движение.

Своими посланиями Я.Бернштейн-Коган будоражил российское сионистское движение, провоцировал острые и затяжные споры, что ускоряло формирование фракций в движении. Сионистские уполномоченные отмежевались от его обвинений в адрес Герцля и отвергли его требование придать движению более радикальный характер, поскольку боялись навлечь на себя гнев властей. Откровенность и дерзость, с которыми Я.Бернштейн-Коган позволял себе высказываться, вызывали враждебность не только со стороны ортодоксов, но и со стороны таких давних Ховевей-Цион, как М.Лилиенблюм. Антисионистски настроенной ортодоксии послания Я.Бернштейна-Когана давали неоценимый пропагандистский материал для нападок на сионизм за его враждебность религии.

На V сионистском конгрессе произошла окончательная поляризация позиций: большинство делегатов из России выступило против Я.Бернштейна-Когана, и лишь молодежь поддержала его. Острая критика со всех сторон вынудила его оставить свой пост. Отставка Я.Бернштейна-Когана была ускорена его личным разрывом с Герцлем, который решил избавиться от него, чтобы положить конец деятельности оппозиции. Под давлением Герцля собрание российских представителей постановило расформировать "почтовое ведомство", поручив уполномоченным самим организовать переписку с местными ячейками.

Я.Бернштейн-Коган пользовался широкой поддержкой сионистской студенческой молодежи —

как в России, так и в "колониях" за границей. После I сионистского конгресса в России стали появляться студенческие научные общества, члены которых считали себя авангардом сионистского движения. Эти общества поддерживали связи (хотя и ограниченные, по понятным причинам) с аналогичными организациями на Западе. Стараниями Я.Бернштейна-Когана, избранного главой этих обществ, после IV сионистского конгресса в них постепенно сформировалось ядро оппозиции официальному сионистскому руководству.

Демократическая фракция

В 1901 году студенты-сионисты провели две конференции — в Мюнхене и в Базеле, на которых была разработана платформа Демократической фракции. Главной задачей сионистского движения на конференциях была объявлена культурно-просветительская деятельность. К самому движению было обращено требование демократизации всех его организационных структур. Демократическая фракция однозначно высказалась против компромисса с ортодоксией и за четкое размежевание течений, существующих внутри движения. Главный организатор и лидер Демократической фракции Х.Вейцман в письме к Л.Моцкину отмечал, что в целом Фракция положительно относится к сионистской организации, однако она "всегда будет критиковать всякий "шахер-махер" (сионизма) с клерикализмом и буржуазией, всегда будет относиться к нему резко отрицательно". Он подчеркивал также, что если в прошлом консервативный характер сионистской организации препятствовал участию интеллигенции в национальном

движении, то отныне ситуация резко меняется, и интеллигенция призвана "взять на себя функции учителя и сознательного вождя народа, на что ей дает право приобретенное ею европейское образование. Именно она должна стать носителем высокой исторической традиции народа Израиля, освещенной светом новых идеалов".

Трудно не заметить сходства между путями сионизма и революционного движения в России, которое также начало с лозунга "идти в народ", а кончилось лозунгом "вести народ за собой". Молодые радикалы отвергли старую тактику Хиббат-Цион, тактику сближения с народом ради завоевания его доверия. Они объявили о своем намерении "вести народ", чтобы подготовить его к социальной революции. В этом отношении Фракция шла по стопам как Ахад-ха-Ама, так и М.Бердичевского. В программе Демократической фракции фигурировало отрицание формулы "сионизм — это реакция на антисемитизм", и антисемитизм оценивался лишь как одно из проявлений ненормального положения еврейского народа. Программа также подчеркивала, что ассимиляция поглощает лучшие силы еврейского народа и углубляет трещину в еврейской душе, и провозглашала: "Основная нравственная ценность сионизма заключается в том, что он предлагает положительное решение проблемы еврейской "самости", а также в уничтожении духовной и моральной трещины в сердце еврея, в разрушении фальшивой, случайной, навязанной нам основы существования и в безграничном развитии творческих сил народа".

Об этой "трещине" говорил и Х.Вейцман в своей речи на пасхальном седере²¹, устроенном участниками мюнхенской конференции: "Души молодых разбиты и изранены, исполнены противоречий и

внезапных надломов, поэтому и веселье наше в дни праздников так болезненно и надрывно... Каждый в глубине души ощущает, что не только наш народ является чужим среди других народов, но и каждый из нас, каждый просвещенный еврей находится в ненормальных и неестественных отношениях со своим народом... Поэтому в такие минуты нас охватывает тоска — более сильная, чем боль за свой народ, тоска по среде, национальной и общественной, которая одна лишь сможет дать нам то отдохновение, тот душевный покой, который требуется для нормального существования, для естественной душевной цельности”.

В программе Демократической фракции подчеркивалось, что ”включение религиозного элемента в принципы и программу сионизма противоречит его национальной сущности”. Фракция предлагала поставить сионизм не на религиозную, а на ”научную” основу. Отсюда та убийственная критика, которой Фракция подвергла методы сионистской пропаганды: желание угодить массам привело, по ее мнению, к уничтожению ”истинно прогрессивного характера” сионизма. Л.Моцкин выступил против мистических и ложно-романтических мотивов, пропихивающих сионистскую пропаганду, и потребовал полностью отказаться от услуг маггидов. Член Фракции Х.Гурвич в ряде своих статей, посвященных анализу сионистской пропаганды, утверждал, что существует принципиальное противоречие между старым проповедничеством и задачами современной сионистской пропаганды. Старые проповеди были призваны укреплять душевные силы галутного еврея, не находившего естественного удовлетворения своим национальным чувствам, лишенного всякого реального прибежища от бед и несчастий и потому готового вступить на вооб-

ражаемый путь к спасению — уйти в религию, подальше от горькой действительности. Сионистская же пропаганда, нацеленная на изменение социальных и духовных основ еврейской жизни, должна все больше и больше обращать душу еврея к реальной жизни со всеми ее трудностями.

Демократическая фракция выдвинула свою концепцию культурной работы, отличную от принятой сионистскими конгрессами. В 1903 году в памятной записке, адресованной Герцлю, Х. Вейцман следующим образом сформулировал эту концепцию: "До последнего времени многие путали то, что мы называем еврейской культурой, с понятием еврейского культа... Но теперь, и именно благодаря деятельности Фракции, уже известно, что имеется в виду следующее: все, что в процессе творчества обнаруживает еврейский национальный дух, и особенно литература, искусство, наука, должно органично сочетаться с европейскостью и воплотиться в современных самобытных художественных произведениях, научных исследованиях и социальных учреждениях".

Путаница понятий и противоречия в подходе Демократической фракции к вопросу о еврейской культуре отчетливо проявились во время прений на ее Базельской конференции 1901 года. Характер прений был, несомненно, predetermined необходимостью дать надлежащий ответ на нападки Бунда на сионизм. Отсюда — агрессивный антирелигиозный характер выступлений на конференции, отсюда же — ярко выраженное желание выступавших подчеркнуть "прогрессивный" характер сионизма, его соответствие новым тенденциям в общественных науках. Так, один из ораторов заявил, что "сионизм — это единственный путь, по которому мы должны следовать с точки зрения современных

научных представлений". Другой брался доказать, что сионизм является "плодом прогрессивного развития человечества" и что поэтому евреям не следует бояться цивилизации. Более того, еврей, усвоивший основные идеи современной цивилизации, "должен будет в силу логической необходимости прийти к национальной идее". Л. Моцкин открыто говорил о необходимости избавиться от стремления изображать сионизм как "прямое порождение нашей древней культуры". По его мнению, сионизм — это "абсолютно новое явление, дающее нашему народу возможность самобытно развиваться в согласии с требованиями современной культуры". Он даже заявил: сионистов всех направлений объединяет лишь "конечный идеал еврейского государства и возрождения языка иврит", во всем остальном в их среде не существует единства мнений; из нашей древней культуры мы берем язык и то, что пригодно для нашего времени, включая общественные и нравственные ценности, провозглашенные в Библии, которые сохранили свое значение до сего дня и будут существовать вечно. Некоторые делегаты протестовали: они справедливо указывали, что подобные оценки еврейской культуры и религии продиктованы стремлением угодить радикальным партиям, враждебным сионизму. Но речь представителя пражской сионистской организации "Бар-Кохба"²², объявившего, что конечной целью сионизма является "религиозно-национальное возрождение", прозвучала на конференции, где тон задавали радикалы, режущим слух диссонансом.

Ивритская пресса с одобрением отнеслась к попыткам молодых противостоять новым еврейским общественным движениям, настроенным антисионистски, и подвести под сионизм научную базу, но она резко осудила пренебрежение к традициям

и еврейской культуре, обнаружившееся на конференции. Н.Слоущ²³, сблизившийся было с "фракционерами", но впоследствии отошедший от них, свидетельствовал, что в рядах Фракции было много полностью ассимилированных евреев, которые приносили свой, в сущности, чуждый еврейству дух в сионистское учение. Н.Слоущ предостерегал, что влияние этого духа может быть опаснее влияния всех раввинов и цаддигов. И.Клаузнер, также близкий к Фракции, осудил идейные крайности и нетерпимость, проявившиеся на конференции: "Студенты-сионисты, молодые люди с высшим образованием, не должны были бы рассуждать о вере в стиле Писарева и его товарищей по шестидесятым годам"; религиозная вера имеет глубокие корни в сознании народа, и ее не отмести одним махом.

Наиболее резко выступил Р.Брайнин²⁴. Итоги конференции вызвали у него глубокое разочарование. Он обнаружил у ее участников "ужасное" и "несправедливое" отношение к "высокому наследию еврейского духа, к тому доброму, жизнеспособному, развивающемуся, что оно несет в себе". В настроении, царившем на конференции, Р.Брайнин почувствовал как явную, так и скрытую ненависть к ивриту, ивритской литературе и религиозному сионизму, вызванную оглядкой на "известную радикальную секту", т.е. Бунд: "Такого чудовищного отношения... к верующим из народа, — писал Р.Брайнин, — я не встречал и у самых крайних партий в Европе".

Развитие радикальной сионистской идеологии в огромной степени зависело от развития радикальных идеологий-соперниц. Нападки революционных партий, таких как Бунд, на сионистское движение за его союз с ортодоксами все чаще заставляли сионистскую интеллигенцию занимать оборонитель-

ную позицию, и затушевывать, насколько это возможно, связь сионизма с еврейской традицией.

Демократической фракции не удалось осуществить ни одной из намеченных ею целей ни в области теоретических разработок, ни в области организации, ни в области пропаганды. К 1903 году Х. Вейцман пришел к выводу, что она не может далее продолжать свое существование. Итак, век Фракции оказался недолгим: она не оправдала ожиданий многих из молодых, и ее существование подтачивали внутренние разногласия. Фракция выступала как единая группировка только на V сионистском конгрессе (1901) и на Минской конференции российских сионистов (1902), где ее влияние было решающим при принятии резолюций по вопросу о культуре. Но она так и не сумела разработать четкой программы действий. Вместе с тем ее радикальные устремления были усвоены сионистскими рабочими партиями, влияние которых в движении постоянно возрастало.

Поалей Цион

Первые сионистские рабочие организации появились в российских городах с большим еврейским населением в 1900 — 1901 годах. Многие рабочие-сионисты были поначалу членами "рабочих касс" и союзов, организованных Бундом. После принятия на конференции Бунда в 1901 году программы, включавшей требование о признании национально-культурной автономии российских евреев и призывавшей к бойкоту сионистского движения, эти рабочие вышли из Бунда и основали собственную организацию. Эта организация, Поалей Цион (Рабочие Сиона), находилась первоначально под заметным

влиянием Демократической фракции.

В своем большинстве первые ячейки Поалей Цион немногим отличались от других сионистских обществ. Они имели, однако, и свои особенности, связанные с тем, что они действовали среди рабочих. Они оказывали рабочим материальную помощь через кассы взаимопомощи и кооперативы, но главным направлением их деятельности были просвещение, агитация и пропаганда. На первых порах организация Поалей Цион не опиралась на четкое классовое мировоззрение, она не имела связей с российской социал-демократией. Так, члены ячейки Поалей Цион в Минске (в те годы — самой крупной местной организации рабочих-сионистов) отрицали социализм как идеал будущего общественного устройства и были противниками классовой борьбы в галуте. Другие ячейки Поалей Цион, особенно на юге России, возникшие несколько позже, выступали за участие в российском революционном движении. Идеологии Поалей Цион, как и идеологии Бунда, была присуща идея авангардной роли рабочего класса в обществе.

Первый съезд Поалей Цион состоялся в Минске в октябре 1901 года. В обращении к съезду, составленном членом Демократической фракции И. Бергером, подчеркивалось, что сионизм должен стать подлинно народным движением. Если народ будет активно и сознательно стремиться к цели, то отпадет нужда в опекунах, духовно эксплуатирующих массы, которые перестанут слепо следовать за своими вождями. К сионистскому движению примкнула лишь малая часть интеллигенции и молодых пролетариев. Сионисты — мелкие буржуа — "необразованны и принижены в своих собственных глазах; каждый костюм побогаче, каждая мантия вызывает у них восхищение и преклонение"; это

наиболее пассивный элемент в движении, от которого не приходится ожидать инициативы и независимости, поскольку они во всем полагаются на вышестоящих, на раввинов и гвиров. Гвирам же сионизм представляется незначительным филантропическим предприятием, которому не стоит отдаваться всей душой. Лишь молодые пролетарии способны вдохнуть новую жизнь в движение.

В решении, принятом съездом Поалей Цион, подчеркивалось ключевое значение культурной работы и отмечалось, что общества рабочих-сионистов должны давать своим членам еврейское и общее образование и развивать в них классовое самосознание, "носящее чисто научный характер". О характере пропаганды Поалей Цион того времени дают представление записки И. Нисенбаума, описавшего ситуацию в Минске: "Возглавляют общество самые настоящие народники; их взгляды на нашу древнюю культуру приносят лишь вред нашей молодежи".

Сотрудничество между Демократической фракцией и Поалей Цион продолжалось недолго. Под воздействием революционных настроений усиливался процесс радикализации еврейской молодежи. Фракция, хотя она и поддерживала идею улучшения экономического положения еврейских народных масс, воздерживалась от включения в свою программу пунктов социалистического характера. Погромы 1903 — 1905 годов и "дискуссия об Уганде"²⁵ привели к сплочению Поалей Цион в независимую политическую партию.

Нахман Сыркин и формирование социалистического сионизма

Первым, кто в это бурное время представил четко сформулированную теорию социалистического сионизма, стал Н.Сыркин. Уроженец одного из местечек в черте оседлости, он получил высшее образование в Берлине. Здесь он завязал связи со студентами-сионистами и стал членом "Еврейского научного общества". С самого начала своей сионистской деятельности Н.Сыркин боролся за то, чтобы придать движению социалистический характер.

Когда в 1900 — 1901 годах создавалась Демократическая фракция, Н.Сыркин безуспешно пытался придать ей социалистический уклон. Затем он обратился к идее основания независимой социалистической сионистской организации и обратился с соответствующим призывом к молодежи. Он создал общество "Херут", которое, однако, просуществовало очень недолго. Беда Н.Сыркина, как и всей еврейской интеллигенции на Западе, заключалась в оторванности от еврейских масс Восточной Европы. После "дискуссии об Уганде" Н.Сыркин стал территориалистом и основал партию, вышедшую из состава Всемирной сионистской организации²⁶. В силу этого обстоятельства влияние Н.Сыркина на сионистское движение было в этот период весьма невелико. С другой стороны, выдвинутое им учение представляет исключительный интерес, поскольку Н.Сыркин, едва ли не единственный из еврейских социалистов своего поколения, попытался дать теоретическое обоснование социалистического сионизма, опираясь на историко-софскую концепцию, почерпнутую из еврейских источников. В то время как остальные сионисты-социалисты, в особенности последователи Б.Боро-

хова²⁷, растрачивали свои интеллектуальные силы в попытках опровергнуть идеологию Бунда с помощью марксистской аргументации, Н.Сыркин обратился к изучению исторических корней еврейской культуры. Отсюда его фанатичная приверженность ивриту. Некоторые важнейшие положения его учения были по прошествии времени усвоены рабочими партиями в Эрец-Исраэль.

Учение Н.Сыркина питалось из двух источников — идеологии российского народничества и Библии — прежде всего книг пророков. Подобно первым еврейским социалистам из кружка А.Либермана²⁸, Н.Сыркин стремился обосновать, апеллируя к речениям пророков, теорию социализма. Идеология русского народничества казалась ему созвучной в своей основе пафосу еврейской традиции, пафосу пророков. Он резко критиковал еврейство своего времени и сионистское движение с позиции выдвинутого им высокого профетического и утопического идеала.

Учение Н.Сыркина было прямо связано с идеями М.Гесса. Подобно М.Гессу, Н.Сыркин считал пророков Израиля ключевыми фигурами универсальной истории человечества. В современном социализме (в его "утопической" разновидности) он видел новую форму проявления еврейских мессианских чаяний и в этом смысле — высшую ступень исторического развития иудаизма. Н.Сыркин горячо верил в нравственный прогресс человечества. В противоположность марксизму, он полагал, что решающее значение в истории имеют духовные устремления народов. Изменения в обществе нельзя осуществить без обращения к символам и чувствам, имеющим глубокие корни в национальных традициях, в духе народа. Поэтому и социализм сумеет завоевать массы, лишь обращаясь к про-

шлomu народов, а в случае еврейского народа — к его мессианским чаяниям.

Отношение Н.Сыркина к еврейской традиции было глубоко двойственным: он отвергал некоторые ее аспекты как порождение галута, превознося другие как истинное творение национального духа, воплощение абсолютных универсальных ценностей. В его время не было другого сионистского мыслителя, столь яростно нападавшего на еврейскую религию и ее представителей, как Н.Сыркин. Свое неприемлимое отношение к религии Сыркин выразил в прокламациях, обращенных к еврейской молодежи, распространявшихся в 1901 году, и в статьях, печатавшихся в газете "Ха-шахар", основанной им в Берлине в 1903 году. Направление газеты он представил будущим читателям следующим образом: "Первый вольный блеск зари осветит еврейскую историю, Библию(!), развитие веры, и лучи научных истин своим сиянием повергнут в прах святыни Израиля". Борьбу с религиозной "практикой" Н.Сыркин считал одной из основных предпосылок разрешения еврейского вопроса. Религия, по его утверждению, это "главное препятствие, преграждающее еврейскому народу путь к культуре, науке и свободе". Религиозные руководители, еврейская буржуазия и власти общими усилиями держат народ в невежестве, и поэтому массы до сих пор не пришли к ясному пониманию своих истинных интересов. Сионизм, в силу своего буржуазного характера, также постепенно вырождается. Официальная сионистская идеология, вместо того, чтобы выражать подлинные интересы народных масс, обращается к "реакционным" элементам еврейской традиции и протягивает руку невежественным раввинам. Таким образом сионизм порывает с "прогрессивными" идеями. С особой очевидностью это

доказывает победа "культурного сионизма" в духе Ахад-ха-Ама. Философия Ахад-ха-Ама — это философия буржуазии, нуждающейся не в подлинном изменении жизни, а в удовлетворении своих "духовных" потребностей. Эти буржуа — евреи, получившие традиционное образование, но отшатнувшиеся от религии; их еврейство носит полужидеопольский, полуталмудический характер. Поскольку их религиозность поколебалась, но осталась привязанность к традиции, они видят в сионизме средство укрепить свою связь с еврейством, и тут им на помощь приходит Ахад-ха-Ам. Если изменятся социальные установки сионизма, тогда изменится и его духовный облик: "Сионизм народных масс не пойдет об руку с религией, расцвеченной обычаями далекого прошлого... Наоборот, именно в сионизме народ станет черпать силу, чтобы стряхнуть духовные путы, чтобы сбросить оковы еврейской религиозности..."

Подобно М.Бердичевскому, Н.Сыркин не верил в возможность компромисса между традиционной культурой еврейства Восточной Европы и культурой Запада. Как и М.Бердичевский, он мечтал о создании того "нового еврея", который сменит обреченный на национальную и политическую смерть старый, "массовый" тип еврея — эту "жалкую карикатуру на человека". Но если М.Бердичевский обращался к личности, то Н.Сыркин — к рабочему классу. Как истинный революционер, он знал, что духовные революции совершаются лишь на определенной социальной базе. И он верил, что именно еврейский рабочий класс должен возглавить восстание против прошлого.

Особое место в учении Н.Сыркина занимает критика галутной культуры. Этой теме он посвятил обширную статью "Мин ха-хуца ха-охала" ("За-

глянуть внутрь шатра"). В статье дается исторический обзор развития конфликта между универсализмом и изоляционизмом в иудаизме. Сыркин подчеркивает различие между библейским иудаизмом как плодом политической свободы и талмудической практикой — порождением галута. Эту антитезу между "израильской" пророческой литературой и "галутной" Галахой он обосновывает, опираясь на протестантскую критику Библии (он предлагал даже распространять среди евреев соответствующие труды протестантских теологов). Когда народ жил в своей стране, он создавал универсальные ценности, выраженные в учении пророков. И напротив, утратив политическую независимость, еврейство было вынуждено отказаться от стремления воплотить в жизнь выработанные им универсальные ценности. Еврейский народ замкнулся в себе, замкнулся в системе "обрядов, проповедей и *пилпула*"²⁹. Универсальный мессианский иудаизм выродился в "галутную идеологию". Большая часть еврейской культуры, созданной в галуте, оказалась "духовным и нравственным мусором".

Н.Сыркин верил, что назначение сионизма — вернуть еврейской культуре ее изначально мессианский характер. Возвращение государственности сделает возможной благодатную встречу еврейского народа с мировой культурой, и универсальные ценности иудаизма станут достоянием всего человеческого рода. Отсюда — то особое значение, которое Сыркин придавал еврейской "идее выбора". Как и М.Гесс, он отождествлял мессианство пророков с национальным социализмом. Отсюда же он выводит идею о высоком предназначении сионизма.

"Если еврейскому государству суждено превратиться из мечты в действительность, — писал Н.Сыркин, — нельзя допустить, чтобы оно ока-

залось пораженным язвами и пороками современной жизни; еврейское государство должно ставить перед собой идеал справедливости, мудрости и товарищества, если оно стремится привлечь сердца современных людей... Мессианские чаяния, бывшие всегда высшей духовной ценностью евреев в галуте, претворятся в политические действия. Жизнь еврейства, влачащего ныне жалкое существование, обретет высокий смысл". Тот факт, что евреи являются угнетенным народом, позволяет им требовать для себя родину; им дана историческая возможность осуществить древние мечты. Трагичность их судьбы — источник особого предназначения евреев "действовать во имя справедливости и нести в жизнь правду". Поэтому то, что для других утопия, для евреев — необходимость. Из мук постыдного и унижительного существования еврейский народ почерпнет силу для нравственного порыва, он "спасет мир, который его распял", и "вернет себе первородство среди народов".

Преемственность и разрыв

Двойственное отношение к еврейской культурной традиции, стремление продолжать ее и одновременно оторваться от нее, во многом под влиянием М.Бердичевского и Н.Сыркина, пропитало халуцианское мировоззрение — мировоззрение рабочего движения Эрец-Исраэль эпохи Второй алии. Халуцианское мировоззрение ориентировалось на еврейскую культурную традицию в целом, т.е. на оба ее полюса — наследие пророков и Галаху. И в самом деле, еврейская традиция, с одной стороны, восприняла от пророков внутреннюю динамичность, утопические устремления, неудовлетво-

ренность действительностью и страстный порыв к совершенству личности и общества, а с другой — усвоила педантичную требовательность к поведению человека в обыденной жизни, стремление к внедрению идеала в повседневную жизнь, идущие от Галахи. И преемственность сионизма по отношению к традиции пророков была впервые со всей силой подчеркнута основоположниками социалистического сионизма, мышлению которых был присущ ярко выраженный мессианский утопизм. Идея возвращения народа в Землю обетованную всегда была связана с утопическими устремлениями. Древняя мечта о возрождении народа и страны содержала страстный порыв к совершенной жизни, к созданию нового человека и нового общества, основанного на началах справедливости и братства, каким оно рисовалось в поэтических видениях пророков. Социалистический идеал создания нового человека и справедливого общественного устройства воспринимался как возвращение к корням иудаизма, как ответ на призыв построить Царство Божие на земле, хотя, вразрез с традиционным мессианским учением, социалистический сионизм видел в этом Царстве плод человеческих усилий. В этом смысле рабочее движение в Эрец-Исраэль было, по определению Б.Кацнельсона³⁰, мессианским: оно "приближало конец времен", рассматривая сионизм как часть процесса Избавления всего человечества. Пророческий пафос, присущий сионистскому рабочему движению, побуждал его стремиться к формированию в Эрец-Исраэль нового образа жизни, новой галахи. При этом идеал и жизнь воспринимались как единое целое: духовные ценности следовало внедрять в повседневную жизнь. Для этой эпохи была весьма характерна мысль Ш.Лави³¹, что в отличие от всех других бо-

гов, Бог Израиля требует воплощения абстрактного идеала в жизнь и тем приобщает человека к акту творения. Ш.Лави отвергал поиски мистического божества, не обязывающего общество ни к чему, и провозглашал: "Бог, не требующий выполнения заповедей, не дающий Закона, не подчиняющий нас своим требованиям, не является Богом Израиля, и его мы не приемлем; у нас есть Бог, заповедавший нам праведную жизнь, труд, творчество, коммуну. Этого Бога и Его заповеди мы хотим передать по наследству будущим поколениям".

Новая галаха переносила внимание с жизни каждого отдельного человека на жизнь общества в целом. Идейные вожди рабочего движения были, по большей части, "людьми новой галахи", то есть людьми, вырабатывавшими новые политические, социальные и экономические нормы, новые нормы повседневной жизни, причем делавшие это с невиданной до тех пор интенсивностью. Это умонастроение особенно ярко выразил Б.Кацнельсон, который писал: "На протяжении всего существования еврейского народа в диаспоре важное место занимали нормы внутренней культуры, выраженные в Торе и заповедях. Если мы собираемся выработать новый быт, мы не сможем обойтись без своей галахи... Мы не можем удовлетвориться культом индивидуальности, которая довольствуется собой и воспитывает себя сама. Нам требуется общественная идеология, которая сформирует для нас творческую личность". Провозглашая рабочее движение "наследником древнего еврейства", Б.Кацнельсон отмечал: "Как и оно, мы строго соблюдаем наши заповеди и требуем делать это "всем сердцем твоим, всей душой твоей и всем существом твоим".

Новые общественные нормы становились "священными" и, подобно традиционной еврейской Га-

лахе, должны были служить основой внутреннего единства новой общины. Возвращение к пророческому иудаизму означало не только полный отказ от подчинения традиционному еврейскому Закону, оно означало также стремление создать новую галаху.

Осознавая свою связь с двумя главными полюсами еврейской культуры — пророками и Галахой, сионисты-халуцим ощущали себя законными наследниками еврейской традиции. Однако они столкнулись с исключительно сложной проблемой в процессе передачи своих духовных ценностей, своего понимания истории следующему поколению. Отсутствие освященной историей символики не позволило поколению халуцим обеспечить преемственность основанной им традиции. Халуцим оторвались от всех письменных источников еврейской культуры, за исключением Библии и новой ивритской литературы. Таким образом, хотя и совершенно непреднамеренно, они порвали связи с историей. Мир поколения халуцим, по меткому и ироничному определению Бубера, был "миром, актуальным до боли", поскольку в каком-то смысле "отрицал историю", это был мир, пытающийся обрести значительность исключительно собственными силами. Пафос такого самодостаточного мира оказался преходящим, поскольку не подпитывался непрерывностью бытия".

Новая еврейская культура уходила своими корнями в культуру восточноевропейского еврейства, и ее характер — к добру или к худу — определялся именно этим обстоятельством. Еврейская интеллигенция Восточной Европы была по большей части атеистической или равнодушной к "теологическим вопросам", и сионистская интеллигенция в этом отношении не слишком выделялась. По-видимому,

следует доверять свидетельству Ш. Шиллера, который писал: "Дух нашего поколения не имеет ничего общего с духом прежних поколений. Большая часть еврейской интеллигенции (без различия партийной принадлежности) отвергает прошлое и относится к нему с полнейшим равнодушием". Религия в глазах большинства маскилим была "архаическим" обломком прошлого, тормозящим модернизацию еврейской жизни, поэтому отрыв национальной культуры от ее религиозных корней большинство интеллигенции считало не только само собой разумеющимся, но и необходимым для скорейшего возрождения еврейского народа в своей стране. Вопрос об отношении к религии был для этого большинства не "духовным", а чисто политическим, практическим вопросом и связывался прежде всего с разработкой тактики сионистской пропаганды в массах и с оформлением организационной структуры движения (исключением в этом отношении была лишь позиция Ахад-ха-Ама и его последователей).

Несомненно, мессианские чаяния явились мощным духовным импульсом в период формирования халуцианского движения, но не они определили его дальнейшую судьбу. Используя известную характеристику мессианской идеи, данную Г. Шоломом, можно сказать, что в халуцианском идеале "утопический" элемент был гораздо сильнее "реставрационного"³². Отношение халуцианства к прошлому в гораздо большей мере определялось эмоциями, чем мыслью. В обращении к прошлому сионизм обретал историческое самооправдание, он даже заимствовал из прошлого (прежде всего из Библии) общие контуры своего мифа и некоторые свои важнейшие символы. Однако сионизм почерпнул из прошлого свой пафос, но не свой этос, не основы для закладки фундамента будущего. Все это было

заимствовано из другого мира. Ясно и просто сказал об этом И. Бреннер: "Стремящийся строить сегодня не может взять все строительные материалы из "великого прошлого".

Вопрос о преемственности культуры не беспокоил сионистов-халуцим, считавших, что в Эрец-Исраэль, в строящемся свободном еврейском обществе, в живом, непосредственном общении с родной землей и ее природой разрешатся все противоречия и залечатся все раны и язвы больного, обреченного на одиночество еврея. Из возобновленного союза с землей, союза, требующего крови, пота и слез, родится "новый еврей" — "израильтянин", который станет "естественным евреем" и которого не будут более тревожить вопросы национально-культурного самосознания.

Нерелигиозные сионисты были едины в своем неприятии галута и легко могли указать на неприемлемые для них черты галутного существования. Они в большинстве своем не считали нужным давать конкретные характеристики будущей еврейской жизни в Эрец-Исраэль, полагая, что еврейский характер этой жизни предопределен уже тем, что они, ее творцы, — плоть от плоти еврейского народа. В этом смысле показательное следующее рассуждение Э. Бен-Иехуды, возражавшего Ахад-ха-Аму и всем приверженцам "духовного" сионизма: "Не "всеобъемлющая еврейская культура", а просто еврейская культура, та, которую создают евреи, когда соберутся в большинстве своем в одном центре и когда созданное ими общество сможет свободно действовать по собственному усмотрению, согласно стремлениям своей души. Какой будет эта культура? Этого ни одна живая душа знать не может, и ответ на этот вопрос — дело далекого будущего".

Поскольку еврейский народ был лишен того, что составляет основные факторы, скрепляющие современную нацию, — общей территории и общего языка, сионизмом были предприняты попытки создать новые формы еврейского национального существования. Деятельность по созданию этих новых форм отодвинула на второй план вопрос о содержании, ради которого они создавались. Б.Кацнельсон, обладавший более острым эстетическим чутьем, более развитым историческим видением, большей способностью предощущать будущее, чем его товарищи, уже на этой относительно ранней стадии почувствовал, что сионизму недостает "корней". Он объяснял это обстоятельство глубокой погруженностью сионистов в практическую деятельность по возрождению страны. Быть может, это и в самом деле объясняет, почему движение за национальное возрождение, пробудившее огромные духовные силы, не вызвало в его участниках стремления к религиозному ренессансу и почему такие люди, как М.Бубер или А.Гордон, были в сионистском движении исключением.

В связи с этим исключительный интерес представляет точка зрения Ш.Шиллера, сформулированная в опубликованной им в 1904 году статье "Ха-ционут ве-ха-дат" ("Сионизм и религия"). В статье проблема отношения сионизма к религии характеризуется как "вопрос вопросов" сионистской идеологии. Автор восстает против официальной позиции сионистского руководства, согласно которой сионизм не имеет ничего общего с религией, считая ее частным делом. Он утверждает, что невозможно представить себе существование государства и народа без религии как фундаментальной составляющей национальной культуры. И в связи с этим Ш.Шиллер задается вопросом: "Какое место в раз-

витии сионизма будет занимать еврейская религия как культурный фактор? Должны ли мы считаться с еврейской религией в ее теперешнем состоянии как с духовной силой, рождающей новые ценности?" На этот вопрос он отвечает следующим образом: поскольку сионизм — это движение, пробуждающее в евреях обостренное ощущение собственного еврейства, невозможно, чтобы он не вызвал религиозного подъема. Ш.Шиллер отвергает теорию Ахад-ха-Ама, не верившего в возможность религиозной реформы и утверждавшего, что новая секулярная еврейская культура вполне способна занять место религии. Возрождение народа Израиля, считает Ш.Шиллер, несомненно будет сопровождаться возрождением религии, которая, правда, должна будет принять новый облик и новые формы.

Взгляды Ш.Шиллера были несозвучны основным тенденциям сионистской мысли его времени. Миф о "новом евреях", нашедший свое выражение в поэзии и публицистике эпохи, в гораздо большей мере отвечал запросам поколения, стремившегося сбросить оковы прошлого.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ОРТОДОКСИЯ: ПЕРЕХОД В НАСТУПЛЕНИЕ

Начало войны

Усиление секулярных тенденций в сионистском движении Восточной Европы вызвало усиление сопротивления ортодоксии сионизму, переход в стан противников движения многих его прежних участников. Итоги "дискуссии о культуре" на первых сионистских конгрессах не удовлетворили ортодоксов. Преобладавшая в их среде точка зрения была выражена Любавичским рабби³³ (одним из первых объявившим войну сионизму): "Сионизму культура нужна обязательно, и она, эта культура, — одна из важнейших основ у них, без нее им никак нельзя. А то, что говорили о Третьем конгрессе, что они культурой не занимаются, и в некоторых статьях в газетах писали то же, так это только для отвода глаз, потому что многие из нас восстали против этого... Но на самом деле они крепко держатся за культуру, потому что не могут без нее..."

Ортодоксальное руководство все яснее осознавало, что сионистская деятельность ставит под угрозу не только авторитет религиозных лидеров, но и самые устои традиционного еврейского общества, все яснее осознавало необходимость

сплотиться, организовать самозащиту. Толчком к такому сплочению стала яростная атака на ортодоксию ивритской прессы в 1899 — 1901 годах. За отказом руководства сионистского движения учредить "раввинский совет" для надзора за культурной деятельностью движения последовали нападки на религиозных лидеров в прессе. Ряд статей, направленных против духовной опеки ортодоксов над сионистским движением, опубликовал Ш.Розенфельд. Так, в статье "Ха-раббанут ве-ха-ционут" ("Раввины и сионизм"), появившейся в 1901 году в "Ха-луах Ахиасаф" ("Календарь Ахиасафа"), он писал: "Сионисты должны понять, что не нужно и стыдно бегать за раввинами и, хватая их за полы, тащить их в сионистский лагерь — лишь бы не ссориться с ними". Борьбу раввинов с сионизмом Ш.Розенфельд воспринимал как борьбу за власть в еврейском обществе: раввины опасаются, что сионизм лишит их статуса единственных вождей народа, поэтому они воюют не на жизнь, а на смерть.

Однако первая решительная атака на ортодоксальное руководство была произведена человеком, который сам принадлежал к ортодоксальной среде, — раввином А.Тамратом, опубликовавшим в 1899 году в газете "Ха-мелиц" серию статей "Шилумим ле-рив Цион" ("Вклад в споры о Сионе") за подписью "Один из чувствующих раввинов". А.Тамрат был одним из самых своеобразных людей, выросших на литовской почве; начал он свою деятельность как пламенный сионист, а завершил как непримиримый критик сионизма с пацифистских позиций. Уже в середине 90-х годов — после дискуссии о школе в Яффо — А.Тамрат пришел к выводу, что ортодоксальное руководство находится в духовном упадке и лишь сионизм несет с собой возможность религиозного возрождения. Он видел

явный признак интеллектуального убожества ортодоксии в том, что раввины направляют все стрелы своей критики на молодое поколение, будто старое столь уж безгрешно. Он возлагал главную вину за отход молодежи от иудаизма на "лицемеров" и "невежд", осуждающих молодежь. По словам А.Тамрата, господствовавшая порочная система образования привела к тому, что "стало трудно найти хоть одного еврея с неповрежденными членами, рослого и здорового телом". Много резких слов было высказано А.Тамратом в адрес движения Мусар, которое он называл "движением за бальзамирование Закона". Он осуждал распространенный в ортодоксальных кругах формальный подход к соблюдению заповедей — педантичное выполнение обрядов, сочетающееся с равнодушием к живым моральным и социальным проблемам. Соппротивление раввинов сионизму А.Тамрат рассматривал как проявление "духа гетто". Требование создать "раввинский совет" он оценил как мелочное и недальновидное: чем критиковать других, писал А.Тамрат, лучше раввинам позаботиться об укреплении веры в собственных общинах.

В заявлениях А.Тамрата не было ничего принципиально нового по сравнению с тем, что уже несколько десятков лет повторяли маскилим. Но впервые такие обвинения звучали из уст практикующего раввина. И именно поэтому так переполошилось ортодоксальное руководство.

В том же 1899 году, когда публиковались статьи А.Тамрата, против раввинов выступил один из ведущих сионистских лидеров в России — М.Мандельштам. Ветеран Хиббат-Цион, врач по профессии, выходец из полностью ассимилированной семьи, с трудом читавший на иврите, он пришел к сионизму под влиянием роста антисемитизма.

М.Мандельштам приветствовал появление Герцля и стал его верным оруженосцем (Герцль увековечил М.Мандельштама в "Альтнойланде", в образе президента еврейского государства Эйхенштама).

В начале 1889 года М.Мандельштам, в то время главный казначей российской сионистской организации, член исполнительного комитета и совета директоров сионистского банка, получил сообщение (как оказалось, необоснованное), что некоторые российские раввины собираются, вслед за "протестующими раввинами" на Западе, организованно выступить против сионистского движения. Не проверив достоверность этой информации, он направил в газеты "Открытое письмо", в котором содержались резкие нападки на раввинов. Ознакомившись с текстом письма, Герцль распорядился немедленно напечатать его в официальном органе движения "Ди Вельт".

"Открытое письмо" М.Мандельштама содержало весьма резкие заявления, направленные против ортодоксии. Так, М.Мандельштам заявлял, что сионисты — лучшие евреи, чем раввины, что "евреи, которые не являются сионистами, — по крайней мере, по своим взглядам и воззрениям, — не суть евреи"; что "быть сионистом означает быть евреем"; что "тот, кто выступает против сионизма, может быть кем угодно, но уж, конечно, не евреем"; что грех раввинов, выступающих против сионизма, превосходит грех тех, кто покидает свой народ. Оспаривая утверждения ортодоксов о направленности сионистской "культуры" на подрыв религии, М.Мандельштам писал: "Мы стремимся воспитывать молодое поколение в национальном духе, иными словами, дать ему правильное представление об иврите, о Священном писании и Талмуде, о еврейской литературе". И он высказывал

уверенность, что в Эрец-Исраэль, где поселятся евреи, придерживающиеся различных убеждений, раввины проявят больше терпимости, чем в России, где они "соблюдают лишь букву Закона, но не его дух".

В "Ха-мелиц" "Письмо" М.Мандельштама было опубликовано без каких-либо комментариев и не вызвало никакой реакции читателей. В "Ха-цфира" Н.Соколова, всегда опасавшегося потревожить ортодоксов, оно было снабжено редакционным примечанием, в котором выражалось сомнение в том, "что ортодоксальные раввины выступили с протестом против сионизма или наложили на него херем", и читатели призывались к дискуссии. И в газету стал поступать поток откликов, так что редакции пришлось открыть для них специальную рубрику.

Содержание "Открытого письма" М.Мандельштама, его тон — резкий, пренебрежительный, высокомерный (отметим, что публика в Восточной Европе была знакома с ивритской, более острой по стилю, а не немецкой версией "Письма") — все в этом "Письме" возмущало ортодоксов, действовало, по выражению самого автора, как камень, брошенный в осиное гнездо. Тот факт, что ни один из сионистских лидеров не протестовал против "Письма", заставлял ортодоксов видеть в нем выражение подлинной позиции сионистского руководства. Этот взгляд отчетливо выразил Я.Гольдман из Пинска, который писал в газету "Ха-цфира": "Мы и всегда, с самого начала все это знали, так что в письме д-ра Мандельштама не было для нас ничего нового — просто то, что прежде хранилось в душе, а записи скрыты были в тайниках нового сионизма, ныне раскрылось и обнаружило все свои притязания. Методы сионизма явно обнажились, так что весь Израиль узнал, что новые сионисты собира-

ются создавать сионистов на могиле религии”.

”Письмо” М.Мандельштама побудило протестовать даже тех, кто, подобно Хафец хаиму, прежде воздерживался от критики сионизма. Оно стало для ортодоксии своего рода *casus belli*.

Ортодоксия ответила на ”Письмо” М.Мандельштама организованным выступлением против сионизма, которое возглавили рабби Э.Рабинович и Я.Липшиц. Э.Рабинович, сразу после того, как было отвергнуто его предложение о создании ”раввинского совета”, выдвинул новую идею — основание ортодоксальных сионистских обществ и объединение их в самостоятельную всемирную организацию, которая будет бороться за принцип ”чистого сионизма” (то есть чисто политического сионизма). Он попытался увлечь своей идеей крайне ортодоксальную общину во Франкфурте, но безуспешно. В Германии лишь очень немногие ортодоксы были готовы сотрудничать с ”отступниками”. Потерпев неудачу на Западе, рабби из Полтавы начал агитацию за ”чистый сионизм” и против ”культурного сионизма” в России.

Ивритская пресса не упускала случая уколоть Э.Рабиновича за преувеличенную заботу о религии, напоминая, что прежде он не отличался особой богобоязненностью. Его сопротивление сионизму объясняли личным унижением, испытанным, когда его кандидатура на должность одного из десяти российских уполномоченных была отвергнута II сионистским конгрессом в пользу его соперника — рабби Ш.Рабиновича. Были ли на самом деле мотивы рабби из Полтавы личными, нет ли, но ему удалось объединить вокруг себя немалую группу раввинов. После публикации статей ”Одного из чувствующих раввинов” и ”Открытого письма” М.Мандельштама к Э.Рабиновичу присоединился

Я.Липшиц, обладавший богатейшим опытом по части борьбы с "безбожниками". С 1896 года, со времени окончания дискуссии о школе в Яффо, "черная канцелярия" Я.Липшица бездействовала, и даже после возникновения "политического сионизма" Герцля она продолжала оставаться в тени. В ходе той дискуссии Я.Липшиц преуспел, поскольку ему удалось опереться на некоторых гви́ров из Москвы и Петербурга, не одобрявших идей сионизма. И на этот раз несколько зажиточных домовладельцев из Ковно, у которых были свои счета с сионизмом, избрали его своим представителем для ведения "священной войны" с еретиками. Они обеспечили его денежными средствами, а он предоставил в их распоряжение свои организационные и пропагандистские способности. Я.Липшиц стремился создать единый фронт в борьбе против сионизма из равви́нов и хасидских цадди́ков. Ему удалось привлечь на свою сторону самых известных литовских равви́нов, с мнением которых считалось большинство ортодоксального еврейства, — рабби Х.Соловейчика из Бриска, рабби Э.Гордона из Тельшяй, рабби Э.Майзеля из Лодзи и рабби Х.Гродзенского из Вильны³⁴. Я.Липшицу удалось найти общий язык и с Любавичским рабби Ш.Шнеерсоном. По инициативе этого цадди́ка в 1899 году в Ковно собралось совещание, в котором, под председательством Я.Липшица, приняли участие представитель от Любавичского ребе, несколько видных равви́нов и уважаемых буржуа из Ковно. На совещании было решено подготовить антисионистскую декларацию и организовать ее подписание виднейшими религиозными лидерами и гви́рами, а также посылать антисионистских проповедников и антисионистскую литературу в общины. Ковенские сионисты, случайно узнавшие о решениях совещания,

предприняли определенные шаги, чтобы сорвать их выполнение. Они опубликовали сведения о тайной деятельности "черной канцелярии" и обратились к главам общин и гвирам с призывом не допустить выхода декларации. В результате декларация так и не появилась на свет.

Однако уже через короткое время, в начале 1900 года, в Варшаве была опубликована книга "Ор ле-яшарим" ("Светоч праведных"), в которой почти все религиозные лидеры, которые должны были, как предполагалось, подписать декларацию, высказали свое осуждение сионизма. Новым и значительным был сам факт коллективного выступления восточноевропейского ортодоксального руководства, в котором приняли участие как хасиды, так и митнагдим (до того они сплоченно выступили лишь однажды, в 40-е годы, когда маскилим предприняли попытку насильственного, с помощью русских властей, внедрения идей Хаскалы в еврейскую среду). Это достижение оказалось бы невозможным без ума и рвения Я.Липшица. Хотя его имя в "Ор ле-яшарим" вообще не упоминается, но, по-видимому, именно его перу принадлежат помещенные в начале книги пять больших статей, содержащих обширные подборки цитат из ивритской прессы.

Появление "Ор ле-яшарим" ознаменовало переход ортодоксии в наступление на сионизм.

Формирование ортодоксальной антисионистской идеологии

Фундаментальным принципом ортодоксальной антисионистской идеологии, сформировавшейся на рубеже XIX — XX веков, стало отрицание национальных ценностей, за которые стоял сионизм.

Эта идеология отвергала представление о единстве "всего Израиля", отвергала идею поселения в Эрец-Исраэль, отвергала приверженность ивриту и даже Библии. Раввин И. Прайл считал "духовный сионизм" особенно опасным заблуждением именно потому, что он сочетает в себе духовные ценности Хаскалы и свободного мировоззрения с уважением и привязанностью к традиционным ценностям, которые служат ему маской. Позиция, занятая сионизмом по отношению к еврейской традиции, побудила ортодоксию, по выражению раввина И. Прайла, "с опаской смотреть на каждого, кто изучает Библию, на каждого, кто знает лойшн-кодеш и его грамматику", и сопротивляться осуществлению заповеди о поселении в Эрец-Исраэль "из опасения, как бы она не поглотила остальные заповеди Торы".

Данной точке зрения было внутренне присуще представление, что своеобразие народа Израиля заключается в том, что его сплачивает Тора и ее заповеди, а не территория и язык, как другие народы. Еврейские мудрецы сознательно принижали национальное достоинство народа Израиля, чтобы обеспечить его существование, поскольку стояли перед трудной дилеммой, "почти не имеющей решения": с одной стороны, национальная гордость ведет народ, притесняющий бедных и попирающий правый суд, к падению духа и к конечному уничтожению; с другой — капитуляция и унижение грозят народу национальной гибелью. Вожди народа нашли простое и великое решение — "заботу о достоинстве Израиля и его государственности предоставить Господу", а на народ возложить заботу о сохранении Торы и заповедей.

Эти идеи рабби И. Прайла были развиты авторами "Ор ле-яшарим". Не случайно в книге

неоднократно упоминается Ахад-ха-Ам, с именем которого ортодоксы связывали претензии сионизма занять место религии в качестве фактора, спланивающего еврейский народ. Как писал в связи с этим Любавичский рабби, главное стремление сионистов — "сбросить бремя выполнения заповедей, а оставить лишь национализм — он и станет их иудаизмом". Авторы "Ор ле-яшарим" отклоняли и претензию ивритских писателей говорить от имени народа, "словно они — центр народа, а их мнение — глас народа", и всячески подчеркивали, что сионисты — лишь ничтожное меньшинство, не выражающее мнения большинства евреев, подлинными представителями которого являются гвиры, раввины и цаддики, враждебные сионизму.

Религиозные заступники сионизма постоянно указывали на то, что многие "просвещенные", прежде совершенно чуждые иудаизму и еврейству, стали возвращаться к своему народу, на то, что сионизм умножает число "раскаявшихся", которые иначе, быть может, никогда бы не вернулись к истокам. Антисионистская ортодоксия, напротив, не только не видела никакой ценности в подобном "раскаянии", но и открыто объявляла его вредным. О "шипях" в сионистских "розах" остроумно сказал рабби Э.Гордон: "Я не против сионизма. Наоборот, я считаю его добрым делом: он возвращает отщепенцев в лоно народа. Но есть в сионизме что-то от "красной коровы": он очищает от скверны, но оскверняет чистых". Сионизм плодит "раскаявшихся грешников", которые для иудаизма страшнее закоренелых ассимиляторов: ассимилированный еврей, по крайней мере, знает, что настоящий еврей блюдет заповеди Торы и что нет иудаизма вне веры и религии. Сионисты же измышляют национальные праздники "и делают все, что их душе угодно,

за счет Сиона и Иерусалима, согласно новому учению, освобождающему их от Торы и заповедей, и на этом основании они считают себя добрыми и верными евреями, еще лучшими, чем верующие". Получается, что сионизм создает действительность, в которой евреи могут считаться "настоящими", даже когда они открыто и злодейски предают Тору на поругание. Такие евреи не только сами грешат, но и других вводят в грех.

Еще более резкими были формулировки Любавичского рабби, который оценил сионизм как ересь, более опасную, чем Хаскала и реформизм (эта мысль, впрочем, была высказана уже несколькими годами ранее И.Пинесом). Секулярный смысл, который сионизм вкладывает в традиционные ценности, уничтожает всякую вероятность того, что "отступники" вернутся к заповедям Торы в их настоящем виде, поскольку сионизм заменил религиозную сущность еврейства секулярно-национальной: "При таком положении всякий, вступающий в союз сионистов, вообще не считает себя обязанным подчиняться Торе и заповедям, так что нет никакой надежды, что такой человек, хотя бы и в отдаленном будущем, вернется к ним — хоть толки его в ступе, он уже не раскается, ведь по его понятиям он настоящий еврей, раз он правоверный националист". По утверждению цаддика, сионизм не может, вопреки утверждениям Герцля, оставаться нейтральным по отношению к религии, но с неизбежностью должен стремиться к вытеснению религии ради распространения духа национализма. Верующие евреи примиряются с галутом, поскольку видят в нем небесную кару, призванную искупить грехи Израиля, кару, отменить которую может только воля Божья. Вера в Мессию, в Тору и ее заповеди — вот секрет выживания еврейского

народа в галуте. Сионисты же протестуют против примирения с галутом, стремятся побудить народ избавиться от галута собственными силами. Но они чувствуют, что для склонения евреев, верных Торе, к восстанию против галута, недостаточно обещать им государственную независимость и легкую и безбедную жизнь в Эрец-Исраэль, что для этого надо вначале совратить их с пути Торы и заповедей. А это значит, что "культура", за которую так яростно борются сионисты, — неременная основа сионизма. Настойчивое желание сионистов овладеть молодежью посредством захвата системы образования является непреложным свидетельством их истинной цели — отвлечь молодое поколение от религии, чтобы подготовить его к восприятию национальной идеи.

Любавичский рабби с исчерпывающей полнотой изложил позицию антисионистской ортодоксии, подчеркнув непримиримое противоречие между традиционной мессианской доктриной иудаизма и сионистской концепцией самоизбавления.

Книга "Ор ле-яшарим" призывала положить конец всякому сотрудничеству между ортодоксией и сионистским движением. Авторы книги утверждали, что невозможно изменить изнутри направление движения, даже если ортодоксы станут в нем большинством. Отказ от предложения ортодоксов создать "раввинский совет" лишний раз доказывает это. При сложившемся положении вещей сотрудничество ортодоксов с сионистами может создать у простодушного народа впечатление, что все, что ни делают сионисты, они делают с ведома и одобрения религиозных лидеров. Таким образом, нет иного пути, кроме полного отмежевания.

Авторы "Ор ле-яшарим" были едины в своей принципиальной позиции по отношению к сионизму,

однако между ними были разногласия тактического порядка. Умеренные, вроде Д.Фридмана, считали, что лучше воздержаться от обострения конфликта и ждать изъяснения воли Небес. Более радикальной позиции придерживались раввины Э.Майзель из Лодзи, Х.Соловейчик из Бриска и Любавичский рабби (все трое — непримиримые противники идеи Хаскалы). Они утверждали, что необходимо довести до сведения всего народа, какой вред сионисты приносят религии, "дабы предостеречь весь дом Израиля и не дать ему прилепиться к ним", и призывали к созданию единого фронта ортодоксии Восточной Европы против сионизма.

Битва с "безбожниками"

Борьба против сионизма явилась частью развернутой ортодоксией широкой кампании сопротивления процессам секуляризации еврейского общества. Центрами этой кампании были двор Любавичского рабби и "черная канцелярия", духовные руководители которой жили в Вильне, а исполнительные органы находились в Ковно. Душой ортодоксального сопротивления сионизму был рабби Х.Гродзенский из Вильны — один из наиболее деятельных ортодоксальных раввинов Литвы. Человек умный и хитрый, он, однако, держался в тени, выдвигая на первый план других. Я.Липшиц, живший в Ковно, постоянно наезжал в Вильну для совещаний с предводителями "черной канцелярии". В Ковно был устроен центр по распространению пасквилей; оттуда непрерывно рассылались циркуляры раввинам России и Польши. Люди "канцелярии" оперативно откликались на выступления сионистских лидеров, а иногда и фабриковали

фальшивки, чтобы настроить общественное мнение против сионизма и подтолкнуть раввинов на письма протеста.

В своей борьбе "черная канцелярия" широко пользовалась услугами странствующих маггидов. Самыми известными ортодоксальными маггидами были в то время рабби С.Кахане и рабби Э.Лаутман. Их проповеди возбуждали в общинах, в которые они приезжали, волнения, а временами и беспорядки, требовавшие вмешательства полиции. Эти маггиды, в отличие от сионистских проповедников, неделями, а порой и месяцами находились в том или ином местечке, настраивая его население против "образцовых хедеров", против сионистов, против смешения с "чужими". Когда в Вильне в 1902 году был открыт "образцовый хедер", мела-меды пригласили маггида Э.Гацеля, и тот провел некоторое время в городе, усердно проклиная родителей, пославших своих детей учиться в этот хедер. Проповеди Э.Гацеля вызывали острую эмоциональную реакцию у слушателей и сопровождались истерическим плачем женщин. После его посещения Замброва все тамошние мужчины, до тех пор ходившие с бритыми подбородками, стали отращивать бороды, а женщины надели парики.

Первое время антисионистская ортодоксия не имела подходящей трибуны. Воинственная ортодоксальная газета "Ха-леванон" перестала выходить еще в начале 80-х годов. "Ха-писга", выходившая в Вильне, была изданием в высшей степени бледным, весьма низкого уровня. Распространение газеты "Махзикей ха-дат", издававшейся во Львове, было ограничено Галицией. Ивритская печать в России отличалась разборчивостью в приеме статей раввинов, нападавших на сионизм или Хаскалу. Первый орган воинствующей ортодок-

сальной прессы в Восточной Европе был создан раввином Э.Рабиновичем. Примерно через год после публикации книги "Ор ле-яшарим" рабби из Полтавы начал выпускать ежемесячник "Ха-пелес" (первый номер вышел в месяце *тишрей*³⁵ 1900 года). Опытный полемист, острый на язык, саркастичный и образованный, Э.Рабинович стремился придать своему изданию современный облик. Наряду с публицистикой, в его газете печатались научные статьи, стихи и информация о событиях в мире ортодоксального еврейства. Ему удалось привлечь к сотрудничеству еврейских литераторов со всех концов не только Восточной, но и Западной Европы (газета печаталась в Берлине).

"Ха-пелес" была призвана вернуть ортодоксии ощущение силы. Поскольку в еврейском обществе ортодоксии по-прежнему принадлежало большинство, она продолжала верить, что и в дальнейшем окажется в силах противостоять новым веяниям. Хотя в первом номере издатель и подчеркивал, что его газета стремится к миру и будет воздерживаться от нападок на "свободных", в течение пяти лет газета вела упорную борьбу с сионизмом, не останавливаясь перед публикацией дешевых клеветнических пасквилей. Неудивительно, что рабби из Полтавы и Я.Липшиц стали объектами постоянных нападок сионистов. На видных раввинов и цадди́ков, стоявших за ними, нападать было опасно.

С самого начала своего существования ежемесячник "Ха-пелес" посвятил себя борьбе за умы молодежи. Так, в его втором номере был опубликован список рекомендаций под названием "Махшавот бе-эца" ("Размышления в совете"), в котором фигурировало предложение основать по всей России общества "Махзикей ха-дат", а при этих обществах — особые кружки для молодежи под

названием "Тиферет бахурим" ("Слава юношей"). Два виднейших в Польше хасидских цаддика — из Гура и из Сукачево — благословили это начинание.

Организация "Махзикей ха-дат" существовала в Галиции с 1879 года. В начале 1900-х годов она распространила свое влияние на большинство ортодоксальных общин, объединившихся во имя войны с реформаторами. Э.Рабинович в своей газете постоянно упрекал ортодоксов в том, что они "спят глубоким сном и продолжают придерживаться старого правила "бездействие предпочтительно". Он призывал к созданию единой организации ортодоксов — митнагдим и хасидов, по образцу сионистской организации — со сбором шекелей, своим банком, своей системой публикации книг и периодических изданий и т.д. Рабби утверждал, что создание подобной организации будет угодно русскому правительству. И он знал, что говорил. Чем больше в среде еврейской молодежи усиливались радикальные настроения, тем больше царское правительство склонялось к поддержке консервативных элементов в еврейской среде, противостоящих как сионизму, так и социализму. Ортодоксальное руководство быстро почувствовало эту перемену в отношении властей к традиционной еврейской общине и стремилось использовать ее.

Первое за пределами Галиции общество "Махзикей ха-дат" было основано в Ковно в 1902 году (устав общества соответствовал программе, опубликованной в свое время в "Ха-пелес"). А через год с небольшим в России появилось еще 137 подобных обществ — в больших и малых городах и даже в местечках, где жило всего по несколько еврейских семей. Целью всех этих организаций, в сущности, было ограждение верующих от любых воздействий извне. Они боролись против сионизма (хотя в их

уставах эта задача прямо и не провозглашалась), против "образцовых хедеров", против какого-либо свободомыслия в мире иешив.

Благодаря своему независимому статусу иешивы оставались единственными учебными заведениями, невосприимчивыми ко всем попыткам реформы. Сама система обучения и воспитания, господствовавшая в иешивах, создавала вокруг учащихся мощное ограждение, защищающее их от "еретических" веяний. Несмотря на это, Хаскала, сионизм, а вслед за ними и революционный дух проникали в иешивы. Корреспондент "Ха-дор" писал в 1904 году: "Почти все мальчики, едущие учиться в иешивы, особенно расположенные в российских городах... возвращаются закоренелыми нечестивцами, поскольку в большинстве своем они там развращаются и сбиваются с пути истинного".

В 1902 — 1903 годах И.Нисенбаум посетил несколько иешив в Литве и в Польше. О результатах своей поездки он рассказал в ряде газетных статей. Наиболее полно описана И.Нисенбаумом самая крупная в Литве иешива — Тельшайская. По словам И.Нисенбаума, в ней "царил дух обмана, лицемерия и странной пустоты, никак не соответствующий духу нашей Торы". И.Нисенбаум был поражен тем, что руководитель иешивы рабби Э.Гордон, человек умный и самостоятельно мыслящий, человек действия в полном смысле этого слова, так охотно поддавался чужому влиянию, особенно влиянию "черной канцелярии". Под воздействием своего зятя и попечителя иешивы, тесно связанных с "черной канцелярией", рабби превратился в религиозного фанатика. Руководство иешивы навязывает учащимся враждебное отношение к сионизму, но безуспешно. В иешиве запрещено изучать иврит и русский язык, но многие ученики

читают книги на иврите и на русском.

Отсутствие "цели" в том образовании, которое давали иешивы, тяга учащихся иешив к просвещению, неприятие ими духовного насилия — все это порождало в иешивах Литвы брожение, усилению которого способствовала сама революционная атмосфера эпохи. Однако ортодоксальному руководству удалось подавить это брожение. В большинстве иешив утвердилось влияние движения Мусар, которое несло с собой усиление изоляции иешив от внешнего мира, ужесточение в них идеологического режима. Запрет на чтение книг и газет на иврите, запрет изучения Библии, не говоря уже об искоренении интереса к сионизму, становились последствием установления в той или иной литовской иешиве контроля деятелей Мусар.

Из Литвы, оплота митнагдим, антисионистская кампания распространилась на еврейские общины Польши, в частности и на те из них, в которых властвовал хасидизм. До 1900 года вожди хасидизма почти не проявляли интереса к сионистскому движению: они не поддерживали, но и не предпринимали никаких шагов против него. Положение, однако, изменилось, когда начала действовать "черная канцелярия". Книга "Ор ле-яшарим" произвела на цаддигов глубокое впечатление, и они вступили в борьбу.

В 1900 году в общинах Польши вспыхнула война между хасидами и сионистами. От этой войны особенно страдали "служители культа" — раввины и резники, заподозренные в сочувствии сионизму: цаддикам, которым они подчинялись, было достаточно только подать знак, чтобы любой из них потерял место. По-видимому, многие раввины в Польше были "тайными сионистами", опасавшимися открыто высказывать свои взгляды.

Главным врагом сионизма в Польше был цаддик из Гура. Его мнение, опубликованное в газетах, было однозначным: "Добропорядочный еврей не должен сближаться с отступниками, а следовательно, и с сионистами". Он категорически возражал против алии "еретиков" в Эрец-Исраэль. Хасиды рабби из Гура распространили тысячи экземпляров письма-фальшивки, в котором Герцль просил рабби оказать поддержку сионистскому движению и намекал, что если рабби откажется, то он, Герцль, и сам покинет движение. Письмо было опубликовано, чтобы доказать, что без поддержки рабби у сионистского движения нет будущего. В начале 1900 года, когда в прессу проникли слухи о готовящемся при дворе рабби собрании подчиненных ему раввинов, на котором должен был быть официально осужден сионизм, в Польшу выехала делегация в составе трех сионистских раввинов (среди них были Я.Рейнес и Ш.Рабинович), чтобы встретиться с цаддиком и отговорить его от осуществления этой акции. Цаддик опроверг слухи как ложные, а его сын заверил членов делегации, что против сионизма не будет предпринято ничего. Однако, несмотря на эти заверения, летом 1900 года цаддики из Гура и Сукачево направили ко всем подчиненным им раввинам специальных посланцев, которые передали указание цаддигов об объявлении сионизма ересью и идолопоклонством. Требование сопровождалось угрозой лишить неподчинившихся раввинов средств к существованию. Раввинам также предписывалось передать в руки посланцев письма с осуждением сионизма. Из этих писем была составлена книга "Деат ха-раббаним" ("Мнение раввинов"), опубликованная в 1902 году. Как книга "Ор ле-яшарим" была типичным произведением раввинов-митнагдим, так "Деат

ха-раббаним” стала типичным творением польских цаддигов. Публикация книги послужила сигналом усилению травли сионистов в хасидской среде.

Процесс консолидации антисионистской ортодоксии на рубеже XIX — XX веков происходил параллельно процессу консолидации ортодоксии сионистской. И в результате в еврейском религиозном обществе произошел новый раскол, подобный ранее возникшему расколу между хасидами и митнагдим. Антисионистская ортодоксия объединилась впоследствии в партию Агуддат-Исраэль³⁶, которую возглавили виднейшие талмудисты, законоучители и хасидские цаддики. Эта группировка стремилась к укреплению традиционного еврейского общества в галуте, она почти полностью изолировала себя от воздействия современных умонастроений, хотя и усвоила некоторые формы организационной, политической, просветительской и агитационной деятельности противника. Эта группировка, провозгласившая свою верность идее чудесного Избавления и решительно осуждавшая концепцию Самоизбавления, отрицавшая не только модернизацию, но и поселенчество в Эрец-Исраэль, превратилась в замкнутую секту, которая вместе с тем отождествляла себя с еврейством в целом, с истинным еврейством.

Религиозные сионисты, составлявшие первое время явное меньшинство в ортодоксальной среде, объединились в основанном в 1902 году движении Мизрахи. Эта группировка пошла по другому пути: пусть непоследовательно, пусть с колебаниями, но она открыла себя веяниям времени, включилась в национальное движение еврейского народа.

ГЛАВА ПЯТАЯ МИЗРАХИ

Образование Мизрахи

Процессы политической консолидации радикального сионизма, с одной стороны, и антиссионистской ортодоксии — с другой, заставили и религиозных сионистов задуматься о создании собственной организации. Выступления виднейших лидеров ортодоксии против сионизма формировали в еврейском общественном мнении представление о тождественности поддержки сионизма и религиозного отступничества. Религиозные сионисты остро ощущали необходимость преодолеть это представление. Но для этого было необходимо вступить в борьбу с тем, что было реальным основанием такого представления, — с культурной работой сионистского движения. Именно поэтому политическое и организационное сплочение религиозных сионистов началось на почве борьбы против "культуры" внутри сионистской организации.

На фоне идейного раскола в сионистском движении все более и более устаревшей и неприемлемой для всех, а особенно для религиозных сионистов, представлялась организационная структура движения, построенного по территориальному, а не по партийному принципу. Религиозные сионисты

стали все чаще заявлять, что существующее положение, при котором они, составляя большинство среди рядовых участников движения, находятся в меньшинстве в его руководстве, нетерпимо. Многие ортодоксы, готовые поддержать политический сионизм, избегали вступать в сионистские общества, поскольку относились отрицательно к их культурной деятельности. В 1900 году возникли первые чисто ортодоксальные сионистские общества в Минске, Ковно, Белостоке, Вильне и Варшаве, которые и стали зародышами движения Мизрахи.

Изменения, внесенные в устав Всемирной сионистской организации на ее V конгрессе, устранили препятствие на пути создания самостоятельной организации религиозных сионистов. Стремясь "очистить сионизм от всякой чуждой примеси", они верили (и эта их вера поддерживалась некоторыми намеками Герцля), что приложив большие усилия и проявив большую твердость, они смогут стать большинством в сионистской организации. Именно эти соображения привели религиозных сионистов к идее организационного объединения по образцу Демократической фракции. Результатом осуществления этой идеи стало образование движения Мизрахи.

Основателем Мизрахи, духовным вождем движения в ранний период его существования был раввин И.Рейнес. Он родился в Карлине, в Литве (ныне Белоруссия) и еще ребенком был привезен в Эрец-Исраэль. После того, как во время землетрясения в Цфате погибла большая часть семьи, а отец потерял весь свой капитал, семья Рейнесов была вынуждена вернуться в Литву.

И.Рейнес учился в Воложинской иешиве и служил раввином сначала в местечке Шукяны, а потом — в Свяцянках. Плодовитый литератор, рав

Рейнес написал десятки книг по различным вопросам иудаизма. Он прославился и как ученый — открыватель новых путей в изучении Талмуда.

Уже в 1872 году рав Рейнес стал одним из основателей школ "талмуд-тора" нового типа, где помимо Библии, Талмуда, комментариев Раши и Тосафот изучали также русский язык и арифметику. В то время он сотрудничал с раввином Калишером в "Обществе по заселению Эрец-Исраэль". Он основал в Свяцях первую иешиву нового типа, где наряду с традиционными дисциплинами изучались и светские науки. Этим он восстановил против себя ортодоксальное руководство, которое вскоре добилось закрытия его иешивы. Когда возникло движение Хиббат-Цион, рав Рейнес поддержал его и даже собирался приехать на Катовицкую конференцию, но ему не удалось пересечь границу. В деятельности самого движения он не принимал активного участия — по-видимому, прежде всего потому, что не считал его достаточно масштабным. И в сионистскую организацию, основанную Герцлем, он не спешил вступать, пока не пригляделся к ней поближе. Но вступив в нее после II сионистского конгресса, он стал активным и преданным участником движения, большим почитателем Герцля.

Для вступления в сионистское движение именно в период усиливавшихся нападков на него со стороны ортодоксов требовалось немалое мужество. "В наше время трудно представить, — писал И. Рейнес спустя много лет, — сколько душевной смелости и преданности идее требовалось от раввина, чтобы открыто заявить, что он сионист, а уже тем более — чтобы возглавить сионистское учреждение, задача которого — привлечь верующих к сионизму". Участие рава Рейнеса в сионистском движении беспокоило противников сионизма, поскольку прида-

вало движению авторитет в глазах религиозных евреев. Хафец хаим, один из самых выдающихся законоучителей, специально посетил рава Рейнеса, чтобы предупредить его, что продолжение его деятельности в качестве сиониста заставит всех видных раввинов отвернуться от него. Но рав Рейнес продолжал стоять на своем, несмотря на то, что он действительно попал в почти полную изоляцию в раввинской среде — его не приглашали на раввинские съезды, он постоянно страдал от провокаций и оскорблений антиссионистских маггидов и т.д.

После III сионистского конгресса рав Рейнес стал наиболее авторитетным лидером религиозных сионистов. Хотя он не занимал никакой официальной должности в руководстве (представителем религиозных сионистов в исполнительном комитете был Ш.Рабинович), многие религиозные сионисты обращались за советом именно к нему, поскольку он был известен своей ученостью, широкими взглядами и имел за плечами немалый опыт борьбы за модернизацию еврейского общества. Рав Рейнес включился в битву с противниками сионизма. Его письма, которые он направлял ведущим еврейским общественным деятелям, его апологетическое сочинение "Ор хадаш ал-Цион", другие его выступления резко полемичны по отношению к противникам сионизма. Раву Рейнесу удалось объединить группу людей, большинство из которых были умеренными маскилим, вышедшими из среды митнагдим Литвы. Но он не был человеком действия. Излишне и говорить, что он не обладал политическим чутьем. Его секретарь свидетельствует, что ему был ближе мир чувств и воображения, чем мир действия. Именно поэтому раву Рейнесу не удалось придать основанному им движению четкий политический и идеологический облик. На протяжении всего периода

его руководства движение Мизрахи было, скорее, "ответственным за кашрут" в сионистском движении, чем партией с определенной религиозно-сионистской программой.

В середине 1902 года рав Рейнес созвал в Вильне конференцию "умеренных сионистов", на которой было основано движение Мизрахи. В ней приняли участие 72 религиозных сиониста из разных городов России (в том числе 24 раввина), по большей части из Литвы. Среди участников конференции была группа политических сионистов, протестовавших против культурной деятельности сионистского движения, что помогало им найти общий язык с религиозными сионистами. Религиозные сионисты предлагали поставить перед Мизрахи три основные задачи: 1) борьба за отказ Всемирной сионистской организации от культурной деятельности; 2) культурно-просветительская деятельность в духе религиозного сионизма; 3) организационная деятельность по привлечению религиозных евреев в ряды сионистского движения. Религиозные сионисты стремились придать Мизрахи сугубо религиозный характер, поэтому они требовали, чтобы членами движения могли становиться лишь евреи, соблюдающие все заповеди. Против такой позиции возражали сторонники превращения Мизрахи в организацию политических сионистов, во главе которых стоял писатель А.Слущкий. Они требовали допускать в состав движения сионистов, пусть и не ортодоксально-религиозных, но готовых выступить единым фронтом против Демократической фракции, против культурной работы сионистского движения.

Позиция политических сионистов была принята Виленской конференцией. В одобренном на конференции уставе Мизрахи было сказано, что его

членом может быть не только религиозный, но любой умеренный сионист, признающий программу Мизрахи, и что движение не будет заниматься деятельностью, не имеющей прямого отношения к сионизму, хотя его местные организации и имеют право вести культурную работу на местах "в ортодоксальном духе". Проблема личного поведения членов Мизрахи не получила в уставе четкого решения: в нем лишь говорилось, что члены организации "не должны публично совершать поступки, могущие возмутить... соблюдающих заповеди Торы". Эта двойственность давала основание противникам Мизрахи упрекать движение в лицемерии.

Разногласия между религиозным и политическим направлениями внутри Мизрахи касались также организационного оформления движения. Рав Рейнес и некоторые другие представители религиозного направления стремились придать Мизрахи статус независимой федерации в составе Всемирной сионистской организации. Представители политического направления возражали, опасаясь раскола. В конце концов было решено основать литературно-пропагандистский центр, которому было поручено создать комиссию из ученых и литераторов, чьей обязанностью будет следить за сионистскими публикациями и представлять о них отзывы во все сионистские общества, дабы в национальную литературу не проникали чуждые веяния. На центр возлагалась и обязанность распространять повсеместно учение Мизрахи и полемизировать с противниками. В циркуляре, разосланном вскоре после конференции в Вильне, раввин Ш. Рабинович разъяснял, что целью Мизрахи является не основание "фракции" или "федерации", но создание "комитета по агитации и, одновременно, культуре", способного решить проблему культурной деятельности

сионистского движения. Все местные отделения этого комитета будут подчиняться местным органам сионистской организации, все переговоры по практическим делам будут вестись с уполномоченными соответствующего округа. Однако по вопросам культуры и агитации эти отделения должны будут обращаться к Мизрахи.

Основание Мизрахи отвечало интересам Герцля — неудивительно, что между ним и лидерами движения возникли доверительные отношения. По словам раввина Фишмана, именно по инициативе Герцля состоялась учредительная конференция Мизрахи, и именно Герцль, из собственного кармана, покрывал все первоначальные издержки, связанные с проведением этой конференции.

В этой оценке содержится немалая доля преувеличения, но несомненно, что Герцль высоко ценил деятельность Мизрахи, видя в движении противовес своим противникам в среде российских сионистов. Известно также, что Герцль оказывал Мизрахи финансовую поддержку — как из собственного кармана, так и из скудной кассы исполнительного комитета. До конца жизни он продолжал считать религиозное еврейство наиболее многообещающим потенциалом движения, а Мизрахи — "пионером всей нашей пропагандистской работы". Руководство Мизрахи сторицей воздавало Герцлю: оно было самым верным его союзником в последние два года его жизни, неизменно поддерживая все предпринимаемые Герцлем шаги, включая и выдвинутый им план Уганды.

Идеология Мизрахи

Виленская конференция решила обратиться к общественности со специальным воззванием. Составление этого документа, который должен был стать идеологическим манифестом Мизрахи, было поручено З.Явицу. Просвещенный историк и литератор З.Явиц переехал из Польши в Эрец-Исраэль в 1887 году. Некоторое время он работал учителем в поселениях барона Ротшильда, но был уволен из-за своих независимых взглядов и перебрался в Иерусалим. Здесь он издал несколько литературно-публицистических сборников, в которых выразилась его религиозно-романтическая "любовь к Сиону". По своим взглядам он был близок к И.Пинесу, с которым состоял в родстве. Он мечтал о возрождении иврита, об обновлении древней ивритской культуры. В своих рассказах он рисовал идиллические картины жизни в Эрец-Исраэль, жизни, исполненной героизма и протекающей в условиях ритуальной чистоты. З.Явиц занимался также еврейской историей. Он написал книгу "Толдот Исраэль" ("История Израиля"), в основу которой была положена религиозная концепция. Книга эта должна была быть полемически направлена против труда Г.Греца "История евреев с древнейших времен до наших дней", снискавшего огромную популярность в среде маскилим. Книга Явица вызвала резкую критику маскилим (М.Лилиенблюма, И.Клаузнера). Распродавалась она плохо, не принося автору тех доходов, на которые он рассчитывал. Денежные затруднения заставили З.Явица в 1897 году покинуть Эрец-Исраэль и переехать в Вильну. Здесь он и сблизился с кругом религиозных маскилим, составивших впоследствии костяк руководства Мизрахи. З.Явиц начал свою деятельность

как сторонник терпимости, но после дискуссии о школе его позиция изменилась, и постепенно он превратился в одного из самых нетерпимых к убеждениям своих секулярных оппонентов религиозных сионистов.

Хотя сам З.Явиц принадлежал к религиозному направлению внутри Мизрахи, воззвание движения было составлено им в духе компромисса между религиозным и политическим направлениями, достигнутого на Виленской конференции. В соответствии со взглядом, разделявшимся большинством религиозных сионистов, в этом документе подчеркивалось, что сионизм является преемником наследия пророков. Вместе с тем в нем вполне в духе секулярных сионистов отмечалось, что в галуте народу грозят опасности антисемитизма и ассимиляции, и именно поэтому еврейство должно вернуться на свою землю. "В странах рассеяния невозможно более душе народа — его святой Торе — существовать в полную силу... так как наступают бурные времена со своими тяжкими требованиями". Сионизм и религия неразрывно связаны друг с другом: "Как нельзя найти другого верного и проверенного средства для возбуждения любви к Сиону, кроме Торы и заповедей, так не видим мы иного средства укрепить уважение и повиновение духу нашей Торы в целом и вернуть сыновей отцам, как только сионистское движение". К сионизму присоединились и люди, воспитанные вне добропорядочного еврейского общества; они принесли с собой "чуждые нравы и обычаи". Присутствие этих людей оттолкнуло от движения верующих. Причины, которые заставляют верующих отворачиваться от сионизма, — это и совместные собрания мужчин и женщин, и литература, созданная сторонниками новой культуры, призывающая строить сионизм на основе "чуждой"

культуры, а не на основе Торы, и новая система образования (то есть "образцовые хедеры"), в которой главным является изучение иврита и еврейской истории, а не Торы; и оскорбляющие религиозные чувства речи сионистских пропагандистов. О задачах нового движения в воззвании было сказано глухо. Отмечалось лишь, что движение посвятит себя распространению сионизма среди верующих и "укреплению и возбуждению религиозного чувства в сионистском движении". В воззвании отмечалось, что религиозные сионисты будут сотрудничать с секулярными во всем, что касается "тела сионизма", т.е. в практических вопросах, одновременно отмежевываясь от них во всем, что касается духовной стороны движения, "души сионизма": "во всех делах, затрагивающих сердце... мы собираем свое отдельное собрание".

Отталкиваясь как от доктрины антисионистской ортодоксии, так и от доктрины секулярного сионизма, движение Мизрахи провозгласило себя "религиозным национализмом". Однако оно долгое время не решалось четко сформулировать свою идеологическую позицию, выдвинуть свою позитивную доктрину.

Руководители Мизрахи ясно сознавали, что сопротивление ортодоксии сионизму способствует отходу молодежи от религии, ее отчуждению от еврейской традиции. Перед лицом этой опасности все ранее предпринятые лидерами ортодоксии действия, включая создание движения "за укрепление веры", бесплодны, поскольку они являются лишь отрицанием плодов деятельности другой стороны, лишены позитивного, творческого элемента. Подобный подход неизбежно ведет к последствиям, противоположным ожидаемым: он расширит брешь в стене иудаизма, пробитую потоком "свободы", а

не заткнет ее. Только позитивный подход может привести к желаемым результатам.

Верующий еврей, становясь сионистом, с самого начала сталкивался с исключительно острым и болезненным противоречием между "сионизмом" и "религиозностью". Все виднейшие религиозные авторитеты эпохи осуждали сионизм. Религиозные сионисты могли критиковать путь отрицания, избранный их религиозными противниками, но четкой альтернативы этому подходу они не имели. Программа действий движения Мизрахи была весьма неопределенной. Руководители Мизрахи ясно осознавали необходимость внести изменения и в религиозную жизнь, и в традиционную систему образования, но они не осмеливались приступить к таким изменениям из-за сопротивления основной массы ортодоксального еврейства. Поэтому Мизрахи и заняло позицию, столь парадоксальным образом не соответствующую идеалу религиозного сионизма, — оно провозгласило, вслед за Герцлем, что "сионизм не имеет отношения к религии". Стремясь как можно скорее получить большинство во Всемирной сионистской организации, религиозные сионисты пошли на союз с политическими сионистами, широко открыли перед ними двери в свое движение и приняли их доктрину. Эта позиция, которой Мизрахи придерживалось вплоть до X сионистского конгресса (1911), нанесла движению огромный ущерб, превращая Мизрахи в замкнутую элитарную группировку, лишенную подлинного влияния.

Руководители Мизрахи наивно верили, что создание религиозной сионистской партии ослабит сопротивление ортодоксии сионизму. Так, рав Рейнес полагал, что стоит только ортодоксам взять на себя труд ознакомиться с сионизмом по первоисто-

чникам, не обращая внимания на наветы клеветников и ненавистников сионизма, как они и сами станут сионистами. Это его убеждение не было поколеблено и тем фактом, что после основания Мизрахи враждебность ортодоксов к сионизму усилилась. Рав Рейнес считал, что причина здесь в том, что сионисты слишком привязаны к не имеющей, в сущности, никакого отношения к сионизму культурной работе и что, исключив "культурную работу" из практики сионистского движения, можно сделать его приемлемым для ортодоксии. В специальном циркуляре, разосланном в местные организации Мизрахи, рав Рейнес разъяснял, что главной целью движения является "защита конгрессионального сионизма, ограждение его от всякой деятельности, не имеющей прямого отношения к политической работе". Религиозные сионисты знают правду о сионизме, знают, "что чист он от мерзких мыслей и намерений покуситься каким-либо образом на религию, знают, что главное его стремление — это обретение, с согласия правительств, надежного убежища для нашего народа на земле предков, надежного убежища для духа иудаизма". Создание религиозной сионистской организации докажет всем противникам сионизма, что те, кто утверждает, что сионизм — это плод "вольномыслия", возводят на него напраслину. "Общая сионистская партия будет основана на принципах ритуальной чистоты, и весь народ увидит, что не сионизм виноват в тех деяниях немногих частных лиц, которые своими словами и поступками огорчают истинно верующих евреев".

Рав Рейнес был уверен, что пока народу не будет доказано, что сионистская идея не направлена против веры, нет никакой надежды на ее распространение. Поэтому в "Ор хадаш ал-Цион" он столь

настойчиво стремился опровергнуть представление о том, что сионизм ставит перед собой духовные цели, столь настойчиво подчеркивал чисто практический характер сионистской деятельности. Он доказывал также, что сионистская идея отнюдь не стремится занять место мессианской идеи Избавления, а поэтому и не может быть осуждена с религиозной точки зрения. Что касается сотрудничества религиозных сионистов со "свободными", то рав Рейнес оправдывал его прагматическими соображениями, указывая, что недопустим лишь компромисс по принципиальным, религиозным вопросам, но совместные практические действия и допустимы, и целесообразны. При этом рав Рейнес полностью игнорировал то обстоятельство, что всякое сотрудничество неизбежно ведет к идеологическому взаимодействию, взаимовлиянию сторон.

Однако, противореча своим собственным заявлениям о чисто политическом характере сионизма, рав Рейнес указывал на ценность сионизма как инструмента преодоления кризиса религии, как средства "внести кардинальные изменения в наше неестественное положение, средство, способное и принести материальную пользу, и дать лекарство для души". Более того, как уже отмечалось, рав Рейнес был первым религиозным мыслителем, попытавшимся подвести теологическую базу под сионизм. Он характеризовал сионизм как движение за Возвращение, а распространение сионистской идеи в среде "свободных" истолковывал как результат "отрицания свободы", т.е. отрицания секулярного духа.

Рав Рейнес и другие лидеры Мизрахи быстро нашли общий язык с Герцлем, поскольку обеим сторонам сионизм представлялся решением "еврейского вопроса", а не "вопроса еврейства". В Мизрахи

хорошо понимали, что духовный сионизм Ахад-ха-Ама и его последователей, которые "неправильно толковали Тору", намного опаснее для религиозных устоев, чем политический сионизм, который никак не связан с духом Израиля и последователи которого подобны "младенцам в плену у язычников".

Принимая во внимание усилия, которые прилагали лидеры Мизрахи с целью очистить сионизм от "культуры" и представить его как чисто политическое движение, следует признать закономерным то обстоятельство, что идеологи движения в первые годы его существования избегали обсуждать вопрос об облике будущего еврейского общества в Эрец-Исраэль (единственным исключением в этом отношении был З.Явиц). Лидерам Мизрахи, далеким и от практической поселенческой деятельности, и от нарождавшейся в Эрец-Исраэль новой действительности, сионизм казался мечтой, а не реальностью. Поэтому их оценки событий, происходивших в Эрец-Исраэль, формировались *ad hoc* (применительно к данному случаю), а не на основе принципиальных соображений, вытекавших из национально-религиозного идеала. Идеологии Мизрахи изначально была присуща слабость, выражавшаяся как в отсутствии четких взглядов на сущность "государства, живущего по законам Торы", к созданию которого движение призывало, так и в отсутствии практической программы строительства такого государства на базе общества, в котором большинство отвергало галахические нормы.

Идеологическая позиция Мизрахи подвергалась критике с самых различных точек зрения. Однако особый интерес представляет оценка идеологии Мизрахи таким выдающимся религиозным мыслителем, как рав Кук. Рав Кук прямо заявил, что объявив о своем согласии с идеей "нейтральности"

сионизма по отношению к религии, Мизрахи совершило святотатство. Народ никогда не пойдет за лидерами, которые готовы высказываться по всякому частному вопросу, имеющему отношение к национальному возрождению (как, например, о языке, истории или литературе), но по главному и жизненно важному для народа вопросу хранят молчание. Это позор, и это косвенное признание того факта, что сионизм отнюдь не является движением за возвращение к Торе. Утверждения, что "сионизм не имеет ничего общего с религией", делают фальшивой всю пропаганду Мизрахи. Движение должно недвусмысленно отказаться от этой доктрины и ясно заявить, что оно будет бороться за придание сионизму религиозного облика. Мизрахи следует отказаться от стремления к компромиссу: "Усредненные и компромиссные взгляды, изобличающие телесную слабость и душевное бессилие, не могут победить в деле, требующем многих и решительных действий, таком, как дело нашего национального возрождения... Мы должны вооружиться большой душевной силой и определенными взглядами — самостоятельными и постоянными".

Принципиальный отказ от любого рода компромиссов побудил рава Кука выступить против религиозной терпимости в еврейском обществе. Терпимость, утверждал он, дело хорошее, но она должна иметь свои границы, и если она означает признание права на существование партий, губящих народ, — значит, она таит в себе опасную нетерпимость. И здесь оглядка на другие народы может нанести смертельный ущерб еврейскому народу: в его среде не должно быть разделения на "либералов" и "консерваторов", как у других народов: "У всех других народов, будь человек вероотступником или верующим, это не убавит и не прибавит ничего к его

национальности... но мы, мы — дело другое!" Рав Кук резко выступал против приятия как должного "странного деления народа на ортодоксов и просвещенных, то есть на соблюдающих Тору и отступивших от нее". Он осуждал "ложную терпимость" как угрожающую еврейству и требовал, чтобы религиозные сионисты открыто объявили войну отступничеству от Торы.

По этим соображениям рав Кук не соглашался с противниками "культуры" из религиозных сионистов, думавших спасти сионизм отрицанием культурной работы.

Рав Кук был близок к ортодоксальным антисионистским кругам, объединившимся вокруг "Хапелес", однако он отвергал избранный ими путь — по той же причине, по которой он осуждал позицию Мизрахи в отношении "культуры": он считал неприемлемой позицию, основанную только на отрицании, на стремлении преодолеть опасность, таящуюся в сионизме, борясь с ним извне: "Те, кто попусту отрицают дух времени со всеми его требованиями, обязанностями и правами вместе, те потерпят поражение в нашем деле..."

Единственное лекарство от нынешней болезни, считал рав Кук, это обновление религиозной мысли, расширение границ еврейского учения по примеру таких ортодоксальных раввинов Германии, как Ш.Гирш и А.Хильдесхаймер, освоивших язык и стиль нового времени.

Различие идейных позиций рава Кука и рава Рейнеса выражало противоречия, характерные для религиозного сионизма в целом. Рав Рейнес представлял прагматическое течение религиозно-сионистской мысли, рав Кук — максималистское, отвергавшее любые идеологические компромиссы. Максималистский идеал, сформулированный равом

Куком, был исключительно притягателен, но он едва ли мог быть воплощен в социально-политической реальности.

На Минской конференции

Появление Демократической фракции, а затем и Мизрахи создало принципиально новую ситуацию в российском сионистском движении. В марте 1902 года комитет уполномоченных по инициативе своего главы, Ш. Рабиновича, принял решение созвать в Минске всероссийскую конференцию для выработки нового устава российской сионистской организации. Политические условия для созыва конференции были весьма благоприятны, поскольку сионизм в этот период все еще пользовался благоволением русских властей. Минская конференция 1902 года стала самым значительным событием в истории российского сионизма эпохи Герцля.

За немногие месяцы, отделявшие учредительную конференцию Мизрахи от Минской конференции, движение сумело превратиться в сплоченную организацию. К 130 местным организациям религиозных сионистов, существовавших до учредительной конференции, прибавилось 30 новых. Центр движения, находившийся в Лиде, возглавил успешную пропагандистскую кампанию в поддержку кандидатур делегатов от Мизрахи на Минскую конференцию. В результате фракция Мизрахи на конференции оказалась самой крупной (около 200 из ее 600 делегатов) и самой сплоченной — в ходе дискуссии делегаты от Мизрахи единодушно поддерживали свое руководство.

В отличие от Мизрахи, его главная соперница, Демократическая фракция, пришла на Минскую

конференцию слабой и разобщенной. В ее среде царили тяжелые предчувствия грядущего засилия клерикализма в сионистском движении. "Конференция, — писал Х.Вейцман, — обречена породить плод, воняющий галутом. Партия раввинов организовалась по образцу иезуитского ордена, и я с отвращением наблюдаю за их интригами. Все мерзость, гадость".

Особые надежды секулярные сионисты возлагали на Ахад-ха-Ама. Ахад-ха-Ам, собиравшийся приехать лишь к концу конференции, к прениям по "вопросу о культуре", ускорил свое прибытие по их настоятельным просьбам. "В этот трудный момент, — писал ему один из организаторов конференции, — мы нуждаемся в силе, вокруг которой мы могли бы объединиться, в ком-то, кто мог бы четко изложить наши принципы, — и именно Вы могли бы быть этим человеком".

Накануне открытия Минской конференции руководство Мизрахи созвало специальное собрание, на котором была выработана платформа движения. Перед фракцией Мизрахи на конференции была поставлена задача добиться, "чтобы вожди сионизма объявили публично, что они не вмешиваются в дела религии и веры, а вопросы эти могут разбираться лишь раввинами". Кроме того, фракции предлагалось добиться и роспуска комиссии по культуре и экономике, избранной на последнем конгрессе. Собрание представителей Мизрахи решило также, что если на Минской конференции будет принято положительное решение по "вопросу о культуре", то движение ему не подчинится.

Дискуссия о культуре заняла центральное место в прениях на Минской конференции. Лидеры Демократической фракции Х.Вейцман и Л.Моцкин и на этот раз настойчиво призывали положительно

решить "вопрос о культуре", предоставив равные возможности для культурно-просветительской деятельности как секулярным, так и религиозным сионистам. "Нас обвиняют в том, что мы покушаемся на душу верующего еврея и оскорбляем его чувства, что мы восстаем против религии и что наша цель — разрушить ее и уничтожить. Это навет, не имеющий никакого основания... Мы хотим лишь, чтобы наши религиозные братья и нам предоставили место среди них, чтобы и они увидели в нас братьев, детей одного отца, которые, хотя и придерживаются иных воззрений, духом своим и сердцем — такие же... Пусть же верующие хранят Тору и заповеди, а мы будем хранить язык и прочие сокровища нашего древнего наследия", — заявил в своей речи Л.Моцкин.

Несмотря на подобного рода успокоительные речи деятелей Демократической фракции, представители Мизрахи были непреклонны. Их позиция была вполне недвусмысленно сформулирована равом Рейнесом: "Среди нас не найдется никого, кто не согласился бы с тем, что необходимо усовершенствовать наши хедеры и иешивы, но вам следует знать, что для дела, от которого зависит судьба души народа, требуются люди, которым верят... люди, которые принесут пользу народу не благодаря уму и образованности, а благодаря страху Божию... Вы же знаете, почему вы отвергнуты, — подозрительны вы". Закончив свою речь, рав Рейнес заплакал и попросил снять вопрос о культуре с повестки дня.

Наиболее важные речи на конференции были произнесены Ахад-ха-Амом и Н.Соколовым. Ахад-ха-Ам резко осудил политику компромиссов руководства Всемирной сионистской организации, его стремление затушевывать существующие противоре-

чия по вопросу о культуре. Он заявил, что V сионистский конгресс, признав просветительскую деятельность важной составной частью сионистской работы, но не признав открыто существование двух различных концепций "образования в национальном духе" — религиозной и секулярной, — что этот конгресс допустил грубую ошибку, которая неизбежно повлечет за собой тяжкие последствия. И особенно тяжкими, предупреждал Ахад-ха-Ам, они будут именно для религиозных сионистов, потому что, если в сионистском движении утвердятся только одна из двух концепций культуры, то это будет секулярная концепция. И избежать подобного исхода можно только одним путем — приняв на взаимной основе принцип терпимости: "Мы не можем, да и не должны требовать от какой-либо партии, чтобы ее члены отдавали образование своих детей в руки другой партии, обладающей противоположными взглядами на человека и на жизнь".

Ахад-ха-Ам призвал ортодоксов положить идеал национального возрождения в основу своей системы образования, отметив, что хотя еврейские дети и впитывают в хедерах любовь к своему народу, но большинство выпускников хедеров неспособно усвоить этот идеал. Ахад-ха-Ам призвал всех сионистов стремиться к "завоеванию школы" и предложил создать две комиссии по культуре, которые бы работали параллельно, — "прогрессивную" и "консервативную".

Это предложение вызвало бурю протестов со стороны делегатов от Мизрахи. После того, как оно было отвергнуто, Ахад-ха-Ам выступил вновь, и на этот раз тон его выступления был более резким. Он потребовал предоставить равные права школам обоих направлений: "Пусть каждый понимает культуру как того пожелает, и занимается ею в

меру своего понимания, и пусть никто не вмешивается в дела других". Пусть ортодоксы, если и в самом деле у них нет никаких задних мыслей, никаких намерений навязать свое мнение другим, а все их желания сводятся к сохранению дорогой их сердцам культуры, проголосуют за равноправие обоих направлений в образовании.

Н.Соколов посвятил большую часть своей речи критике ортодоксов. Он заявил, что во всех религиозных учреждениях — в хедерах, в иешивах, в раввинате, в институте маггидов — господствуют беспорядок, бесхозяйственность, бесконтрольность. Н.Соколов особо подчеркнул распространенность в раввинской среде безнравственного поведения. Он указал в связи с этим, что религиозное руководство не может вечно отговариваться невозможностью что-либо предпринять и что если оно действительно бессильно, то сионисты должны взять инициативу в свои руки. Сионизм должен противостоять беде: разрушить то, что подлежит разрушению, восстановить то, что подлежит восстановлению, он должен стать ведущим фактором в еврейской жизни, активно влиять на все еврейские учреждения, находящиеся в процессе распада или изменений. Н.Соколов внес ряд конкретных предложений, касающихся развития системы "образцовых хедеров" и иешив нового типа. Как и Ахадха-Ам, он стремился побудить раввинов Мизрахи к реформированию традиционного образования и раввината.

В стремлении избежать провала конференции обе стороны предприняли отчаянные усилия добиться компромисса по ключевому вопросу — вопросу о культуре. Проект компромиссного решения был выработан в ходе совещаний специально на то уполно-

моченных сторонами Ахад-ха-Ама и рава Рейнеса. В основу этого проекта было положено предложение Ахад-ха-Ама учредить две параллельно действующие комиссии по образованию. Руководство Мизрахи, таким образом, уступило. Предложение Ахад-ха-Ама — Рейнеса было встречено громкими аплодисментами почти всех делегатов. После голосования Х.Вейцман и рав Рейнес поцеловались — это было знаком примирения вчерашних врагов. Радость, что удалось избежать раскола в сионистском движении, была всеобщей.

Что заставило рава Рейнеса так внезапно изменить свою позицию? Согласно версии, которую он сам распространил среди членов своей фракции, он решился на уступки после того, как пришел к выводу, что все усилия снять вопрос о культуре с повестки дня конференции напрасны, поскольку не только делегаты от Демократической фракции, но и большинство делегатов от Мизрахи считали необходимым этот вопрос решить, и именно на конференции. Правда, накануне конференции представительное собрание Мизрахи высказалось за иной подход к проблеме, но он и его единомышленники отнюдь не отменили своими действиями официальной позиции движения — они выступили на конференции в качестве группы частных лиц, взяв всю ответственность на себя: "Вопрос об образовании не включен в программу Мизрахи; вместе с тем мы согласились, в качестве частных лиц, принять это предложение (предложение Ахад-ха-Ама) и попытаться провести его в жизнь". Рав Рейнес был убежден, что движение Мизрахи как таковое никоим образом не призвано заниматься реформой системы традиционного образования. Вместе с тем он обратился к раввинам России с просьбой представить в комиссию по образованию, избранную

на конференции, свои предложения об усовершенствовании традиционной системы образования.

Согласно версии секретаря Мизрахи, делегация движения пошла на компромисс ради "сохранения мира", чтобы избежать раскола, и то лишь после того, как уполномоченные обещали не выделять на культурную работу средств из фонда "шекелей". Он отверг упрек, неоднократно высказывавшийся в печати, что Мизрахи отступило от своих принципов — по его оценке, в данном случае имела место лишь "маленькая уступка в маленькой части несущественного принципа".

И в самом деле, согласие Мизрахи на компромисс было всего лишь тактической уловкой и не означало кардинального изменения позиции движения, которое все еще не было готово признать права на существование секулярного направления в сионизме и не собиралось отказываться от войны с "культурой". Обе комиссии по образованию, избранные на конференции, очень скоро заглохли в бездействии — кроме всего прочего, еще и потому, что и на сей раз не получили в свое распоряжение соответствующих финансовых средств. Да и борьба между Мизрахи и Демократической фракцией вскоре возобновилась, несмотря на символическое примирение между равом Рейнесом и Х.Вейцманом. Особенно жесткий характер эта борьба приобрела в ходе "дискуссии об Уганде", в которой противники оказались по разные стороны баррикады. Вместе с тем достигнутое на Минской конференции соглашение имело исключительно важное значение, поскольку оно ознаменовало начало нового исторического этапа в развитии еврейского национального движения. Отныне *de facto*, если и не *de jure*, было признано право на существование внутри движения двух в корне различных культурных направлений.

Так возник тот status quo, который сохранился без изменений и по сей день.

Мизрахи на распутье

После Минской конференции движение Мизрахи стало быстро расти и укреплять свои позиции. Через год после его основания в его рядах было около 11 тысяч членов в России; организации Мизрахи появились также в Галиции, Германии, Швейцарии, Англии. Религиозные сионисты почувствовали уверенность в себе. Исполненный оптимизма рав Рейнес призвал ортодоксов признать свою ошибку, протянуть руку Мизрахи. Он призвал их вступать во Всемирную сионистскую организацию, чтобы создать внутри нее мощную армию "стойких борцов, которая очистит сионизм от наносов".

Рав Рейнес верил, что еще можно повернуть колесо истории вспять. Этот оптимизм был, однако, преждевременным. Мизрахи не удалось привлечь большого числа новых сторонников из ортодоксальной среды — в движение поступали, в основном, ортодоксы и ранее участвовавшие в сионистском движении. Никто из видных религиозных деятелей, враждебных сионизму, не изменил своей позиции. Некоторые раввины, присоединяясь к Мизрахи, просили, чтобы их имена не оглашались — из страха перед нападками со стороны крайних ортодоксов. Несмотря на все успехи, движение Мизрахи испытывало в своей деятельности многочисленные трудности: оно все еще не было окончательно организационно оформлено, у него не было программы действий, не было всеохватывающей идеологической платформы, оно сталкивалось и с финансовыми проблемами. Для обсуждения путей

преодоления этих трудностей в 1903 году в Лиде была созвана конференция Мизрахи. В конференции приняло участие около 40 делегатов (в том числе 15 раввинов). Большинство делегатов пришло из Литвы. В качестве гостей присутствовали учащиеся литовских иешив.

На конференции в Лиде выявились острые разногласия в связи с оценкой поведения руководства Мизрахи в Минске. Представители политического направления в движении, отклонявшие самую возможность духовной деятельности Мизрахи, атаковали руководство Мизрахи и за его согласие на компромисс в Минске, и за то, что в своих циркулярах оно указывало на необходимость культурной работы (разумеется, в религиозном духе). Рав Рейнес заявил в ответ, что он не раскаивается в написанном в циркулярах и рад, что ему удалось за короткое время основать десятки обществ по изучению Торы: "Уже с момента создания Мизрахи я принял решение о необходимости поставить сионизм на религиозную основу... Я вижу прямую связь между сионизмом и образованием. Но это мое личное мнение, которое я не стану навязывать Мизрахи". Что же касается достигнутого на Минской конференции компромисса, то рав Рейнес оправдывал его стремлением избежать опасного для сионистского движения раскола. И.Нисенбаум, поддержавший позицию рава Рейнеса, заявил: "Поскольку Мизрахи — организация верующих евреев, а не просто политических сионистов, нет ничего удивительного в том, что в циркулярах ее руководства упоминались предметы, связанные с укреплением религии".

Большинство делегатов конференции поддержало позицию рава Рейнеса. В решении конференции говорилось: "В программу Мизрахи не входит никакая работа, не имеющая прямого отношения

к политическому и практическому сионизму. Но местные ячейки движения должны вести духовную работу согласно нашей вере и учению, и центр движения в своих циркулярах должен поощрять их заниматься такой работой". Таким образом, принцип культурной активности религиозного сионизма был признан, хотя это признание звучало достаточно двусмысленно. Но еще более двусмысленная формулировка была найдена для оценки отношения Мизрахи к комиссии по образованию, избранной в Минске: "Нет ничего общего между комиссией по образованию, избранной на Минской конференции, и Мизрахи. Комиссия по образованию — это самостоятельное учреждение, несущее ответственность за свои действия, и все, кто хотят заниматься делом образования, должны обращаться в эту комиссию, а не в Мизрахи".

Необходимость реформы традиционной системы образования все более и более ясно осознавалась религиозными сионистами. Когда Н.Соколов на Минской конференции призвал раввинов Мизрахи изъять иешивы из ведения частных лиц и поставить их под контроль общественных организаций, его можно было не услышать. Но в 1903 году к реформам стали призывать сами учащиеся иешив.

В начале 1903 года в "Ха-мелиц" была опубликована статья И.Нисенбаума "Тну лану Явне ве-хахмейа" ("Дайте нам Явне и его мудрецов"). В статье излагались требования учащихся иешивы в Мельце, основавших "центральный комитет ешиботников". Ешиботники заявляли: "Сейчас в иешивах царит разложение, пустяки, пустословие и скука; порядки, принятые в иешивах, а также сами наши воспитатели и руководители приводят к нашему постепенному вырождению; мы тонем в море суеты, мелочности, лести, лицемерия и обмана!"

Ешиботники призывали создать "новую иешиву на крепких, здоровых началах с хорошим, умелым руководством", иешиву, обучение в которой будет сочетать в себе мудрость Торы и общее образование. Они требовали включить в учебную программу Библию, ее толкования и теологические исследования и выдавать выпускникам аттестаты зрелости, чтобы они могли впоследствии служить также и казенными раввинами (имелась в виду подготовка раввинов для городов вне черты оседлости, где могли служить только казенные раввины). Излагая требования ешиботников, И. Нисенбаум призвал помочь им, отметив при этом, что следует прежде всего строить, а не разрушать. Он писал также, что нет смысла обращаться к главам иешив, убеждая их духовно освободить их питомцев, но нужно создавать "новую иешиву".

Присутствовавшая на конференции в Лиде делегация представителей учащихся крупнейших литовских иешив обратилась с просьбой дать ей возможность изложить свои требования. Эта просьба вызвала разногласия среди делегатов. Многие из них опасались, что вмешательство Мизрахи в конфликт повлечет за собой волну гневных протестов ортодоксов. В конце концов было решено устроить закрытое, без публики и журналистов, обсуждение вопроса о иешивах. Я. Берман из Минска сделал доклад о создании иешивы нового типа. Конференция одобрила эту идею в принципе — и решила передать все дело ортодоксальной комиссии по образованию, избранной в Минске. Только через полтора года, на съезде в Пресбурге, Мизрахи решилось создать сионистскую иешиву (речь шла пока только об одной-единственной иешиве такого рода). Она была открыта еще через год равом Рейнесом в Лиде. Но это учебное заведение было скорее частным

делом рава Рейнеса, чем общим делом всего движения. Мизрахи продолжало уклоняться от осуществления реформы иешив еще многие годы, тем самым лишая себя возможности воспитать поколение будущих активистов и руководителей движения. Так Мизрахи само посеяло семена своих будущих поражений.

После конференции в Лиде движение Мизрахи стало быстро превращаться из организации российских сионистов в международное движение с отделениями во многих странах. Политические условия в России в 1904 — 1905 годах (погромы, русско-японская война, революция, враждебность правительства к сионизму), падение популярности Мизрахи среди российского еврейства, вызванное позицией руководства движения в ходе "дискуссии об Уганде", — все это резко ослабило влияние Мизрахи на востоке Европы. С другой стороны, в движение вступили многочисленные сионисты Западной Европы, прежде всего Германии и Венгрии. В результате руководство движением стало постепенно переходить в руки западноевропейского еврейства, а само движение — превращаться в ортодоксальную религиозно-сионистскую партию.

Все эти изменения, происходившие в Мизрахи, нашли свое отражение на съезде в Пресбурге (1904). Пресбург был избран местом проведения съезда как из-за невозможности созвать его в России, так и потому, что здесь существовала крупная религиозно-сионистская организация, которая могла взять на себя всю подготовку к съезду.

На съезд в Пресбурге прибыло около 110 делегатов. Самой крупной была делегация венгерских сионистов (40 человек). Присутствовали делегаты из Германии, Австрии, Галиции. Российских делегатов было менее 10 (отчасти это объяснялось тем

обстоятельством, что съезд проходил за пределами России). Душой всего мероприятия на сей раз был уже не рав Рейнес, а раввин Н. Нобель из Германии; он и вел съезд.

Накануне съезда было опубликовано воззвание, подписанное восемнадцатью раввинами из разных стран. Оно было близко по своему характеру первому воззванию Мизрахи — по-видимому, автором его был тот же З. Явиц. Вместе с тем, в отличие от первого, новый манифест Мизрахи содержал четкое указание на религиозную значимость сионизма. Цель сионистского движения, говорилось в нем, — это "не только улучшение нашего бедственного материального и политического положения в странах рассеяния, но, в еще большей мере, подготовка духовного убежища для народа Израиля". Но хотя таким образом и была зафиксирована победа религиозного направления в Мизрахи, в воззвании также воздавалось должное и политическому сионизму. Это противоречие между стремлением сохранить верность политическому сионизму и укрепить позиции религиозного сионизма пронизывало и представленный съезду проект программы Мизрахи.

Одним из центральных вопросов, обсуждавшихся на съезде, был вопрос об образовании и культуре. Почти все участники дискуссии подчеркивали, что Мизрахи не должно ограничиваться лишь надзором за тем, чтобы в сионистском движении не совершалось ничего противного религии; нет, оно должно заниматься также и позитивной деятельностью, укрепляя позиции иудаизма. Вместе с тем речи многих ораторов были предназначены для слушателей "извне", они изобиловали нападками на Хаскалу, на ивритскую литературу, предложениями установить надзор за чтением учащихся религиозных учебных

заведений. Самые резкие нападки на ивритскую печать и литературу прозвучали из уст З.Явица. Воспользовавшись случаем, З.Явиц свел давние счёты с И.Перецем, И.Гордоном, Ахад-ха-Амом и другими писателями, "смущающими и уводящими с пути истинного молодое поколение". Он обрушился и на Г.Греца за его концепцию еврейской истории и критику Библии. Его речи на пленарном заседании конгресса и в комиссии по вопросам печати и литературы прозвучали как объявление войны ивритской литературе. З.Явиц призывал не столько к духовному возрождению еврейства, сколько к борьбе с секулярным сионизмом: он хотел, чтобы Мизрахи действовало подобно "Махзикей ха-дат". Речь З.Явица восстановила против него не только ивритскую печать (почти вся она была представлена на съезде), но и многих делегатов, которых неприятно поразил его фанатизм. Ухудшились отношения между З.Явицом и равом Рейнесом, отличавшимся гораздо большей терпимостью. Руководство съезда, шокированное заявлениями З.Явица, отмежевалось от его нападок в адрес ивритской прессы и литературы.

Но несмотря на все это, съезд принял достаточно жесткие решения по вопросу о надзоре за образованием. Он объявил, что деятельность в области образования является важной составной частью деятельности Мизрахи, и предписал местным организациям движения создать комиссии под руководством одного из раввинов для надзора за воспитанием и обучением детей в хедерах и школах "талмудтора", а также для контроля за детским чтением. Съезд призвал родителей следить за чтением их детей, "чтобы они не читали развратной ивритской и жаргонной литературы".

Обсуждался на съезде и вопрос о практической

деятельности Мизрахи в Эрец-Исраэль. Нотка животительной новизны прозвучала в выступлении раввина Н.Грингауза, указавшего, что Мизрахи должно "воодушевлять молодых, возбуждать в них стремление поселяться в Эрец-Исраэль и завоевывать ее своим трудом". Раввин Грингауз отметил, что если в области политической деятельности Мизрахи может положиться на руководство Всемирной сионистской организации, то в области практической поселенческой деятельности нельзя полагаться на других. Раввин Фишман заявил, что лучшей агитацией в пользу Мизрахи будет укрепление позиций религии в среде новых поселенцев. Но из его слов вытекало, что главной задачей является не создание новых поселений, но забота о нуждах уже существующих: "Сооружение одной *микве*³⁷ в одном поселении на Святой земле — вот лучшая пропаганда для нас". Эти слова характеризуют, в большей или меньшей степени, ту линию, которой придерживалось руководство Мизрахи в ближайшие десятилетия — "Мизрахи стало "устанавливать мезузы" в домах, уже построенных в стране".

На одном из последних заседаний съезда состоялись выборы нового руководства. З.Явиц, воспользовавшись отсутствием рава Рейнеса на заседании, предложил перенести центр Мизрахи с Востока на Запад, во Франкфурт, поскольку в России правительство не даст руководству Мизрахи возможности действовать. Это предложение было явно направлено против рава Рейнеса, с которым у З.Явица уже давно были разногласия. Предложение З.Явица было принято. Однако когда рав Рейнес вернулся на заседание и узнал о "перевороте", произведенном в его отсутствие, он запротестовал. Для сохранения мира съезд решил создать, наряду

с центром Мизрахи во Франкфурте, также и центр в России, во главе с равом Рейнесом.

Вся сионистская печать осудила "клерикальное" направление, усвоенное Мизрахи на Пресбургском съезде. При этом отмечалось, что "укреплению религии" на съезде было уделено больше внимания, чем "сионистским вопросам". Некоторые ивритские газеты усмотрели опасность в превращении Мизрахи в самостоятельную организацию, опасаясь, что такая организация в будущем подчинит себе все сионистское движение. Варшавская "Ха-цофе" резко осудила речи З.Явица на съезде и призвала объявить "священную войну клерикализму Мизрахи": "Мы должны разрушать то, что они строят. Их мечта — запрятать еврейство в *генизу*³⁸, чтобы оно там покрывалось пылью и плесенью, наша же мечта — вывести еврейство на свет и помочь ему приспособиться к жизни". Даже официальный орган Всемирной сионистской организации "Ди Вельт" резко осудил Мизрахи (чего не могло бы произойти при жизни Герцля, скончавшегося незадолго до съезда в Пресбурге).

Более умеренной была критика результатов съезда в Пресбурге И.Нисенбаумом, религиозным сионистским журналистом с большим стажем, который не вступил в Мизрахи из-за отказа движения принять всеобъемлющую программу культурно-национальной деятельности. И.Нисенбаум писал, что на съезде деятели Мизрахи "выступили как "Мах-зикей ха-дат", соглашающиеся, так и быть, и на сионизм". Он подчеркнул, что для Мизрахи настало время определиться и сделать это без дипломатии и метаний из стороны в сторону, а так, чтобы движение могло как следует взяться за свою работу.

Наиболее дальновидным оказался Ш.Шиллер. Он писал, что Мизрахи не сможет добиться ус-

пеха, потому что движение бессильно. Вместе с тем, признавая за ортодоксами право отстаивать свои религиозные взгляды и бороться за руководящее положение в еврейском обществе, Ш.Шиллер отвергал высказывавшиеся в ивритской прессе опасения, что Мизрахи может превратиться в "воинствующую церковь" в сионистском движении. Он видел в борьбе между ортодоксами и "прогрессистами" в национальном движении исторически неизбежный процесс и призывал вести эту борьбу на основе взаимной терпимости. Ортодоксам следует противопоставлять творческую культурную деятельность, основанную на принципе свободы мысли. В то время Ш.Шиллер был единственным, кто считал борьбу между двумя направлениями в сионизме положительным, потенциально плодотворным процессом.

Особенно резкой была критика итогов съезда Мизрахи в Пресбурге со стороны антисионистской ортодоксии. Уже тот факт, что руководство движения решило созвать съезд именно в этом городе — оплоте ультраортодоксальных кругов, был воспринят как сигнал тревоги. Раввин Э.Майзель заявил, что Мизрахи — это "заразная болезнь". "Черная канцелярия" обратилась к раввинам Венгрии с просьбой наложить на съезд Мизрахи херем. Рав Х.Соловейчик писал редактору ортодоксального журнала "Тель-Талпиот", выходившего в Венгрии: "Мизрахи уже совратило большое число наших братьев-евреев в России, теперь необходимо остановить это зло, чтобы оно не распространилось и в Венгрии". Венгерские раввины единодушно протестовали против съезда Мизрахи. "Ха-пелес" начал публикацию отзывов раввинов и цаддигов в осуждение движения.

Усиление Мизрахи способствовало созданию единого фронта крайней ортодоксии — как в Рос-

сии, так и в Западной Европе. Через три года после съезда в Пресбурге в России были заложены организационные основы общества Кнесет-Исраэль ("Собрание Израиля"), объединившего большую часть ортодоксального еврейства. А еще через пять лет была создана всемирная организация ортодоксального еврейства Агуддат-Исраэль.

Нападки с обеих сторон — как со стороны секулярного сионизма, так и со стороны антиссионистской ортодоксии — способствовали превращению Мизрахи в полностью независимую организацию. В 1905 году, на VII сионистском конгрессе, этот процесс, сдерживавшийся руководством Мизрахи при жизни Герцля, окончательно завершился. А в 1911 году (год проведения X сионистского конгресса и формирования Агуддат-Исраэль) произошел окончательный разрыв Мизрахи с российской сионистской организацией.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

"ДИСКУССИЯ ОБ УГАНДЕ"

И ЕЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

На Шестом конгрессе

В 1903 году сионистское движение вступило в эпоху острого кризиса, толчок которому дало выдвинутое Герцлем на VI сионистском конгрессе предложение о создании еврейских поселений в Восточной Африке. В годы "дискуссии об Уганде" (1903 — 1905) произошло окончательное размежевание политических и идеологических течений, составлявших движение, а само оно приобрело во многом новый облик.

Известно, что политический идеал Герцля не был прочно связан с идеей Сиона — только необходимость считаться с "сантиментами" еврейских масс Восточной Европы вынудила Герцля взяться за добывание чартера на поселение евреев в Эрец-Исраэль. Поэтому мысль о создании поселений в Уганде оказалась для него вполне приемлемой. Исторический момент был для сионистского движения поистине отчаянным: русское правительство изменило свою политику по отношению к евреям вообще и к сионизму в частности, видимым и страшным символом этого изменения стал Кишиневский погром.

Предложение об Уганде было полнейшей не-

ожиданностью для делегатов VI сионистского конгресса, да и членам российского исполнительного комитета стало известно о нем лишь за два дня до открытия конгресса. Следует признать справедливым предположение, высказанное в "Хашиллоах", что Герцль не осмелился бы выдвинуть план Уганды на конгрессе вопреки мнению большинства уполномоченных из России, если бы не знал, что за ним стоит многочисленная партия его сторонников, которая поддержит любое его предложение. В поддержку плана высказались две фракции — фракция Мизрахи (самая многочисленная на конгрессе — к ней принадлежала примерно треть от общего числа делегатов) и фракция "политических сионистов", лишь незадолго до того образовавшаяся, которая ставила своей главной целью получение чартера на поселение евреев в любом подходящем регионе мира. Обе фракции быстро нашли общий язык; а поскольку вместе они располагали на конгрессе большинством, их союз предопределял исход любых дискуссий. Уже в самом начале конгресса союзники добились исключения "вопроса о культуре" из повестки дня. Демократическая фракция, представительство которой было на сей раз достаточно скромным, не смогла оказать им должного сопротивления.

"Дискуссия об Уганде" застала Фракцию слабой и беспомощной. Сторонники плана Герцля добились его одобрения конгрессом (195 голосами против 177), хотя большинство российских делегатов и было против. Исход голосования решили "политические сионисты" и делегаты от Мизрахи. Следует отметить, однако, что в среде представителей Мизрахи на конгрессе имели место и разногласия, и колебания. Большинство руководителей Мизрахи, в том числе раввины И. Рейнес, Ш. Рабинович,

П.Розовский, Н.Нобель, а также З.Явиц, отнеслось к предложению Герцля благосклонно. Но все же некоторые из них воздержались при окончательном голосовании. Протоколов заседаний фракции Мизрахи не сохранилось, но по сообщениям журналистов, присутствовавших на них, споры были очень бурными, и влияние на исход этих споров оказал Герцль, который постоянно совещался с равом Рейнесом. По-видимому, рава Рейнеса одолевали серьезные сомнения, но в конце концов победила его преданность Герцлю. Он начал свою речь на конгрессе с восхваления Эрец-Исраэль, с признания, что у него сердце разрывается, когда он слышит, как с трибуны сионистского конгресса говорится о заселении Африки, — но закончил ее призывом поддержать план Уганды. Во время голосования, однако, рав Рейнес оказался среди воздержавшихся.

По словам А.Слуцкого, одного из "столпов" Мизрахи, это итоговое голосование напоминало "светопрествление": "когда кто-то из ораторов произносил речь в защиту поселения в Эрец-Исраэль и горячо и убежденно призывал делегатов не выпускать знамени Сиона из рук, раздавались громовые рукоплескания молодежи в проходе слева, а среди "мизрахистов", сидевших в середине зала, царило молчание, словно их эти слова не касались; но когда поднимался на трибуну один из сторонников поселения в Африке и объяснял, что невозможно сейчас заселять Эрец-Исраэль... тогда уже среди молодых наступало траурное молчание, а "мизрахисты" хлопали в ладоши и кричали: "Ура!", да так громогласно, что стены сотрясались". А.Слуцкого возмутила та легкость, с которой делегаты от Мизрахи и "политические сионисты" готовы были отказаться от Эрец-Исраэль.

Реакция российских сионистов

Вплоть до VI сионистского конгресса между российскими уполномоченными и Герцлем царило доверие, несмотря на то, что некоторые из них часто критиковали политику Герцля. Это доверие было теперь подорвано. Раскол назрел. Демонстративный уход из зала заседаний противников плана Уганды (Ционей Цион), как только стали известны результаты голосования, был ярким признаком обнаружившегося раскола. Еще в ходе конгресса российские сионисты избрали Всероссийский комитет, целиком состоявший из ярых противников Герцля. Финансовые дела были изъяты из ведения близкого друга Герцля М.Мандельштама и переданы ячейке в Вильно.

"Дискуссия об Уганде" вызвала раскол и среди самих российских сионистов. Это проявилось, в частности, в позициях, занятых ивритскими газетами. Так, петербургская "Ха-зман" и варшавская "Ха-цофе" яростно обрушились на план Уганды сразу после того, как он был объявлен. "Ха-мелиц", близкая к Мизрахи, высказалась в поддержку этого плана. "Ха-цфира" колебалась, публикуя статьи как "за", так и "против".

Поддержка Мизрахи плана Уганды на VI сионистском конгрессе привела к резкому ухудшению отношения к Мизрахи большинства российских сионистов. В этих условиях руководство Мизрахи объявило в специальном циркуляре, что оно вовсе не занимает однозначной позиции в развернувшейся дискуссии и предоставляет местным организациям возможность самим определить свое отношение к обсуждаемому вопросу. В циркуляре указывалось на ошибочность отождествления Мизрахи с "угандистами" и отмечалось: "Вопрос этот имеет пер-

востепенное значение, судьба нашего народа зависит от него, и Мизрахи не находит в душе своей решимости взять на себя ответственность и подтолкнуть общественное мнение в ту или другую сторону". В циркуляре говорилось далее, что Мизрахи полагается на народ, который инстинктивно примет правильное решение, и что большинство народа согласно с решением, принятым на VI сионистском конгрессе. После подробного изложения доводов "за" и "против", после заявления, что и в Уганде народ не забудет о Сионе, в циркуляре было выражено одобрение решению конгресса.

В октябре 1903 года в Харькове собрался съезд российских уполномоченных, который предъявил Герцлю ультиматум, призвав его отказаться либо от плана Уганды, либо от руководства движением. В ответ рав Рейнес опубликовал в газетах "Открытое письмо" уполномоченным, в котором он потребовал от них публично отречься от своего решения и угрожал, что в противном случае Мизрахи разорвет всякую связь с ними и будет иметь дело непосредственно с исполнительным комитетом в Вене. Рав Рейнес выразил уверенность в чистоте намерений и благородстве действий Герцля и объявил, что Мизрахи остается его верным союзником. На протяжении нескольких месяцев, с декабря 1903 года по апрель 1904 года, в период, когда конфликт достиг апогея, продолжался интенсивный обмен письмами между равом Рейнесом и Герцлем. В одном из своих писем рав Рейнес величал Герцля "человеком, к которому прикованы взоры всего Израиля, создателем сионизма", "сердечным избранником народа", "нашим великим учителем". Он ободрял Герцля, утверждая, что большинство народа идет за ним, и обещал помочь справиться с оппозицией. "Иди, наш старший брат, и спаси свой народ и своих

братьев, томящихся в беде и в плену”, — заклинал рав Рейнес.

Рав Рейнес добивался компромисса между враждующими лагерями — “комитетом по защите организации” (как его иронически называли) и российскими уполномоченными, выражавшими взгляды противников плана Уганды — Ционей Цион³⁹. Он предложил созвать в Вильне “мирную конференцию” с участием представителей Ционей Цион, Мизрахи и “комитета по защите организации”. Ционей Цион отвергли это предложение, заявив, что разногласия следует разрешать в исполнительном комитете или на конгрессе, а не на неофициальных собраниях. Для них было неприемлемо, чтобы в роли миротворца выступал такой человек, как рав Рейнес, не имевший никакого официального статуса в сионистской организации и не пользовавшийся среди них доверием.

Компромисс был достигнут только после того, как сам Герцль на специально для этой цели созванном совещании выдвинул “мирную инициативу” — вновь вернуться к расколовшему движение вопросу на следующем конгрессе, а до тех пор воздержаться от полемики.

Руководство Мизрахи продолжало подчеркивать свой нейтралитет в отношении плана Уганды вплоть до VII сионистского конгресса, хотя, с другой стороны, всем было известно, что оно, в сущности, поддерживает этот план. На международном съезде Мизрахи в 1904 году вопрос об Уганде вообще не обсуждался. Но в местных организациях он вызывал самые ожесточенные споры. В результате деятельность многих ячеек Мизрахи была парализована, некоторые ячейки вышли из Мизрахи и вступили в общую сионистскую организацию или же вообще распались. Влияние Мизрахи в России

заметно ослабло (хотя, следует отметить, оно возросло на Западе). На совещании Ционей Цион, созванном М.Усышкиным и З.Жаботинским⁴⁰ в Вильне в январе 1905 года, было решено мобилизовать все силы, чтобы добиться избрания на VII сионистский конгресс максимального числа делегатов — противников плана Уганды. И Ционей Цион добились своего: VII конгресс отклонил план Уганды. Сторонники этого плана покинули Всемирную сионистскую организацию и основали свою собственную — Еврейское территориальное общество (ЕТО).

Мизрахи на VII конгрессе представляло менее 50 делегатов (на VI конгрессе — около 200). Это было явным свидетельством ослабления позиций Мизрахи. Тем не менее, руководство Мизрахи продолжало симпатизировать территориализму. Оно даже дало местным организациям разрешение вступать в ЕТО — при условии, что они не выйдут из состава Всемирной сионистской организации.

Спектр идей

Привязанность сионистов к идее поселения в Эрец-Исраэль была первоначально скорее эмоциональной, чем рационально обоснованной. Эту привязанность сионизм воспринял от религиозной традиции народа, сохранявшего во все века изгнания память о Сионе. В эпоху подъема национальных движений в Европе подобная привязанность народа к своей исторической родине казалась естественной. Но здесь и проявилась исключительность еврейского национального движения: в то время как у других народов связь с их родиной была конкретно-материальной, у еврейства она носила чисто иде-

альный характер. Еврейское национальное сознание было ориентировано на некоторую будущую действительность. Это обстоятельство требовало от еврейского национального движения идеологического, а не только эмоционального самоопределения по ключевому вопросу — вопросу о том, что есть родина еврейского народа.

Следует вспомнить, что уже в первые годы существования еврейского национального движения в нем возник спор о направлении эмиграции. Этот спор, занимавший еврейскую интеллигенцию в России после "бури на юге", имел в своей основе ту же самую идеологическую проблему, что и "дискуссия об Уганде". И уже тогда ответы на сакраментальный вопрос "Куда?" давались исходя не только из практических, но и из идеологических соображений. Однако те, кто отвергал эмиграцию в Америку и защищал идею возвращения в Эрец-Исраэль, по большей части стремились опровергнуть доводы против Палестины, а не обосновать связь сионизма с идеей Сиона, связь, казавшуюся им чем-то само собой разумеющимся. Два выдающихся человека, возглавлявших еврейское национальное движение, Л. Пинскер и Герцль, были чуждыми еврейской традиции либералами, убежденными, что еврейский вопрос может быть разрешен переселением евреев на любую территорию, не обязательно в Эрец-Исраэль. И оба они лишь вынужденно подчинились восточноевропейскому большинству, для которого Сион был ключевым символом национального движения. "Дискуссия об Уганде" выявила подспудные разногласия, она способствовала процессу идеологического самоопределения сионистского движения.

Многие сторонники плана Уганды поддерживали его по тактическим соображениям — исходя из

стремления что-то срочно предпринять в условиях резкого ухудшения положения российского еврейства. С этой точки зрения Уганда представляла как некое временное решение — как выразился М.Нордау, "убежище на ночь". Именно таким образом мотивировалась поддержка плана Уганды "мизрахистами" и многими представителями сионистской интеллигенции Восточной Европы.

Но были у плана Уганды и принципиальные сторонники, считавшие, что отказ еврейского национального движения от идеи возвращения в Сион откроет перед еврейским народом перспективу национального существования в современном значении этого слова. Они были готовы поменять Эрец-Исраэль на любую другую территорию не в качестве временного решения, но окончательно и бесповоротно. К этой группе принадлежали И.Зангвилл, Э.Бен-Иехуда, Г.Цейтлин⁴¹, некоторые сионисты-социалисты, некоторые члены Поалей Цион. Большинство сторонников этой точки зрения в конце концов вышли из Всемирной сионистской организации и образовали ЕТО. Следует отметить, что многие из тех, кто выдвигал на первый план тактические соображения, рассуждал об "убежище на ночь" и т.д., были в действительности ярыми территориалистами по убеждению.

В ходе "дискуссии об Уганде" произошла консолидация приверженцев идеи Сиона, к числу которых принадлежали большинство членов Демократической фракции, многие российские члены Поалей Цион и др. Публицисты и философы Ахадха-Ам, З.Жаботинский, Д.Борохов и др., выражая позиции этой группы, в решающей мере способствовали идеологическому обоснованию неразрывности связи сионистского движения с идеей возвращения в Сион. Но далеко не все сионисты заняли

в ходе "дискуссии об Уганде" определенную позицию. Многие колебались. Так, писатели М. Бердичевский и И. Бреннер являли собой типичный пример колеблющихся. Б. Кацнельсон справедливо называл возникший в связи с планом Уганды кризис — "кризисом, связанным с мессианством". Появление Герцля пробудило у евреев Восточной Европы огромные надежды. Многие верили в него как в Мессию и были готовы следовать за ним во всем. Уганда казалась им спасательным кругом, брошенным пассажирам тонущего корабля. Как и всякий "кризис, связанный с мессианством", кризис Уганды расколол общество на верующих и неверующих.

И. Членов (а именно он подал знак, следуя которому Ционей Цион демонстративно покинули зал заседаний VI сионистского конгресса, протестуя против одобрения плана Уганды), писал об изумлении, которое вызвала у Ционей Цион позиция Мизрахи: "Уж конечно от Мизрахи, религиозного движения, хранящего верность традиции и ежедневно возносящего молитвы о возвращении в Сион, никак нельзя было ожидать согласия на Уганду". Но и ортодоксам приверженность нерелигиозных сионистов возвращению в Сион казалась странной. Гершберг, давний ортодоксальный деятель Хиббат-Цион в Белостоке, поддержавший план Уганды, следующим образом объяснял эту странность: Ционей Цион — они вроде "заблудших овечек", лишь отчасти вернувшихся в лоно иудаизма. В сионизме их интересует лишь одна струнка, и лишь на ней основано все их еврейство; вся их связь с народом Израиля — это идея заселения Эрец-Исраэль. Поэтому они и возопили, когда задели эту струнку. Но для настоящего еврея, еврея в полном смысле этого слова, Сион не перестанет существовать никогда.

Руководство Мизрахи не видело никакого проти-

воречия между созданием поселений в Африке и сионистской идеей: оно было убеждено, что эти идеи хорошо дополняют друг друга. С.Розенбаум ядовито сравнил деятелей Мизрахи с американскими раввинами-реформистами, усмотревшими Сион в Вашингтоне. И.Равницкий по этому поводу писал: "А что касается Сиона, то что помешает Мизрахи найти "разрешение на сделку" в отношении африканских поселений, которые ведь станут только временным убежищем, коридором в пышный чертог — Эрец-Исраэль? ...раввины Мизрахи, эти "пастыри наших душ", должны будут только поискать в Талмуде и мидрашах указания на то, что алия в Эрец-Исраэль должна пройти через Восточную Африку, и уж конечно, они найдут там такие указания, и дадут им нужные истолкования, и все устроится наилучшим образом".

И в самом деле, раввины из Мизрахи, объезжая общины и произнося в синагогах проповеди в пользу плана Уганды, не смущаясь намекали слушателям, что предрекая Избавление, пророки имели в виду Уганду. Раввин М.Берлин, один из делегатов от Мизрахи на VII сионистском конгрессе, рассказывает в своих мемуарах, что несколько самых усердных "мизрахистов" проповедовали теорию, согласно которой быть членом Мизрахи — означает поддерживать план Уганды, а один из видных "мизрахистов" искренне удивлялся: как может "мизрахист", верящий в Провидение, быть против Уганды? "По его рассуждениям выходило, что Тора говорит об Уганде, а вовсе не об Эрец-Исраэль". Л.Гринберг, главный ходатай за план Уганды перед британским правительством, пошел еще дальше. Он заявил: "Если евреи поселятся в Африке, и им там будет хорошо, то и Уганда освятится, как освятилась Эрец-Исраэль".

Яркий пример пилпула в пользу Уганды — книга сионистского раввина из Одессы Д.Слоща "Михтав ле-дор" ("Послание к современникам"), вышедшая в Одессе в 1904 году. Старый палестинофил, он выражает полное доверие Герцлю и М.Нордау, подчеркивает, что они не собираются обманывать народ, и утверждает, что в Уганде евреи смогут жить спокойно и свободно, блюдя законы Торы и сохраняя свой язык. Тем же, кто опасается, что евреи в Уганде забудут Сион, он напоминает об испытанном средстве — молиться утром, вечером и днем.

Несомненно, эта удивительная реакция Мизрахи на план Уганды во многом питалась верностью вождю — Герцлю, которая даже приобрела у Мизрахи некоторый "теологический" оттенок. Современники часто высказывали мнение, что Мизрахи поддержало план Уганды, чтобы освободиться от необходимости решать трудные теологические проблемы, связанные с осуществлением идеи поселения в Эрец-Исраэль. Так, М.Лилиенблум утверждал, что для ортодоксов Уганда лучше, чем Эрец-Исраэль, потому что в Уганде им не придется заниматься вопросами, связанными с заповедями об Эрец-Исраэль, и вносить изменения в молитвы в связи с изменившимся положением народа. И.Членов писал, что Уганда освобождает сионистов-ортодоксов от двух бед — от обвинений со стороны их ортодоксальных критиков в попытке "приблизить конец времен" и от необходимости принятия трудных решений, связанных с организацией религиозной жизни в Эрец-Исраэль. Возможно, что эти соображения оказали влияние на позицию Мизрахи, но в пропагандистской литературе движения мы не нашли ничего, подтверждающего бы это мнение.

Накануне VII конгресса З.Явиц, один из веду-

щих идеологов Мизрахи, опубликовал статью, в которой вопрос об Уганде расценивался как вопрос "спасения жизни". З.Явиц прямо заявлял: "Народ Израиля не имеет сейчас возможности вернуться в Эрец-Исраэль... Мы не сомневаемся, что в конце концов Эрец-Исраэль будет возвращена нам, но близко ли, далеко ли это будущее — ведомо одному Господу Богу!.. Но до тех пор, пока Господь, Бог наших предков не вернет нам Страну Израиля, следует просить страну — для Израиля". Не удовлетворяясь "практическими" и "человеколюбивыми" оправданиями своей поддержки плана Уганды, руководители Мизрахи объявили, что Уганда — это лучшее средство для укрепления позиций религии, поскольку автономный еврейский очаг в Уганде докажет перед лицом всего мира, что возможно построить современное государство на основе иудаизма.

Что касается рава Рейнеса, официального главы Мизрахи, то его позиция в "дискуссии об Уганде" отражала непоследовательность его отношения к сионизму. Его усилия добиться компромисса между сторонниками и противниками плана Уганды свидетельствовали о непонимании им характера конфликта. В свое время рав Рейнес доказывал своим противникам, что сионизм — чисто "практическое" движение, не только не стремящееся подорвать позиции религии, но эти позиции укрепляющее. Те же доводы он выдвинул и в защиту плана Уганды: Уганда — это не только политическое убежище для преследуемых. Жизнь там в условиях еврейской автономии укрепит и разовьет религиозно-национальные чувства, любовь к Сиону и стремление к Избавлению. Таким образом, Уганда станет мостом в блестящее будущее, ожидающее евреев в Эрец-Исраэль. Рав Рейнес отвергал террито-

ализм как альтернативу идее поселения в Эрец-Исраэль, но приветствовал его в качестве дополнения к этой идее. Между ним и главой территориалистов, И.Зангвиллом, установились дружеские отношения. Когда И.Зангвилл спросил, каково мнение рабби об основанной им организации, рав Рейнес ответил, что относится к ней положительно, поскольку "территория" не только станет убежищем для сотен тысяч евреев, но и "наилучшим средством для достижения наших целей на Святой земле". Территориализм дает евреям возможность "жизни на час", а сионизм — "вечной жизни"; сионизм ставит конечную цель, а ЕТО — промежуточную. Эта позиция напоминает идею И.Гордона, который советовал евреям Восточной Европы эмигрировать в Эрец-Исраэль, лишь тщательно подготовившись к этому шагу в Америке.

По справедливому замечанию Н.Ротенштрайха, сионизм, в отличие от всех других еврейских политических движений (таких как автономизм, Бунд, территориализм), видит в прошлом не исторический фон современных процессов, а живую реальность, которая "обладает высокой ценностью и предъявляет определенные требования к настоящему". В двух ключевых для национального движения вопросах сионизм предпочел — и в теории, и на практике — прошлое настоящему, подчинил настоящее ценностям прошлого — в вопросе о Стране и в вопросе о языке. Те, кто протестовал против подобного подчинения, апеллировали к "реальности сегодняшнего дня" и ее потребностям. Те, кто настаивал на поселении в Эрец-Исраэль и возрождении иврита, выступали от имени истории и во имя связи с прошлым. И.Зангвилл очень хорошо осознавал это, когда заявлял, что сионисты почерпнули свой идеал из прошлого, территори-

алисты же — из будущего. Неудивительно, что ивритские писатели, испытывавшие влияние ницшеанской "философии жизни", — И.Бреннер, М.Бердичевский, Г.Цейтлин — проявляли симпатию к территориализму.

Позиция И.Бреннера питалась его глубочайшим гуманизмом. Беда еврейского народа была для него личной бедой, он мучительно остро ощущал трагическую безысходность положения евреев в галуте. У И.Бреннера были веские причины предпочитать Эрец-Исраэль любому другому решению: "Поселение в любом другом уголке мира не будет полным истреблением галута, то есть не даст утоления нашим устремлениям, вековой народной мечте... Наш галутный сионизм сможет исчезнуть совершенно лишь в Эрец-Исраэль; утоление чувства любви к родине мы обретем лишь там, куда влекло Иехуду ха-Леви его сердце"⁴². Вместе с тем, И.Бреннер не мог закрыть глаза на горькую истину — путь в Эрец-Исраэль закрыт для еврейского народа. Все, что не способствует излечению народа, казалось ему несущественным и смехотворным. Высокие слова Ахад-ха-Ама и его учеников о духовном спасении еврейства в Эрец-Исраэль казались ему лживыми обещаниями, возмущали его до глубины души в свете угрозы гибели еврейского народа. В этой ситуации план Уганды представлялся ему приемлемым.

Отношение М.Бердичевского к плану Уганды было еще более сложным. Он не считал этот план решением проблемы, но все же указывал на некоторые его положительные стороны. Он говорил, что план Уганды уже породил нечто новое и небывалое за всю историю рассеяния — пробуждение коллективного национального чувства. Впервые еврейская эмиграция сможет приобрести новый характер —

не перемены одного обжитого места на другое обжитое место, как прежде, но самостоятельного и независимого поселения в диком крае. Это открывает перспективу возникновения нового общества, новой культуры: "Лучше воевать с дикими племенами, чем заниматься продажей старого тряпья культурным народам... Пусть лучше у нас будет мало — но героев, чем много — но слабых". План Уганды не исключал, с его точки зрения, поселения в Эрец-Исраэль: лучшие направятся в Эрец-Исраэль, а "кочевники" обретут новый смысл жизни в своих бесконечных скитаниях — созидательную халуцианскую деятельность. Будущее поселение в Уганде рисовалось М.Бердичевскому как тяжелая борьба за существование: "Тысячи погибнут от непривычного климата и тяжелых условий. Но окрепнут оставшиеся в живых".

М.Бердичевский упрекал Герцля в непоследовательности и непрактичности. По его мнению, перед Герцлем были три пути, ведущих к успеху: 1) объединить в своем движении людей, порвавших со своим прошлым и ищущих нового пристанища, а не тех, кто остается на месте — "теоретических сионистов", и из этих странников, являющих собой пока еще бесформенное человеческое сырье, создать совершенно новый коллектив; 2) переселиться в Эрец-Исраэль и стать там лидером всех поселенцев; 3) попытаться одним ударом разрубить "гордиев узел" политических и практических проблем: начать новую политическую жизнь в новой стране — это был бы беспрецедентно новаторский эксперимент по созданию совершенно нового по своему характеру общества, для строительства которого потребовались бы новые люди — свободные, сильные, умеющие отказаться от того, от чего отказаться необходимо. Но Герцль не пошел ни по

одному из этих путей. Он попытался найти компромиссный вариант (соединить план Уганды с сионистской идеей и т.д.), и в результате деятельность основанного им движения оказалась неэффективной.

О внутренней противоречивости сионизма Герцля говорил и Г.Цейтлин — в период "дискуссии об Уганде" ницшеанец и пламенный территориалист. Г.Цейтлин подчеркивал противоречие между стремлением Герцля основать еврейское государство на принципиально новой основе, не зараженной "наследственными пороками" (как выразился сам Герцль в "Альтнойланде") галутного еврейства, и намерением Герцля построить это государство в Эрец-Исраэль. В Эрец-Исраэль, утверждал Г.Цейтлин, не будет никакой возможности основать новое общество: "Та же традиция, которая тяготит нас в галуте, в тысячу раз больше будет связывать нас в Эрец-Исраэль, потому что там она — дома. Власть раввинов над массами там не ослабнет, как надеются "свободные" сионисты, а наоборот, возрастет во много раз".

Аргументы, сходные с выдвинутыми Г.Цейтлиным, многократно и на разные лады повторялись в пропагандистской литературе сионистов-социалистов, ставших после VI и VII сионистских конгрессов сторонниками территориализма. Так, в первом манифесте сионистско-социалистической партии Н.Сыркина говорилось, что средняя буржуазия видит в сионизме бледное отражение прошлого, и в порыве романтических мечтаний забывает истинное содержание национального движения. Эта буржуазия готова принести в жертву "экономическую и политическую свободу широких еврейских масс ради возрождения традиции и удовлетворения духовных запросов маленькой кучки евреев Эрец-Исраэль. Еврейские массы, лишенные связи с зем-

лей, а потому ведущие нездоровое существование, также по большей части реакционны, их сознание засорено религиозными предрассудками. Две эти силы, средняя буржуазия и фанатичные массы, стремятся запретить сионизм в тесном закутке традиционной еврейской культуры. Манифест завершался утверждением, что так называемые исторические права еврейского народа на Землю Израиля не имеют никакой реальной ценности: "Мы не признаем органической связи между сионизмом и Эрец-Исраэль".

Н.Сыркин считал, что кризис сионистского движения, разразившийся в ходе "дискуссии об Уганде", был неизбежен, поскольку в движении с самого начала принимали участие два течения, имевшие полярно противоположные устремления. Первое из этих течений, "проповеднический сионизм", состояло из маскилим и буржуа, стремившихся посредством сионизма укрепить свою связь с еврейством (между тем как связь эта обречена историей на исчезновение); второе из них, "политико-экономический сионизм", выражало интересы масс, которыми движут главным образом "материальные" мотивы: для них сионизм был решением проблемы эмиграции. В ходе "дискуссии об Уганде" произошло то, что должно было произойти: эти течения окончательно разошлись.

Э.Бен-Иехуда, в начале своей журналистской деятельности в Эрец-Исраэль резко нападавший на Всемирный еврейский союз за то, что тот направляет поток еврейских эмигрантов в Америку, а не в Палестину, стал теперь бойцом за еврейское государство в Уганде. Он превратил свою газету в рупор сторонников плана Уганды в ишуве. Его высказывания отличались резкостью и бескомпромиссностью. Э.Бен-Иехуда постоянно подчерки-

вал, что если сионизм хочет быть честным с самим собой, он должен открыто, без всяких уверток признать, что он отказывается от прошлого: "Мы все повернулись спиной к прошлому, и в этом наша честь и достоинство". Ционей Цион, обвиняющие "угандистов" в отречении от прошлого, повинны в страшном лицемерии, ибо сами они уже давно отвернулись от прошлого.

Территориалисты видели в привязанности еврейского народа к Эрец-Исраэль пройденный этап в его развитии. Они утверждали, что сионизм, то есть движение за спасение и избавление народа, должен исходить лишь из реально имеющей место ситуации. Эрец-Исраэль никогда в прошлом не была реальным центром притяжения массовой еврейской эмиграции. Евреи всегда эмигрировали на те территории, где они могли найти средства к существованию. И в настоящее время основной поток эмигрантов поворачивает в Америку, а не в Эрец-Исраэль. Это показывает, что жизнь народа направляют реальные факторы, интересы сегодняшнего дня, а не романтическая тоска по прошлому. Наступает время, когда и в теории необходимо отказаться от того, от чего уже отказались на практике.

В отличие от сторонников плана Уганды, стремившихся к детальному рациональному обоснованию своей позиции, Ционей Цион опирались не столько на силу разума, сколько на силу чувства. Поначалу даже спор со сторонниками плана Уганды казался Ционей Цион излишним, а сама идея отделения сионизма от Эрец-Исраэль — свидетельством того, что те, кто ее выдвигают, не понимают главного в сионистском движении, а следовательно, им в нем не место.

Позиция Ционей Цион представлялась их оппо-

нентам весьма уязвимой. Ционей Цион ссылаются на свое чувство. Но может ли чувство быть судьей в таком важнейшем вопросе, как судьба народа? Разве достойна современного просвещенного человека подобная романтика?

Яркий пример такого рода рационалистической критики Ционей Цион — статья корреспондента лондонской газеты "Jewish Chronicle", в которой излагается позиция петербургских противников плана Уганды (статья появилась накануне VII конгресса). Ционей Цион, отмечал корреспондент, отнюдь не питают иллюзии относительно возможности решения в Эрец-Исраэль экономических проблем, стоящих перед еврейским народом. И поэтому они предпочитают просто избегать этой темы, а говорят о духовном обновлении. Но при этом они игнорируют религию как фактор в духовной жизни народа. Между тем только религиозная вера может оправдать принципиальное сопротивление плану Уганды, рациональные основания такого сопротивления отсутствуют. Позиция Ционей Цион, таким образом, противоречива и непоследовательна.

Но и сами Ционей Цион в ходе дискуссии все более и более осознавали, что их приверженность идее поселения в Эрец-Исраэль нуждается в рациональном обосновании. Нерелигиозные евреи, они не могли и не хотели опираться на доводы веры. Рационалисты, они не могли и не хотели отказаться от авторитета разума.

Исходным пунктом позиции Ционей Цион было их убеждение, что сионизм не является движением, призванным решать лишь насущные проблемы жизни народа. В немногих словах об этом сказал М. Усышкин, возглавивший оппозицию Герцлю: "Главная цель сионизма — спасти еврейский народ, а не только наших братьев-бедняков в Рос-

сии и Румынии". Именно потому, что необходимо найти не частное и временное, а всеобъемлющее и окончательное решение национальной проблемы, план Уганды не может быть принят.

О том, что никакой другой путь, кроме поселения в Эрец-Исраэль, не приведет к еврейскому национальному возрождению, писал в статье "Прошлое и будущее", опубликованной еще за двенадцать лет до начала "дискуссии об Уганде", Ахад-ха-Ам. Народ, проживший многотысячелетнюю историю, утверждал Ахад-ха-Ам, не может снова начать все сначала, найти себе новую национальную территорию, чтобы вести там новую национальную жизнь, ибо "народ, то есть национальное "я", сформировавшееся исторически, хочет существовать в своем настоящем виде, таким, каков он есть, со всеми своими воспоминаниями и надеждами, и если бы мог народ перемениться и стать другим, то он уже давно нашел бы способ это сделать". Хотя еврейский народ не жил на своей родине уже долгое время, но в его сознании она остается неотъемлемой частью его национального "я", и отказ от нее означал бы отказ от продолжения самобытного существования еврейского народа, т.е. полную ассимиляцию.

Эту аргументацию Ахад-ха-Ама развивал в полемике со сторонниками плана Уганды И.Клаузнер: "Когда мы, Ционей Цион, настаиваем, что только Эрец-Исраэль, а не какая бы то ни была другая страна, является главным в сионизме, мы делаем это не из романтических побуждений, но потому, что сознаем, что движение за возрождение народа, любого народа, — это попытка вернуть этому народу его величайшее историческое достояние". Как родина еврейского народа, Эрец-Исраэль является его важнейшим национальным достоянием, и стремление евреев вернуться в свою

страну ничем не отличается от стремления других народов вести свое национальное существование на своей родине.

Сходную аргументацию можно найти и в статьях З.Жаботинского. Национальное движение, писал он, должно отражать желания народа. Если всмотреться в еврейскую историю, мы увидим, что главным ее мотивом является борьба народа за сохранение своей национальной самобытности. Национальный характер еврейского народа сформировался в Эрец-Исраэль, а не в галуте. Именно Эрец-Исраэль оказала на него определяющее влияние, и лишь там возможно здоровое развитие этого народа. Поэтому сионизм и ставит Эрец-Исраэль во главу своих устремлений, поэтому Эрец-Исраэль является символом, выражающим стремление еврейского народа сохранить свою национальную самобытность.

Наиболее детальное и убедительное обоснование позиции Ционей Цион было предложено А.Бороховым, который, как и И.Клаузнер, был последователем Ахад-ха-Ама. А.Борохов полностью отбросил поэтические аргументы (вроде рассуждения о том, что следует предпочесть Эрец-Исраэль, поскольку лишь в ней и во имя нее в народе пробудятся дремлющие силы) и попытался дать трезвый практический анализ перспективы сионистского движения. Как и Ахад-ха-Ам, А.Борохов полагал, что лишь часть еврейского народа сможет сосредоточиться в еврейском государстве и что многие останутся в галуте. Чтобы новое еврейское государство было действительно еврейским, оно должно стать достоянием всего еврейского народа, а не только своих граждан. Только в таком случае оно сможет исполнять ту роль, которая прежде принадлежала религии, — быть основой политического и наци-

онального единства евреев. Поэтому необходимо, чтобы все евреи в мире были связаны с ним общей традицией, средоточием и символом которой станет само это государство. Секулярное политическое образование, основанное за пределами Эрец-Исраэль, не будет иметь никакого влияния на евреев, живущих вне этого образования. В конечном итоге оно окажется полностью оторванным от еврейского народа, поскольку в нем сформируется своя собственная культура, которая со временем будет все более и более отдаляться от общей культурной традиции евреев. Таким образом, для того чтобы еврейское государство — и в собственных глазах, и в глазах всего мира — могло быть государством всего еврейского народа, в его основе должна лежать еврейская традиция в широком смысле этого слова: "Только еврейское государство в Эрец-Исраэль, в стране, само название которой доказывает, что она занимает центральное место в сознании народа и в его традиции, в стране, где народ имел свою государственность, в стране, которую на протяжении всех веков рассеяния народ продолжал считать своей, — только такое еврейское государство и может считаться настоящим".

Сопоставляя территориализм и сионизм, А.Борохов подчеркивал, что они имеют принципиально разные психологические основания. Территориализм основывается на реальном (и могучем) факторе — страданиях евреев. Но этот фактор носит чисто отрицательный характер. Территориализм не обладает конкретным позитивным идеалом. Сами по себе страдания не способны породить целенаправленного движения; самое большее, к чему они могут привести — это образование новой диаспоры. Никакая пропаганда и организация не способны сделать переселение евреев в страну, где

нет подходящих материальных условий, подлинно массовым. Движение за национальное переселение нуждается в идеале, но из одних только страданий такой идеал не произрастет. Территориализм не принимает в расчет этого психологического факта, и отсюда его презрение к эмоциональной связи народа с его родиной. Превосходство сионизма над территориализмом заключается в том, что сионизм опирается не только на отрицательную, но и на положительную мотивацию — на идеал. Ненормальное положение еврейского народа, лишенного родины, не позволяет надеяться на стихийное развитие национального движения, как это происходит у других народов. Поэтому сионизму следует организовать "профилактические" мероприятия — подготовить и направить поселенческое движение. Для этого необходимо создавать группы халуцим. Но халуцианское движение не может возникнуть без идеализма и мечты. Из чего может родиться идеализм? Из любви к Эрец-Исраэль. И любовь эта, доказывал А.Борохов, возникает в сердце еврея не только и даже не столько под воздействием традиции, сколько под воздействием тех реальных условий, в которых протекает его жизнь. Растущая отчужденность евреев от общества в тех странах, где они живут, заставляет их любить Эрец-Исраэль. Это психологическая реакция на отторжение внешней средой. Идеал Сиона формируется как отрицание галута: "Чем более отчужденно и враждебно относится к нам галут, тем быстрее наша страна неощутимо для нас занимает в нашей душе свое место".

Столь часто слышавшие в свой адрес обвинения в романтической мечтательности, Ционей Цион на деле оказались куда большими реалистами, чем их противники, причем именно потому, что апелли-

ровали к чувству народа, к его мечте. В статье "Хабихим" ("Плакальщики") Ахад-ха-Ам, указывая на бесплодность всех имевших место в прошлом попыток создать независимые еврейские поселения за пределами Эрец-Исраэль, предсказывал бесплодность новой попытки создания "убежища на ночь". Эрец-Исраэль, писал он, не только единственная страна, в которой народ может достичь подлинного обновления, но и единственная страна, ради переселения в которую в народе может пробудиться тот халуцианский идеализм, те моральные и духовные силы, которые необходимы для возобновления связи народа с землей и преодоления колоссальных трудностей на этом пути. Движение национального переселения потребует от его участников полной самоотдачи, и оно заранее обречено на неудачу, если его участники не будут привязаны к своей новой стране, если с самого начала работы в одной стране они станут поглядывать в другую сторону. Невозможно основать национальное государство, строя воздушные замки.

И.Пинес затронул еще одну грань проблемы, утверждая, что лишь в Эрец-Исраэль возможно создание еврейской государственности. Народ Израиля утратил в галуте политические качества, необходимые для государственного существования, галутному еврею присущи индивидуализм и анархизм. Жизнь в государстве требует общественной дисциплины, и лишь Эрец-Исраэль сумеет произвести революцию в характере народа, революцию, которая подготовит народ к "политическому рождению".

Ф.Розенцвейг однажды заметил, что "то, что люди делают, важнее и в большей степени обусловлено потребностями самого дела, чем то, что они думают, и уж тем более чем то, что они го-

ворят". Для таких людей, как Б.Кацнельсон или И.Бреннер (а они были выразителями типичного для Второй алии умонастроения) репатриация в Эрец-Исраэль была поступком, продиктованным, скорее, нравственно-экзистенциальной необходимостью, чем идеологией.

В определенном смысле рационалистической идеологией прикрывалось глубокое чувство, лежавшее в основе сионизма Второй алии. Сама привязанность к Эрец-Исраэль, не обладающей притягательной силой для эмигрантов, уже означала — "плыть против течения", руководствоваться нерационалистическими мотивами. Отнюдь не рационалистической была и вера халуцим в возможность осуществления в Эрец-Исраэль, и только в Эрец-Исраэль, высокого утопического идеала свободного и справедливого общества. В сущности, халуцианское движение вдохновлялось древним мессианским мифом, все еще не утратившим своего могучего обаяния.

Смена вех

"Дискуссия об Уганде" привела к глубокому расколу в сионистском движении, а затем и к выходу из него значительного числа сторонников территориализма. Внутри движения произошла перегруппировка сил, ускорилось формирование фракций. Главным итогом дискуссии стало укрепление и возмужание сионистского движения, которое отныне стало более четко осознавать свои цели.

После смерти Герцля (он скончался в 1904 году, когда дискуссия была в самом разгаре) в движении победила тенденция, лозунгом которой была "повседневная работа". Победа этой тенденции оз-

начала победу Фракции. Об этой тенденции очень точно сказал Ш.Цемах⁴³: "Родилось крепкое желание увидеть жизнь такой, как она есть... Мечту, которая скрашивала жизнь и осуществление которой казалось близким, увидеть как далекий идеал — как миф о последней вершине, а не как исходную точку". Преодолев иллюзорную надежду добиться своей цели с помощью некоего всеобъемлющего и немедленного политико-дипломатического решения, сионистское движение осознало, что путь к цели будет долгим, что для ее достижения потребуется многолетняя пропагандистская и просветительская деятельность в общинах диаспоры, многолетняя практическая деятельность по укреплению существующих и созданию новых поселений в Эрец-Исраэль — многолетняя повседневная работа.

Лозунг "повседневной работы" еще до начала "дискуссии об Уганде" был выдвинут Демократической фракцией. Но сама Фракция после VII сионистского конгресса перестала существовать, растворившись среди сплотивших свои ряды Ционей Цион. Сокрушительное поражение в ходе дискуссии потерпела фракция Мизрахи. Эта фракция, самая влиятельная в сионистском движении вплоть до VI сионистского конгресса, утратила свое ведущее положение. Более того, в России влияние Мизрахи со временем совсем перестало ощущаться. Как писал один из лидеров Мизрахи, И. Нисенбаум, непримиримый противник плана Уганды, "вопрос об Уганде разбил вдребезги движение Мизрахи в России". Центр Мизрахи был переведен во Франкфурт, что оторвало движение от его живого народного источника и изменило его характер. Движение Мизрахи окончательно сделалось тем, чем хотели его сделать его лидеры — организацией чисто

”политических” сионистов. Фракция Мизрахи во Всемирной сионистской организации продолжила упорную борьбу против нерелигиозных сионистов, против ”культурной работы”. Это была безнадежная борьба, навлекшая на религиозный сионизм беду, от которой он оправился лишь многие годы спустя. Лишь с большим опозданием, когда поле боя уже было захвачено ”естественными” националистами, объединенные в Мизрахи религиозные сионисты вступили на путь, указанный еще И.Пинесом — самоизоляции от ”свободных” ”во всем, что свято”, развития образования и культуры, ”пропитанных религиозностью”, и главное, основания поселений ”в духе Торы и заповедей” — дабы все богобоязненные евреи увидели, что можно заселять Эрец-Исраэль, ”не нарушая Закона”.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сионистское движение возникло в конце XIX века, как реакция на кризис традиционного еврейского общества Восточной Европы. С самого начала движение было расколото на два лагеря — секулярный и религиозный, и характер отношений между этими лагерями во многом определял судьбу движения. Конфликт между ними обострил как у маскилим, так и у ортодоксов ощущение духовного, религиозного, культурного кризиса, вызванного секуляризацией еврейской жизни и бывшего, в сущности, кризисом еврейского самосознания.

Создание Хиббат-Цион открыло перед соперниками возможность сближения и сотрудничества, и они этой возможностью воспользовались. Однако с трудом достигнутое единство национального движения оказалось непрочным — прежде всего потому, что ортодоксы не были готовы проявлять терпимость к убеждениям своих союзников-соперников. Оно могло возродиться лишь ценой взаимных уступок как со стороны ортодоксов, так и со стороны маскилим. Поэтому для развития сионистского движения проблема терпимости имела первостепенное значение. Несомненно, что эта проблема, по крайней мере в ее идеологическом аспекте, стояла острее для ортодоксального лагеря, поскольку в ортодоксальном обществе не существовало традиции идейной терпимости. Поэтому уча-

ствие в сотрудничестве с его стороны было обусловлено развитием новой теологии, исходя из которой ортодоксы могли бы примириться — пусть не полностью — с существованием в сионизме направления, не признающего галахических норм. Но именно в Восточной Европе религиозная мысль была отсталой, по сравнению с Западной Европой; поэтому развитие новой теологии было здесь особенно проблематично и сопряжено с тяжелыми идейными кризисами.

Тем временем руководящие позиции и в национальном движении в целом, и в новом ишuve в частности заняли маскилим. Это вызвало глубокое беспокойство в старом ишuve и в среде ортодоксального руководства в диаспоре. Лидеры ортодоксального лагеря в национальном движении стали все настойчивее требовать в обмен на свою лояльность руководству движения, чтобы маскилим объявили "перемирие" в борьбе за Хаскалу и реформы и передали ортодоксии духовный контроль над движением. Поначалу маскилим проявили склонность принять требования ортодоксов, однако после дискуссии о "седьмом годе" (1885 — 1886) они отказались от достигнутого было компромисса, ибо не могли и не хотели отказаться от своего стремления построить в Эрец-Исраэль современное секулярное общество.

Дискуссия о "седьмом годе" выявила и усилила антагонизм между маскилим и ортодоксами. Впервые подало голос новое направление в сионизме — "духовный сионизм" Ахад-ха-Ама, стремившегося обосновать альтернативную по отношению к религии национальную идеологию. Ответом ортодоксального лагеря стало возобновление старой "войны культур". Главный противник Ахад-ха-Ама И.Пинес, начавший войну против "естественного"

(секулярного) национализма, призвал религиозных сионистов создать новые, свои собственные организационные рамки сионистской деятельности. Но призыв этот не привел к каким бы то ни было положительным результатам. Единственным существенным результатом "войны культур" стал почти полный разрыв между ортодоксами и маскилим.

Появление Герцля резко изменило ситуацию в национальном движении. Созданная Герцлем Всемирная сионистская организация стала новой ареной борьбы и сотрудничества между ортодоксами и "свободными". Герцль провозгласил принцип "нейтралитета" сионистского движения по отношению к религии, стремясь привлечь ортодоксию, влияние которой на еврейские массы Восточной Европы он преувеличивал. В жертву ортодоксии Герцль и возглавляемое им сионистское руководство принесли "культурную работу", вызвав тем самым ожесточенное сопротивление российской сионистской интеллигенции, для которой "вопрос о культуре" был главным вопросом сионизма.

На этом этапе внутри сионистского движения возникло новое течение — сионистский радикализм. Сионисты-радикалы стремились придать движению "прогрессивный" характер. Их мировоззрение имело яркую антирелигиозную окраску, и они требовали разрыва сионизма с религией. Сионистский радикализм, провозгласивший идеал новой еврейской культуры, идущей на смену старой, галутной, порывал с еврейской культурной традицией, неотъемлемой частью которой всегда была религия. Все, что сохранилось в культуре народа, сохранилось в религиозном обличье. Тотальный отказ от религии с неизбежностью вел к отказу от большей части еврейского культурного наследия. Это не могло не вызывать реакции отторжения в

религиозном лагере сионистского движения.

Рабочие партии в Эрец-Исраэль — наиболее активная сила в сионистском движении — разделяли атеистические догмы радикализма. Вместе с тем духовные лидеры этих партий считали себя наследниками еврейской традиции, ответственными за судьбу народа. Выработывая систему новых социальных и нравственных норм, внедряя эту систему норм в жизнь ишува, рабочее движение в Эрец-Исраэль руководствовалось утопической идеологией, которую оно рассматривало как органическое продолжение еврейской традиции. Однако тот факт, что рабочему движению халуцианской эпохи не удалось передать последующим поколениям свою, хотя и весьма специфическую, приверженность еврейскому наследию, свидетельствует, что оно не сумело на деле установить прочную связь между этим наследием и новой национальной жизнью.

Усиление радикализма в сионистском движении привело к консолидации антисионистской ортодоксии. Особенно опасным ортодоксальное руководство считало появление новой национальной культуры, не связанной с Торой и заповедями. В качестве альтернативы секулярному национализму ортодоксия выработала идеологию, отвергающую возможность поиска "естественного" пути разрешения проблемы галута и даже самое поселение в Эрец-Исраэль. Ортодоксия проявила слепоту в своей оценке процессов, протекавших в еврейской жизни. Эта ее слепота, в сочетании с отсутствием чувства ответственности за судьбу народа, привела к отчуждению между нею и широкими кругами еврейской молодежи и интеллигенции, в которых укрепилось резко отрицательное отношение к религии и религиозному еврейству.

Религиозные сионисты, объединившиеся в Мизрахи, не смогли создать собственную, религиозную модель сионизма. Вместо этого они сосредоточили все свои усилия на поддержке политического сионизма и борьбе с "культурным" сионизмом. Признав необходимость реформ, направленных на улучшение социально-экономического положения еврейских масс и изменение традиционной системы образования, они не сумели разработать программу таких реформ — как из опасения вызвать раздражение антисионистской ортодоксии, так и вследствие неспособности проявить необходимую интеллектуальную решимость. "Дискуссия об Уганде" выявила слабость идейной позиции Мизрахи: поддержав план Уганды, лидеры Мизрахи продемонстрировали непонимание подлинной сущности сионизма, его неразрывной связи с идеей поселения в Эрец-Исраэль. "Дискуссия об Уганде" и события русской революции 1905 — 1907 годов лишили Мизрахи массовой поддержки в России. Центр Мизрахи был перенесен на Запад, а сама эта организация превратилась в замкнутую и лишённую подлинного влияния группировку политических сионистов. Сионистское движение, тон в котором стали задавать радикалы, приобрело секулярный облик. Таким образом, религиозный сионизм на этом, раннем этапе развития сионистского движения свою борьбу проиграл...

По справедливому замечанию О.Симона, "религия вообще, и еврейская религия в частности, в новое время появляется обыкновенно на сцене лишь после того или иного события — либо для того, чтобы засвидетельствовать его "кашерный" характер, либо для того, чтобы осудить его за заключённую в нем скверну". В связи с этим О.Симон отмечает то обстоятельство, что религиозные посе-

ленцы в Эрец-Исраэль не были "детьми" традиционного ортодоксального еврейства — они были его "внуками", что хотя в поколении "дедов" и были палестинофилы, между "дедами" и "внуками" "стояло посредником поколение, создавшее секулярное халуцианское движение, современное и еретическое", и что именно это поколение "отцов" породило движение религиозных халуцим.

Судьба религиозного сионизма после понесенного им поражения в решающей мере зависела от его способности наладить сотрудничество с рабочим движением в Эрец-Исраэль — доминирующей в ишуве силой. Но такое сотрудничество могло осуществиться лишь при условии, что религиозный сионизм усвоит некоторые ценности рабочего движения, а тем самым признает, что секулярный сионизм имеет право на существование. В связи с этим особое значение приобретало идеологическое обновление религиозного сионизма. На уровне богословской мысли решающий вклад в это обновление внес рав Кук — создатель диалектической теологии, одним из принципиальных постулатов которой является признание ереси и безбожия необходимыми моментами развития религии, признание, санкционировавшее сотрудничество с "безбожниками". На практике религиозные сионисты проявили готовность к идеологическому компромиссу еще в 1902 году, когда на Минской конференции лидеры Мизрахи согласились на сосуществование двух направлений в сионистской системе образования — религиозного и секулярного. Правда, это было пока согласие только на словах, которому потребовалось почти два десятилетия, чтобы превратиться в согласие на деле.

В 1920 году при подготовке условий британского мандата на Эрец-Исраэль компромисс, достигну-

тый на Минской конференции, был, наконец, реализован. Это открыло путь для учреждения такого института, как Верховный раввинат Эрец-Исраэль¹. Его основание отражало готовность рабочего движения признать гегемонию сионистского религиозного руководства в некоторых областях общественной жизни (прежде всего в области правового регулирования брачно-семейных отношений). Эта уступка, пусть она и была порождена чисто политическими соображениями, создавала благоприятные условия для сотрудничества религиозных и нерелигиозных сионистов.

Это сотрудничество поднялось на новую, более высокую ступень, когда религиозный сионизм вступил на путь воплощения сионистской идеи, проторенный рабочим движением, — на путь активной поселенческой деятельности в Эрец-Исраэль. Этим путем поначалу пошли лишь немногие из религиозного лагеря: то были члены движения "Тора ва-авода" ("Тора и труд") и организации "Ха-Поэль ха-мизрахи"². Если деятельность Мизрахи ограничивалась укреплением позиций религии в уже существующих поселениях и созданием в них новой системы религиозного образования, то "Ха-Поэль ха-мизрахи" стала придавать решающее значение созданию новых сельскохозяйственных поселений. И идеологически "Ха-Поэль ха-мизрахи" сделала решающий шаг к сближению с рабочим движением, приняв такие его ценности, как труд и социальная справедливость. Долгое время эта организация боролась за положение равноправного члена сионистского поселенческого движения, и в конце концов упорство и преданность делу, проявленные религиозными халуцим, победили недоверие и подозрительность секулярного лагеря... На протяжении пяти десятилетий продол-

жалось сотрудничество религиозных сионистов с рабочим движением — и на протяжении всего этого времени религиозный сионизм был младшим партнером в этом союзе. Почему это было именно так? Как на главную причину здесь, как представляется, следует указать на неспособность религиозного сионизма выработать идеологию, гармонически сочетающую религию и сионизм (дерзкая попытка создать такую идеологию, предпринятая равом Куком, отнюдь не получила всеобщего признания). Религиозный сионизм не сумел уяснить себе теологический смысл еврейского национализма. Несомненно, возвышение таких национальных ценностей, как народ Израиля и Эрец-Исраэль до уровня, на котором прежде находились лишь Тора и заповеди, требовало революционного изменения традиционной концепции иудаизма, ибо сочетание национальной идеи и религии означает, по глубокому определению И.Лейбовича, новый взгляд на сущность самой религии — взгляд с позиции народа Израиля, а не с позиции человека из народа Израиля, взгляд, в свете которого религиозность обретает новую форму, а заповеди и Тора — новое значение³. С другой стороны, религиозные сионисты не сумели понять, каковы подлинные причины секуляризации еврейского общества, а потому они и не осознали, что еврейское национальное движение выросло не из религиозной традиции, а из процесса секуляризации этого общества. Долгое время религиозные сионисты, считавшие себя единственными законными наследниками еврейской традиции, пребывали в убеждении, на поверку иллюзорном, что секулярный сионизм является этапом на пути возвращения нерелигиозного еврейства к вере отцов. Это мешало им видеть, что на самом деле еврейский национализм предоставляет секу-

лярному еврею единственную возможность самовыражения, мешало им строить свои отношения с секулярным лагерем сионистского движения на реальной основе.

Оглядываясь назад, можно сказать, что сотрудничество между ортодоксами и "свободными" в сионистском движении не было случайным. Несмотря на взаимные противоречия, стороны остро нуждались друг в друге. История опровергла все их представления о будущем, которые определяли их поведение в эпоху становления движения. С одной стороны, не оправдались предположения нерелигиозных сионистов — что религия, уже выполнившая свою историческую миссию, скоро уступит место секулярному сионизму, который и выведет еврейский народ на столбовую дорожку свободного национального существования; что, как считали Ахад-ха-Ам и его сторонники, в ходе модернизации еврейская культура подвергнется секуляризации, как это произошло с культурами других народов; что, как надеялись Л.Пинскер или Герцль, в независимом еврейском государстве ортодоксальный иудаизм радикально изменит свой облик. Но, с другой стороны, не суждено было сбыться и надеждам религиозных сионистов, которые верили, что возвращение народа на свою родину естественным образом вернет их заблудших братьев к Торе и заповедям, что еврейское государство в Эрец-Исраэль будет государством религиозным.

Некоторые пытались представить религиозный сионизм как парадокс из-за непримиримого противоречия между традиционной концепцией Торы и концепцией, выдвинутой современным национализмом. На самом деле парадоксальными были оба направления, а источник этой парадоксальности был один — то, что я называю "дилеммой преем-

ственности и разрыва". Конечно, даже среди нерелигиозных сионистов никто не говорил о разрыве. Как оказалось, в отличие от того, что имело место у других народов, полная секуляризация еврейской традиции невозможна, ибо "религиозный компонент" этой традиции, имеющий ярко выраженную национальную окраску, не может быть полностью отделен от других ее компонентов. Религия у других народов не носила столь ярко выраженного национального характера, поскольку не являлась религией какого-то одного народа. Еврейской же религиозной традиции присуща национальная исключительность. Еврей-националист, ищущий свои национальные культурные корни, обязательно столкнется с тем фактом, что еврейская национальная традиция есть традиция религиозная. В этом источник изначальной парадоксальности мировоззрения секулярного сионизма, который нуждается в религиозной традиции, столь решительно им отвергаемой. Но и религиозный сионизм изначально парадоксален, хотя и в совершенно ином отношении: провозглашая себя наследником традиции, он на практике во многом являет собой революционный разрыв в цепи ее преемственности. Религиозный сионизм просто не смог бы возникнуть, если бы он не решился на известный разрыв с прошлым — на "священный бунт", как выразился один из его лидеров.

Религиозный сионизм занял в эпоху своего возникновения оборонительную позицию — позицию слабости, остро ощущая свою "религиозную неполноценность" перед лицом критики антисионистской ортодоксии и свою "сионистскую неполноценность" перед лицом критики секулярных сионистов. И прошло очень много времени, прежде чем самосознание религиозных сионистов изменилось.

Только после Шестидневной войны религиозный сионизм почувствовал себя достаточно уверенно, чтобы перейти в наступление. С другой стороны, в тот же период секулярный сионизм отступил и занял оборонительную позицию. Не вдаваясь в анализ исторических причин этой перемены, заметим лишь, что она свидетельствует о глубоком кризисе секулярного сионизма. По-видимому, мы не ошибемся, если скажем, что этот кризис проистекает из диалектической природы сионизма, заключающего в себе как эволюционное, так и революционное начала. Парадоксальным образом то сотрудничество, которое возникло между ортодоксальным и секулярным лагерями сионистского движения в политической сфере, углубило идеологический разрыв между ними. Возможно, что острота конфликта притупилась бы, если бы каждый из лагерей проявлял больше гибкости и меньше догматизма. Это не сгладило бы полностью противоречий, но ослабило бы их и сделало возможным взаимное духовное оплодотворение. Эта возможность никогда не была реализована, но перспектива ее реализации сохраняется. Диалектичность заложена в самой природе сионизма, и его будущее зависит от его способности найти равновесие между борющимися в нем началами — религиозным и национальным.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

Хаскала (*ивр.*, букв. "просвещение") — возникшее во второй половине XVIII в. движение европейского, в первую очередь, немецкого еврейства за освоение мировой культуры и выход из "культурного гетто" еврейской традиции. Возникнув в Германии, движение Хаскала к середине XIX в. распространилось в Восточной Европе — Галиции, Польше, России.

Черта оседлости (полное название — Черта постоянной еврейской оседлости; введена в царствование Николая I) — часть территории Российской империи, на которой разрешалось постоянное проживание евреев. В XV — середине XVIII в. в России не было постоянного еврейского населения, но в конце XVIII в., после разделов Польши, к России отошли территории с многочисленным еврейским населением. Евреям было запрещено переселяться с этих территорий во внутренние области собственно России (за "черту"), что со временем привело к скученности и перенаселенности в черте оседлости, включавшей Польшу, Белоруссию, Литву, Правобережную Украину, с XIX в. — Черниговскую и Полтавскую губернии и Бессарабию. В пределах черты оседлости евреям запрещалось жительство в селах, а также в Киеве, Севастополе и Ялте. Вне черты оседлости правом на жительство обладали купцы первой гильдии, лица с высшим или специальным образованием, ремесленники, солдаты,

проходившие службу по рекрутскому уставу, и их потомки.

По переписи 1897г. в черте оседлости проживало 4899300 евреев, что составляло 94 процента от всего еврейского населения Российской империи. 82 процента евреев жили в городах и городках, составляя 36,9 процента городского населения в черте оседлости. (Во многих городах и городках евреи составляли большинство населения, например, в Минске — 58,8 процента, в Гродно — 57,7 процента, в Могилеве — 52,4 процента.)

- ³ Кагал (*ивр.* кахал, букв. "общество", "община") — форма еврейского самоуправления в Польше XVI — XVIIIвв., а затем и в Российской империи между 1772 и 1844гг. Чаще всего термином "кагал" обозначают органы правления еврейской общины, являющиеся посредником между нею и властями. В ведении кагала были: сбор податей, отправление судебных функций, заведование всеми общественными учреждениями, наблюдение за торговлей, выборами раввина, обучением детей, печатанием книг, чистотой улиц и т.п., то есть полная регламентация жизни членов общины. С 1827г. с введением воинской повинности для евреев на кагал была возложена ответственность за поставку рекрутов. В 1844г. в связи со стремлением правительства "слить" евреев с прочим населением кагалы были упразднены и их функции переданы городским управам и ратушам.

- ⁴ Хасидизм — религиозно-мистическое течение, основанное Исраэлем бен Элизером Баал-Шем-Товом во второй четверти XVIIIв. и получившее широкое распространение в Центральной и Восточной Европе (см. также прим. 14).

Митнагдим (*ивр., идиш* — миснагдим, букв. "противники") — противники хасидизма, опасавшиеся, что увлечение мистикой, свойственное хасидам, приведет к упадку традиционной школы изучения Торы

(см. прим. 27 к части первой) и Талмуда (см. прим. 19).

- ⁵ Залман Элияху бен Шломо (1720 — 1797) — раввин, прозванный Виленским гаоном (гаон — "гений" на современном иврите — титул глав знаменитых академий Суры и Пумбедиты в Вавилонии; в данном случае — почетное звание). Родился и прожил всю жизнь в Вильне. Один из величайших законоучителей нового времени. Создатель новаторских методов изучения еврейских первоисточников. Был широко образован, сведущ в светских науках, использовал эти знания для изучения Торы. Автор более чем 70 трудов в различных областях еврейского учения. Возглавлял противников хасидизма; под его влиянием Вильна превратилась в центр сопротивления хасидизму.

- ⁶ Маскилим (*ивр.*, ед.ч. маскил) — приверженцы просветительского движения Хаскалы (см. прим. 1).

Мендельсон Моше (Мозес, 1729 — 1786) — еврейско-немецкий философ, духовный вождь движения Хаскала на его начальном этапе. Стремился сочетать верность иудаизму с участием в европейской культурной жизни. Осуществил перевод Пятикнижия на немецкий язык с тем, чтобы помочь немецким евреям усвоить язык окружающей среды и таким образом облегчить им выход из "культурного гетто".

Ученики Мендельсона — деятели берлинской Хаскалы — пошли гораздо дальше него в своей готовности отказаться от еврейских традиций и религиозных предписаний. К концу XVIII в. в их кругу сложилось мнение, что соблюдение религиозных предписаний утратило смысл и человечество может объединиться на основе деизма, или "естественной религии". Этим была подготовлена почва для массового отхода евреев от иудаизма и перехода их в христианство в Западной Европе.

- ⁷ Рибал — акроним имени рабби Ицхака-Бера Левин-

зона (1788 — 1860), писателя, поборника просвещения российского еврейства, духовного вождя маскилим, прозванного "Мендельсоном русских евреев". Наибольшей известностью пользуется его труд "Теуда бе-Израэль" ("Миссия в Израиле", 1828). Рабби — мой учитель (*ивр.*) — звание еврейского ученого, мудреца.

Готлобер Аврахам Бер (1810 — 1899) — поэт и прозаик; писал на иврите и на идише. Приверженец Хаскалы, большую часть жизни провел в скитаниях по Украине, Галиции и Румынии. Печатался во многих еврейских журналах.

- ⁸ Хедер (*ивр., идиш, букв. "комната"*) — еврейская религиозная начальная школа, принятая у европейских евреев, усвоивших еврейские традиции Эрец-Исраэль (Страны Израиля). Традиция хедеров восходит к 63г. до н.э. Первые хедеры были основаны в Эрец-Исраэль по инициативе раби Йехошуа бен Гамлы.
- ⁹ В первое десятилетие своего царствования Александр II приказал пересмотреть существующее законодательство о евреях: было отменено положение о кантонистах, различные группы евреев в той или иной мере освобождены от действия ограничительных законов (см. прим. 2).
- ¹⁰ Иешива (*ивр., в русск. традиции "ешибот", букв. "сидение", "заседание"*) — высшее еврейское религиозное учебное заведение. В иешиве изучают Устный Закон, главным образом Талмуд.
- ¹¹ Хиббат-Цион (*ивр., букв. "любовь к Сиону", в русск. традиции — "палестинофильство"*) — движение за поселение евреев в Эрец-Исраэль. Существовало в период 1881 — 1896гг. в Восточной Европе, в меньших масштабах — в Центральной и Западной Европе.
- ¹² "Ха-мелиц" ("Посредник") — первая газета на ив-

рите в России. Основана в 1860 г. в Одессе А.Цедербаумом, бывшим ее редактором в течение 33 лет, до самой смерти. Первоначально — еженедельник, с 1886г. — ежедневная газета. Девиз: "Быть посредником между еврейским народом и правительством, между религией и просвещением". Направление — просветительское, с 1882г. — палестинофильское. В газете печатались статьи выдающихся деятелей движения Хиббат-Цион.

- ¹³ "Ха-шахар" ("Рассвет") — ежемесячник на иврите, выходил в Вене (в связи с ограничениями цензуры) в период 1868 — 1884гг. Издатель и редактор — П.Смоленский. Пропагандировал идеи Хаскалы и еврейского национального возрождения.

Смоленский Перец (1840 — 1885) — писатель и публицист, один из зачинателей еврейского национального движения. Пропагандировал идеи возрождения народа в Эрец-Исраэль, основания всемирной еврейской организации, которая заботилась бы о духовной и материальной жизни народа. Его публицистические статьи во многом подготовили почву для возникновения движения Хиббат-Цион. Один из основоположников ивритского романа.

- ¹⁴ Хасид (*ивр.*, букв. "благочестивый") — приверженец хасидизма.

Цаддик (*ивр.*, букв. "праведник") — духовный вождь хасидской общины; обладает непререкаемым авторитетом у своих приверженцев; согласно хасидскому учению, цаддик — в силу своей праведности — осуществляет непосредственную связь между Богом и людьми.

- ¹⁵ Херем (*ивр.*, букв. "запрет") — отлучение от общины, одна из самых суровых мер наказания религиозным судом, так как вплоть до новейшего времени еврей не мог существовать вне общины, с которой была связана вся его религиозная, общественная, профес-

- ¹⁶ Крохмал Нахман (акроним — Ранак, 1785 — 1840) — раввин, философ, создатель философии еврейской истории, один из ведущих мыслителей Хаскалы в Восточной Европе. Писал на иврите. Наибольшей известностью пользуется его труд "Море невухей ха-зман" ("Наставник колеблющихся нашего времени", 1851; напечатан после смерти автора). Книга состоит из четырех разделов: первый посвящен философии религии и философии истории, второй содержит краткое изложение еврейской истории, третий — анализ еврейского литературного наследия на основе историко-критического метода, в четвертом Ранак попытался изложить основы своей философии, не получившей, однако, систематической разработки.
- ¹⁷ Кук Аврахам Ицхак ха-Кохен (1865 — 1935) — раввин и мыслитель. С 1904 г. жил в Эрец-Исраэль, где стал раввином Яффы и практически всего нового ишува (см. прим. 45), с 1919 г. — главный раввин Иерусалима и первый верховный раввин Эрец-Исраэль. Солидаризировался с сионистским движением, что вызвало сопротивление ортодоксальных кругов; вместе с тем резко выступал против антирелигиозного фанатизма молодых репатриантов. Рав Кук развил религиозно-философскую концепцию сионизма и его места в еврейской истории; считал, что возвращение еврейского народа в Эрец-Исраэль означает начало Избавления. Мечтал о создании новой иешивы, в которой изучались бы Тора и Талмуд, работы еврейских мыслителей и светские науки, а также ораторское искусство и литературное мастерство, — выпускники подобной иешивы стали бы подлинными учителями и духовными лидерами своих общин.
- ¹⁸ Галаха (ивр., букв. "путь, которого следует держаться") — нормативная часть еврейского учения, регламентирующая религиозную, семейную и гражд-

данскую жизнь евреев. В более узком смысле — совокупность законов, содержащихся в Торе, Талмуде и более поздней раввинистической литературе.

- ¹⁹ Тора (*ивр.*, букв. "учение") — в широком смысле — свод законов и исторических сведений, данных Богом еврейскому народу через Моисея (Моше) на горе Синай. Существует в письменной (Письменная Тора) и устной (Устная Тора) форме. В более узком смысле Торой называют Пятикнижие Моисеево — первые пять книг Священного писания.
- ²⁰ Гирш Шимшон (бен) Рафаэль (1808 — 1888) — раввин и писатель, основатель неоортодоксального течения в иудаизме (Германия). Признавая необходимость пересмотра обрядовой стороны иудаизма, отвергал предложения сторонников реформ, касающиеся принципов еврейской веры или изменений в соблюдении религиозных законов. Считал, что идеальный еврей — это "человек-израильтянин", то есть просвещенный еврей, приобщенный к европейской культуре, но строго соблюдающий предписания Закона. Уделял много внимания религиозному воспитанию юношества. В своей педагогической деятельности стремился осуществить принцип "Тора им дерех-эрец" — сочетание выполнения религиозных предписаний с участием в жизни окружающего нееврейского общества.
- ²¹ Хильдесхаймер Израиль (Азриэль, 1820 — 1899) — один из крупнейших ортодоксальных раввинских авторитетов. Основал в Берлине раввинскую школу, где совмещали изучение общих дисциплин с изучением Торы. Занимался научными исследованиями в области иудаизма.
- ²² Берлин Нафтали Цви Иехуда (акроним — Нецив, 1817 — 1898) — раввин, глава Воложинской иешивы. Воложинская иешива — крупнейшее традицион-

ное еврейское учебное заведение в Восточной Европе (г. Воложин), основанное в 1803 г. Хаимом Воложинером и названное в его честь "Эц Хаим" (*ивр.*, букв. "дерево жизни"). В конце 80-х гг. XIX в. в иешиве было 400 учеников. Высокая репутация иешивы привлекала учащихся из Западной Европы и Америки. В разное время в Воложинской иешиве учились некоторые будущие еврейские писатели и поэты, например, М. Бердичевский, Х. Н. Бялик.

23 В иешивах обычно изучают лишь Устный Закон.

24 Могилевер Шмуэль (1834 — 1898) — раввин и общественный деятель, основоположник религиозного течения в движении Хиббат-Цион. Один из крупнейших талмудических авторитетов своего времени. Интересовался и светскими науками, знал русский, польский, немецкий языки, был знаком с литературой на них.

Элиасберг Мордехай (1817 — 1890) — раввин и общественный деятель, одним из первых поддержал палестинофильское движение и пропагандировал его идеи в печати.

Нисенбаум Ицхак (1868 — 1942) — раввин, один из лидеров религиозного сионизма, литератор (писал в основном на иврите). Один из основателей и активных членов движения Мизрахи — религиозно-национального течения в сионизме, руководитель Еврейского национального фонда; член исполнительного комитета сионистской организации Польши.

Рейнес Ицхак Яков (1839 — 1915) — выдающийся талмудист, один из основателей движения Мизрахи.

25 Мусар (*ивр.*, букв. "мораль") — моралистическое движение в среде митнагдим (см. прим. 4), главным образом учащихся иешив, ставившее своей целью воспитание личности в духе искренней богобоязненности и скромности. Основано рабби И. Салантером (см. ниже). Было призвано противостоять просвети-

тельским и ассимиляторским тенденциям в еврейской среде.

- ²⁶ Салантер (Липкин) Израэль (1810 — 1883) — выдающийся проповедник, основатель движения Мусар. Учение Салантера сформировалось под влиянием взглядов его учителя, Иосефа Зунделя из Саланта (1786 — 1866), прославившегося ученостью и скромностью. Для реализации своего учения рабби Израэль основал школы "мусар штибл" в Вильне и Ковно. Пользовался исключительным авторитетом за огромную эрудицию и редкие душевные качества. В 1858 г. переехал в Германию, где странствовал из города в город, пропагандируя свое учение.
- ²⁷ См. прим. 6.
- ²⁸ Гордон Иехуда Лейб (Лев Осипович; акроним — Ялаг, 1830 — 1892) — поэт, писатель, публицист. Писал в основном на иврите, но также на русском и на идише. Страстный поборник Хаскалы. В своих произведениях критиковал косность местечкового быта, догматизм раввинов, защищал бедноту черты оседлости. Считая обособленность евреев главной причиной их бед, ратовал за реформу религиозного обучения, переход евреев к производительному труду, обучение еврейских детей в светских школах. Вместе с тем отвергал путь ассимиляции, который избрала часть просвещенной еврейской молодежи.
- ²⁹ Пинес Иехиэль-Михаэль (1843 — 1913) — писатель и общественный деятель, предтеча религиозного сионизма и один из лидеров еврейского ишува в Эрец-Исраэль.
- ³⁰ "Ха-леванон" ("Восток") — первый печатный орган на иврите в Эрец-Исраэль. Начал выходить в Иерусалиме в 1863 г., вначале как ежемесячник, впоследствии как еженедельник. Был трибуной ортодоксаль-

ного религиозного руководства. Через год после его основания был закрыт властями по доносу; продолжал выходить в Париже и Майнце (1870 — 1881) и в Лондоне (1886).

- ³¹ "Ха-маггид" ("Проповедник") — первый ивритский еженедельник, основан в г. Лин (Пруссия) в 1856 г. Выступал против ассимиляции, являлся — неофициально — трибуной движения Хиббат-Цион. Большую часть времени его редактором состоял Д.Гордон. С 1891 г. выходил в свет в Берлине. Окончательно закрыт в 1903 г.
- ³² Общество для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ, 1863 — 1930) было основано в Санкт-Петербурге группой образованных представителей богатого еврейства, ставивших своей целью создание центра для развития и пропаганды русско-еврейского просвещения среди евреев, распространения знания русского языка и привлечения евреев к русской культуре. Основные сферы деятельности — книгоиздательство и школьное образование. На первом этапе деятельности ОПЕ были свойственны ассимиляторские тенденции (например, условием назначения субсидии еврейским школам было преподавание в них русской грамоты); с начала 90-х годов прошлого века произошел поворот в деятельности ОПЕ, о чем свидетельствует тот факт, что условием основания новых школ ставилось преподавание в них еврейских предметов. Общество имело свои отделения во многих городах России, например, в Киеве, Москве, Одессе, Риге.
- ³³ Продуктивизация — социально-экономический процесс перевода населения от непроизводительных профессиональных занятий к производительному труду. Продуктивизация стала официально заявленной политикой властей по отношению к евреям в некоторых европейских странах с конца XVIII в. Эти взгляды

стали преобладать и в мировоззрении еврейских маскилим. Их усвоили еврейские филантропические организации, а несколько позже — движение за национальное возрождение. Источник этой концепции — в осознании ненормальности экономической жизни евреев в странах диаспоры: большая часть населения была занята в посредничестве, торговле и лишь немногие занимались производительным трудом в сельском хозяйстве и промышленности.

- 34 Реформистское движение в иудаизме возникло и распространилось в начале XIX в. в Германии и других странах Западной Европы. Ставило своей целью остановить процесс перехода в христианство евреев из просвещенных и ассимилированных кругов; пыталось достичь этого, внося в иудаизм изменения, соответствующие взглядам и вкусам образованного еврейского общества, например: отказ от соблюдения многих заповедей, включая субботний отдых и кашрут (см. прим. 16 к части первой); введение института "храм" ("темпл") вместо синагоги, богослужение в котором близко к протестантскому обряду; центральное место в обряде богослужения начинает занимать проповедь, вследствие чего раввин превращается в проповедника и организатора благотворительной и культурной деятельности общины. Реформисты видели в иудаизме лишь вероисповедание и считали себя "немцами (французами, англичанами и т.д.) Моисеева закона". Отказались от идеи Избавления и возвращения в Эрец-Исраэль, а рассеяние считали не наказанием, но миссией Израиля, призванного распространять истинную веру среди народов и служить им примером.

Реформистское движение в Германии возглавил Аврахам Гейгер (1810 — 1875).

- 35 Липшиц Яков (1838 — 1921) — раввин, писатель, общественный деятель ортодоксального направления, ярый противник Хаскалы и сионизма. Опубликовал

десятки политических статей в ивритской прессе.

³⁶ Маггид (*ивр.*, букв. "рассказывающий") — проповедник, чаще всего странствующий, а с XVIIIв. — и постоянно живущий в одной общине, нередко — на жаловании. В проповедях маггидов обличение социальных пороков сочеталось с позитивными идеями достижения более гармоничного и нравственного существования. В своих проповедях маггиды опирались на толкования Священного писания и широко использовали притчи и иносказания.

³⁷ Ковнер Аврахам Ури (Аркадий Григорьевич, 1842 — 1909) — один из первых ивритских литературных критиков. Подвергал резкой критике литературу Хаскалы за ее оторванность от жизни масс. Не верил в будущее ивритской литературы.

³⁸ Тфиллин (*ивр.*, от тфилла — "молитва"; в греч. и русск. традиции — филактерии) — кожаные коробочки с отрывками из книг Исход и Второзаконие, укрепляемые специальными ремнями на левой руке и на лбу совершеннолетними евреями во время утренней молитвы в будни.

Таллит (*ивр.*, *идиш* — талес) — прямоугольная накидка с кистями по краям, которую мужчины надевают во время утренней молитвы; обычно бывает с черными или голубыми полосами вдоль коротких сторон.

³⁹ Бершадский (Домошвицкий) Иешаяху (1871 — 1908) — еврейский писатель; писал на иврите. Автор рассказов и двух романов, ставших важным событием в литературе на иврите: "Бе-эйн матара" ("Без цели", 1899) и "Негед ха-зерем" ("Против течения", 1901). В этих романах дается правдивое изображение социальной действительности и рассматриваются проблемы еврейской интеллигенции в России конца XIXв. Произведения Бершадского ознаменовали переход литера-

туры на иврите к художественному реализму.

- ⁴⁰ Браудес Реувен Ашер (1851 — 1902) — еврейский писатель; писал на иврите. Первый его роман "Религия и жизнь" (1885) был посвящен борьбе за религиозную реформу. После I сионистского конгресса был назначен Т.Герцлем редактором сионистского еженедельника "Ди Вельт".
- ⁴¹ Лилиенблюм Моше Лейб (1843 — 1910) — писатель и публицист периодов поздней Хаскалы и движения Хиббат-Цион. Писал преимущественно на иврите. В романе "Хаттот неурим" ("Грехи молодости", 1876), оказавшем сильнейшее воздействие на современников, Лилиенблюм показал губительность обскурантизма, но и бесперспективность Хаскалы.
- Файерберг Мордехай Зеев (1874 — 1899) — писатель. Получил ортодоксальное воспитание, но под влиянием идей новой еврейской литературы пережил душевный кризис, что нашло отражение в наиболее известном его произведении — повести "Леан?" ("Куда?"), носящей автобиографический характер.
- ⁴² "Буря на юге" (на иврите — "суффот ба-негев") — принятое в еврейской историографии название волны еврейских погромов 1881 — 1882 гг. на юге России и в других областях Российской империи, происшедших вслед за убийством народовольцами царя Александра II. Эти события стали поворотным этапом в мировоззрении многих евреев-маскилим, возлагавших надежду на просвещение и ассимиляцию как средства решения проблемы антисемитизма.
- ⁴³ Бен-Иехуда Элиэзер (1858 — 1922) — литератор, публицист, педагог, пионер возрождения иврита в качестве разговорного языка. Впервые сформулировал идею создания в Эрец-Исраэль духовного центра для всего еврейского народа. В 1910 г. начал публикацию "Полного словаря древнего и современного иврита";

это издание было завершено лишь в 1959 г., когда вышел последний, 18-й том.

⁴⁴ Палестинофилы (в русской традиции; на иврите — Ховевей-Цион, букв. "любящие Сион") — члены движения Хиббат-Цион (см. прим. 11).

⁴⁵ Старый ишув — еврейское население Палестины до начала сионистской репатриации (в начале 80-х годов XIX в.). На иврите "ишув" буквально означает "поселение". Старый ишув составляли ортодоксальные евреи, на протяжении поколений жившие в Иерусалиме, Хевроне, Цфате и Тверии, и посвящавшие все свое время изучению Торы и молитве.

Новым ишувом называли поселенцев, прибывших в Эрец-Исраэль начиная с конца XIX в., в основном — сионистов.

⁴⁶ Прушим (ивр., букв. "праведники") — здесь: группа учеников Виленского гаона, репатрировавшихся в Эрец-Исраэль в 1808 г. и в последующие годы, и их последователи.

⁴⁷ Халукка (ивр., букв. "раздача", "дележ") — материальная поддержка малоимущих евреев в Эрец-Исраэль из средств, собираемых в еврейских общинах диаспоры; первоначально предназначалась для бедных ешиботников и других молодых людей, посвятивших себя изучению Торы. Евреи Эрец-Исраэль были в глазах евреев диаспоры посланцами, представляющими весь народ Израиля и способствующими приближению Избавления тем, что выполняют заповедь жить в Стране Израиля. Поэтому материальная поддержка им считалась священным долгом.

Абсолютная зависимость старого ишува от денег халукки вызвала резкую критику со стороны маскилим и нового, сионистского ишува, члены которого считали, что экономика возрождаемой страны должна базироваться на здоровых началах, на производительном

труде. Отсюда непримиримая борьба нового ишува против халукки.

⁴⁸ Монтефиоре сэр Мозес (Моше; 1784 — 1885) — британский финансист, общественный деятель, филантроп. Сыграл важную роль в улучшении экономического положения еврейских поселенцев в Эрец-Исраэль. По его инициативе и при его материальной поддержке были арендованы земли для еврейских поселений, евреи учились обрабатывать землю. Предметом особой заботы был Иерусалим: здесь были открыты аптека и поликлиника, возведен первый еврейский квартал вне стен Старого города — Мишкенот-Шанананим; позднее на средства Монтефиоре был выстроен еще один квартал — Иемин-Моше и ряд других кварталов, организована типография, создана ткацкая фабрика, построена ветряная мельница, открыта первая в стране ремесленная школа для девушек.

⁴⁹ Калишер Цви Хирш (1795 — 1874) — раввин, поборник идеи еврейского национального возрождения в Эрец-Исраэль. Считал, что не только приход Мессии принесет Избавление, но и целенаправленные человеческие усилия. Возвращение в Эрец-Исраэль и занятие там продуктивным трудом он рассматривал как естественный акт спасения, за которым наступит чудесное избавление "в конце времен", то есть в конце мессианской эры. Свои взгляды изложил в книге "Дришат Цион" ("Стремление к Сиону", 1862).

Алкалай Иехуда бен Шломо Хай (1798 — 1878) — раввин, один из провозвестников сионизма. Проповедовал возвращение евреев в Эрец-Исраэль, утверждая, что избавление народа прежде всего в руках самих сынов народа и что спастись евреи могут только переселившись в Палестину до пришествия Мессии, которое будет лишь последним этапом национального освобождения.

Гутмахер Элияху (1796 — 1874) — раввин, сторонник Ц.Калишера, один из предшественников

палестинофилов.

Фридланд Натан — талмудист и проповедник второй половины XIX в., горячий сторонник палестинофильского движения.

Гордон Давид (1826 — 1886) — журналист, один из зачинателей палестинофильского движения; сотрудничал в журнале "Ха-маггид".

Гесс Мозес (Моше, 1812 — 1875) — один из первых немецких социалистов и ранних провозвестников сионизма, в частности — социалистического. Его книга "Рим и Иерусалим" (1862) вошла в золотой фонд сионистской литературы. На русском языке вышла в свет в издательстве "Библиотека-Алия" (Иерусалим, 1979).

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. УЗЫ СОТРУДНИЧЕСТВА

- ¹ Билу (акроним библейского стиха "Бет Яаков, лху ве-нелха" — "Дом Иакова, вставайте и пойдем", Исайя, 2:5) — движение еврейской молодежи России за переселение в Эрец-Исраэль. Возникло в 1882 г. как реакция на погромы на юге Российской империи. Хотя число членов Билу вскоре достигло 500 человек, лишь немногие решились выехать в Палестину. Первая группа билуицев прибыла в Эрец-Исраэль в июле 1882 г. Они жили коммунной и работали батраками и издольщиками. Плохие урожаи, отсутствие профессиональных навыков, а также поддержки со стороны еврейских национальных движений привели к тому, что число билуицев все время уменьшалось и в конце концов организация прекратила свое существование. Нелегкая жизнь пионеров-поселенцев описана в "Дневнике билуица" д-ра Хисина, печатавшемся в еврейском журнале на русском языке "Восход" в 1889 г. Отдельной книгой вышел в свет в издательстве "Библиотека-Алия" (Иерусалим, 1973).

- ² Пинскер Лев (Иехуда Лейб, 1821 — 1891) — ли-

дер Хиббат-Цион, автор брошюры "Автоэмансипация" (1882), в которой призывал к созданию еврейского национального центра.

- 3 Хафец хаим (рабби Исраэль Меир ха-Кохен, 1838 — 1933) — выдающийся талмудист и моралист, комментатор священных текстов. Автор 21 книги, в том числе комментария к кодексу еврейских религиозных законов "Шулхан арух" (см. прим. 23) — "Мишна брура". "Хафец хаим" — название его первого труда, ставшее его псевдонимом.
- 4 В некоторых местах вначале существовали отдельные ячейки маскилим и ортодоксов.
- 5 Например, в уставе Виленского палестинофильского общества говорилось: "В число членов общества... могут быть включены как мужчины, так и женщины, как хасиды, так и митнагдим, как придерживающиеся старых традиций, так и отвергающие их, сторонники современных взглядов, без различия религиозного направления и пола".
- 6 Учредительный съезд Хиббат-Цион состоялся в Катовице 6 ноября 1884г. На съезде обсуждались организационные вопросы, а также вопрос о помощи еврейским поселениям в Эрец-Исраэль. На съезд прибыли 35 делегатов из России, Грузии, Франции и Британии.
- 7 "Рассвет" — еженедельная еврейская газета на русском языке. Выходила в Петербурге в 1907 — 1915, 1917 — 1918гг. Редакторы-издатели Г.Цейтлин, Ц.Крайз, С.Гепштейн, А.Идельсон и др.
- 8 Бернфельд Шимон (1860 — 1940) — исследователь еврейской философии, критик и публицист.
- 9 Шапира Цви Херман (1840 — 1898) — математик, один из руководителей сионистского движения. Ему

принадлежат идеи создания университета в Эрец-Исраэль, Еврейского национального фонда и распространения иврита как разговорного языка в диаспоре. Участвовал в выработке Базельской программы (принятой I сионистским конгрессом в Базеле в 1897 г.).

- ¹⁰ Санхедрин (Синедрион) — совет законоучителей, высший орган религиозной, юридической и политической власти в Эрец-Исраэль в период I в. до н.э. — V в. н.э. Предпринимались попытки возродить Санхедрин в диаспоре, например, во Франции в 1806 г. Наполеоном I.
- ¹¹ Алия (*ивр.*, букв. "восхождение") — репатриация евреев в Эрец-Исраэль. Так же называются группы евреев, прибывшие из какой-либо страны или в определенный промежуток времени. Согласно традиции иудаизма, Святая земля является центром, вершиной мира. Переселяющийся в нее "восходит", а покидающий ее — "спускается".
- ¹² "Ха-хаваццелет" ("Нарцисс") — газета на иврите, выходившая в Иерусалиме в 1863, 1870 — 1911 гг. Редактор И.Д.Фрумкин.
- ¹³ "Седьмой год" (*ивр.*, шмитта) — речь идет о заповеди, согласно которой каждый седьмой год земля Эрец-Исраэль не обрабатывается евреями, а все, что выросло в этот год, не может быть продано.
- ¹⁴ ...*соблюдающий "легкие заповеди как трудные"*. Согласно философии иудаизма, заповеди даны евреям свыше. Человек имеет право размышлять об их рациональном смысле, но их мистическое предназначение ему понять не дано. Поэтому никто не может сказать, какая заповедь "важнее".
- ¹⁵ Друянов Алтер (Ашер Аврахам Абба, 1870 — 1938) — литератор, фольклорист, сионистский деятель. Со-

трудничал в ивритской печати. С 1921 г. жил в Эрец-Исраэль.

- ¹⁶ Кашрут (от "кашер", *ивр.* — допустимый, пригодный) — законы о разрешенной и неразрешенной религиозным евреям пище.
- ¹⁷ Бней-Моше (*ивр.*, букв. "Сыновья Моисея") — орден масонского типа, основанный Ховевей-Цион в России в 1889 г., чтобы способствовать духовному возрождению еврейского народа и его возвращению на историческую родину.
- ¹⁸ Менделе Мойхер Сфорим (*идиш*, букв. Менделе-книгоноша; 1836 — 1917) — псевдоним известного еврейского писателя Шолема Янкеля Рабиновича, основоположника новой еврейской литературы. Писал на идише и иврите.
- ¹⁹ "Ха-цфира ("Гудок") — ивритская газета, выходила в 1862 — 1927 гг. в Польше, сначала как еженедельник, а затем ежедневно. Основана в Варшаве Х.З.Слонимским. В 1886 г. в состав редакции вошел Н.Соколов. После 1897 г. газета заняла просионистскую позицию.
- ²⁰ Соколов Нахум (1859 — 1936) — один из лидеров сионистского движения, писатель и журналист. Много сделал для развития новой ивритской прессы. Держался умеренных взглядов; в последние годы жизни был избран председателем Всемирной сионистской организации (1932 — 1936).

Фришман Давид (1859 — 1922) — писатель и переводчик, маскил, боровшийся против пошлости и рутины в еврейской литературе, за усвоение ею европейской эстетики.

Перец Ицхак Лейбуш (1852 — 1915) — выдающийся еврейский писатель. Писал на идише и на иврите. Был близок к кругам социалистов. Вместе с тем, отдавал дань уважения (вплоть до идеализации)

традиционному иудаизму, в особенности хасидизму.

- ²¹ Левин Иехуда (1845 — 1925) — поэт и публицист, писал на иврите. Получил ортодоксальное (хасидское) воспитание; вследствие знакомства с европейской литературой стал последователем Хаскалы. Постепенно сошелся с радикальными молодежными кругами, большое влияние на его мировоззрение оказали работы Писарева и Чернышевского, Маркса и Лассаля. После еврейских погромов 80-х годов произошел переворот в мировоззрении поэта: он стал сторонником сионистской идеи и пропагандировал ее в своих произведениях.
- ²² Галут (*ивр.*, букв. "изгнание") — вынужденное пребывание еврейского народа вне родной страны; также собирательное название стран рассеяния. В иудаизме галут не просто определение формы национального существования, но и важное историко-философское и религиозное понятие.
- ²³ "Шулхан арух" (*ивр.*, букв. "накрытый стол") — авторитетный кодекс законов, регламентирующих всю жизнь религиозного еврея. Составлен в XVIв. Иосефом Каро (1488 — 1575), жившим в Испании, Португалии, Турции, Болгарии и Эрец-Исраэль. Впоследствии были изданы и другие кодексы такого типа, учитывавшие мнения еврейских теологов разных общин.
- ²⁴ Ахад-ха-Ам (*ивр.*, букв. "один из народа", настоящее имя Ашер Гинцберг, 1856 — 1927) — еврейский мыслитель и публицист. Значительную часть жизни провел в Одессе. Ахад-ха-Ам подчеркивал культурные и моральные аспекты национального возрождения еврейского народа, которым он придавал большее значение, чем политическим целям сионизма (см. его "Избранные сочинения", Иерусалим, "Библиотека-Алия", 1991).

- ²⁵ Идея "геуллы" (*ивр.*, "избавления") впервые встречается в речах пророков Израиля о "дне Божьем", после которого наступит освобождение народа Израиля и всего человечества. Роль избавителя (Мессии) может быть возложена и на царя (по традиции — из рода царя Давида), но истинным избавителем является Бог, а Мессия — согласно талмудической литературе — лишь орудие в руках Бога.
- ²⁶ Ришоним (*ивр.*, букв. "первые") — в галахической традиции так называют всех комментаторов Талмуда и законодателей до Иосефа Каро (см. прим.23); в их числе — все вавилонские гаоны, Рамбам, Раши и др. Всех еврейских законоучителей после Иосефа Каро называют ахароним ("последние").
- ²⁷ Талмуд (*ивр.*, "учение") — свод учения еврейских мудрецов, включающий толкования Торы, запись дискуссий комментаторов, а также предания и легенды. Иерусалимский Талмуд завершен в IV в., Вавилонский — в V в.
- ²⁸ Мизрахи (*ивр.*, акроним термина "мерказ рухани" — "духовный центр"; имеет также значение "точный") — сионистское религиозное движение, основанное в 1902 г. в Вильне. Девизом Мизрахи стал лозунг "Земля Израиля для народа Израиля, согласно Торе Израиля". К движению примкнули многие религиозные евреи, в том числе выдающиеся раввины. Мизрахи является важной политической силой в современном Израиле.
- ²⁹ Мидраш (*ивр.*, букв. "пояснение", "толкование") — здесь: предания, притчи, рассуждения на темы морали, поясняющие Закон и придающие ему большую наглядность. Существуют сборники мидрашей к Пятикнижию, к книгам пророков и др.
- ³⁰ Хатам Софер (Софер Моше, 1762 — 1839) — ли-

дер ортодоксального еврейства Германии и Центральной Европы, один из самых выдающихся талмудистов своего времени. Часть его псевдонима — Хатам — представляет собой акроним названия его наиболее известного труда "Хидушей Торат Моше" ("Новые комментарии к учению Моисееву"), состоящего из шести томов вопросов и ответов по галахическим проблемам и книги комментариев к Торе.

- ³¹ Саббатрианство — мессианское движение, названное по имени его вождя Шабтая (Саббатая) Цви (1626 — 1676). Шабтай Цви — турецкий еврей (родился в Измире), живший в Палестине. В 1665 г. объявил себя Мессией (царем-освободителем еврейского народа). Десятки тысяч евреев пошли за лжемессией. Однако Шабтай Цви, поставленный турками перед выбором перемена веры или смерть, предпочел ислам.
- ³² Эзра и Нехемия — еврейские мудрецы и вожди народа в период возвращения из вавилонского плена (V в. до н.э.). Нехемия был назначен царем Артаксерксом наместником в автономной провинции Иудее и занялся реорганизацией страны, укреплением ее границ. Эзра восстановил авторитет Торы в народе. Их деяния описаны в библейских книгах Эзры и Нехемии.
- ³³ Каббала (*ивр.*, букв. "получение") — направление в еврейской мысли, раскрывающее тайный, зашифрованный смысл Торы. Эзотерическое еврейское теософское учение с выраженными элементами мистики.
- ³⁴ Друскеникская конференция состоялась в 1887 г. в г. Друскеники (Литва); была созвана для улаживания противоречий между руководством Хиббат-Цион и равом Ш. Могилевеком.
- ³⁵ Крупные волны сионистской репатриации до создания государства Израиль получили собственные на-

звания. Первая алия (1882 — 1903) началась после погромов на юге России (так наз. "буря на юге"; см. прим. 42 к "Введению"); насчитывала 25 — 30 тысяч репатриантов. Большинство из них были выходцами из Восточной Европы (России, Польши, Румынии), но была и первая большая группа евреев-репатриантов из Йемена, а также отдельные группки из Северной Африки, Ирана, Бухары и Грузии.

В истории сионистского движения Первая алия ассоциируется с группой Билу, поскольку лишь эта маленькая группка репатриантов обладала идеологической программой: жить в Эрец-Исраэль и заниматься сельским хозяйством на началах частной собственности. Основную массу репатриантов Первой алии составляли еврейские семьи, придерживавшиеся религиозной традиции. Билуицы отличались и в этом: среди них большинством была молодежь, преимущественно студенты, бессемейные, люди свободных взглядов (Вторая алия — 1904 — 1914; Третья алия — 1919 — 1923; Четвертая алия — 1924 — 1928; Пятая алия — 1929 — 1939).

- ³⁶ Олим (*ивр.*, мн. число; ед. число: оле, ола; букв. "восходящие") — еврейские репатрианты в Эрец-Исраэль.
- ³⁷ Халуц (*ивр.*, букв. "пионер") — здесь: первопроходец в деле заселения, освоения и возрождения Эрец-Исраэль.
- ³⁸ Ришон ле-Цион (*ивр.*, букв. "первый в Сионе") — первое поселение, основанное в 1882г. репатриантами Первой алии, выходцами из России, во главе с д-ром З.Д.Левонтином. Названо по библейскому стиху "Я первый (сказал) Сиону" (Исаия, 41:27). Благодаря помощи барона Э.Ротшильда со временем превратилось в центр виноградарства и виноделия. В 1898г. в поселке были открыты первые в стране ивритский детский сад и ивритский культурный центр. Здесь

были написаны слова будущего национального гимна "Ха-Тиква" ("Надежда"), здесь возникла идея национального флага и основан Еврейский национальный фонд.

³⁹ Ротшильд барон де Эдмон (Биньямин, 1845 — 1934) — глава парижского отделения банкирского дома Ротшильдов. В 1882г. рабби Шмуэль Могилевер и другие убедили его оказать помощь еврейским поселениям в Эрец-Исраэль. В 1882 — 1900 гг. он финансировал почти все еврейские сельскохозяйственные поселения, был основателем первых промышленных предприятий в стране. Для распределения финансовой помощи и налаживания управления делами посылал в Эрец-Исраэль своих чиновников и специалистов, занявших патерналистскую позицию по отношению к ишуву и использовавших диктаторские методы управления, что во многом повредило делу и привело к конфликтам в отношениях с поселенцами.

⁴⁰ См. прим.1.

⁴¹ Гедера — одно из первых поселений нового ишува, основано в 1884г. группой из 10 членов Билу.

⁴² Белкинд Исраэль (1861 — 1929) — один из основателей движения Билу. В 1882г. прибыл в Эрец-Исраэль во главе первой группы билуйцев. Активно выступал против чиновников барона Ротшильда, был ими изгнан из Ришон ле-Циона, переселился в Гедеру. В 1928г. вышла его книга по географии "Эрец-Исраэль ба-зман ха-зе" ("Современный Эрец-Исраэль").

⁴³ "Пойти в Каноссу" — крылатое выражение, означающее "сдаться", "согласиться на унижительную капитуляцию". Это выражение связано с историческим эпизодом — встречей римского папы Григория VII с отлученным от церкви и низложенным германским императором Генрихом IV в 1077 г. По данным неко-

торых хроник, Генрих IV три дня в одежде кающегося грешника простоял у стен Каноссы, добиваясь приема у папы.

- ⁴⁴ Высоцкий Калонимос Зеев (1824 — 1904) — коммерсант, филантроп, сторонник движения Хиббат-Цион. В 1858г. создал в Москве знаменитую чайную фирму, носящую его имя. В 1885г. посетил Палестину как представитель движения Хиббат-Цион.

Согласно завещанию Высоцкого, все его доходы от участия в чайной компании поступили на нужды еврейского народа, в частности, на создание Хайфского Техниона.

- ⁴⁵ Петах-Тиква (*ивр.*, букв. "врата надежды") — первое еврейское поселение нового времени в Эрец-Исраэль. Основано в 1878г. группой евреев из Иерусалима, первоначально — у истоков реки Яркон. Вследствие малярии и набегов бедуинов основатели переселились в соседнюю арабскую деревню Яхудия (ныне город Иехуд), где оставались вплоть до осушения болот в 1882г. Поселение служило пристанищем для еврейских наемных рабочих.

- ⁴⁶ Ханукка (*ивр.*, букв. "освящение") — праздник в честь победы еврейских повстанцев, возглавляемых священнической семьей Хасмонеев, над греко-сирийскими войсками Антиоха IV Эпифана в 167 г. до н.э. — события, приведшего к созданию независимого Иудейского царства, которым правила династия Хасмонеев. По прозвищу одного из Хасмонеев, Иехуды Маккавея, эта борьба получила название восстания Маккавеев. Праздник отмечается с 25 кислева по 2 тевета (приходится на ноябрь-декабрь).

- ⁴⁷ Реховот (*ивр.*, букв. "просторы"), по библейскому стиху: "И нарек ему [колодцу] имя: Реховот, ибо сказал он: теперь Господь дал нам пространное место и мы размножимся на земле (Бытие, 26:22) — по-

селение, основанное в 1890г. группой репатриантов из Польши "Менуха ве-нахала" ("Отдохновение и поселение").

⁴⁸ Альянс (Всемирный еврейский альянс) — первая современная международная еврейская организация; создана в 1860 г. в Париже для оказания помощи евреям во всем мире. Впоследствии деятельность Альянса сосредоточилась главным образом в области образования.

⁴⁹ Айзенштадт (Барзилай) Иехошуа (1855 — 1918) — один из руководителей движения Хиббат-Цион, писатель. Входил в группу основателей общества Бней-Моше. Работал секретарем исполнительного комитета Ховевей-Цион в Яффе. Участвовал в основании еврейской гимназии и Народного дома (Бет-ха-ам) в Иерусалиме.

⁵⁰ Явиц Зеев (1847 — 1924) — писатель и историк, видный деятель старого ишува.

⁵¹ Клаузнер Иосиф Гдалия (1874 — 1958) — литературовед, историк, лингвист, один из инициаторов возрождения национальной культуры на иврите, сионистский деятель. В сионистском движении был сторонником Демократической фракции. Был главным редактором журнала "Ха-Шиллоах" (1903 — 1926), сменив на этом посту Ахад-ха-Ама. Сборник статей И.Клаузнера "Когда нация борется за свою свободу" вышел на русском языке в издательстве "Библиотека-Алия" (Иерусалим, 1978).

"Ха-Шиллоах" — ивритский ежемесячник, издававшийся с небольшими перерывами в 1896 — 1927 гг. Основан издательством "Ахиасаф" и К.З.Высоцким в Одессе (в 1920г. редакция переместилась в Иерусалим). Был трибуной сионистски настроенных литераторов и публицистов.

- ⁵² Франкель Захариас (1801 — 1875) — раввин, ученый, один из основоположников консервативного движения в иудаизме (зародилось в Германии, в середине XIX в.).
- ⁵³ Фонд имени Моше Монтефиоре был основан членами движения Хиббат-Цион в 1874 г., в честь 90-летия Моше Монтефиоре.
- ⁵⁴ Рабби Акива (ок. 50 — 135) — систематизатор Галахи, один из выдающихся законоучителей, духовный вождь еврейского восстания против римлян, возглавлявшегося Бар-Кохбой (132 — 135).
- ⁵⁵ Бен-Иехуда Хемда (1873 — 1951) — вторая жена Элизера Бен-Иехуды. Постоянная помощница мужа во всех его начинаниях, Хемда публиковала в редактируемых им изданиях переводы и оригинальные рассказы на иврите. Много сделала для сохранения научных и литературных трудов Бен-Иехуды.
- ⁵⁶ Герцль Теодор (Зеев Биньямин, 1860 — 1904) — выдающийся еврейский общественный и политический деятель, публицист, писатель, идеолог политического сионизма, провозвестник еврейского государства, основатель Всемирной сионистской организации. См. на русском языке: Т. Герцль "Избранное" (Иерусалим, "Библиотека-Алия", 1974).
- ⁵⁷ Усышкин Менахем Мендл (1863 — 1941) — один из сионистских лидеров России, основатель общества "Бней-Цион" (1882, Москва) участник I сионистского конгресса (1897), руководитель Одесского комитета Ховевей-Цион. С 1923 г. — руководитель Еврейского национального фонда.
- ⁵⁸ Хадера — город на севере Шаронской долины. Основан в 1890 г. выходцами из Вильны, Ковно и Риги. Первые поселенцы жестоко страдали от малярии, многие

умерли. В 1895г., благодаря помощи барона Э.Ротшильда, болота были осушены и на их месте насажена эвкалиптовая роща. Вскоре Хадера стала главным центром выращивания цитрусовых.

- ⁵⁹ Талмуд-тора — еврейское ортодоксальное учебное заведение (обычно — следующая ступень после хедера).
- ⁶⁰ Имеются в виду учительские семинарии — учебные заведения для подготовки учителей.
- ⁶¹ Виткин Иосеф (1876 — 1912) — педагог и общественный деятель, один из ранних идеологов рабочего движения в ишув.
- ⁶² Зихрон-Яков (*ивр.*, букв. "память о Якове") — поселок городского типа на южных отрогах г.Кармел. Основан в 1882г. как сельскохозяйственное поселение выходцами из Румынии. Назван в честь отца Э.Ротшильда Якова Джеймса (1792 — 1868), при инициативе и при поддержке которого поселок стал центром виноградарства и виноделия в стране.
- ⁶³ Елин Давид (1864 — 1941) — педагог, писатель и ученый, один из руководителей нового ишува. Был в числе основателей Союза учителей Израиля (1903), Комитета языка иврит (1889). В 1914г. открыл учительскую семинарию с преподаванием на иврите. В 1926г. стал профессором Еврейского университета в Иерусалиме. Его перу принадлежат исследования в области грамматики иврита, библейских текстов, истории ишува.
- ⁶⁴ Меламед (*ивр.*, *идиш*) — учитель в хедере.
- ⁶⁵ Смилянский Моше (1874 — 1953) — писатель, журналист, поселился в Эрец-Исраэль в 1890 г. и позднее возглавлял Объединение сельскохозяйственных рабочих.

- 66 Бен-Ави Итамар (Бен-Иехуда Бенцион, 1882 — 1943) — еврейский журналист, сын Элизера Бен-Иехуды, "первый ивритский ребенок", т.е. первый еврей нового времени, для которого иврит стал родным языком. Сотрудничал в газетах, издававшихся отцом; после возвращения из США основал в Иерусалиме газету "Доар ха-иом" ("Ежедневная почта", 1919). Написал биографию Э.Бен-Иехуды (1937). См. о нем: Двора Омер "Первенец дома Бен-Иехуды" (Иерусалим, "Библиотека-Алия", 1990).
- 67 Сабра (на иврите "цабар") — род кактуса, плоды которого снаружи колючие, а внутри сладкие. Так называют уроженцев Израиля, намекая на их характер.
- 68 Ваад четырех земель — съезд областных советов, центральный орган еврейского самоуправления в Польше с середины XVIв. по 1764г.
- 69 Бунд (*идиш*, "союз") — Всеобщий еврейский рабочий союз в Литве, Польше и России, еврейская социалистическая партия. Основана в 1897г. в Вильне.
- 70 Бернштейн-Коган Яков (1859 — 1929) — еврейский общественный деятель. Изучал медицину в Петербурге и Дерпте. Был делегатом I сионистского конгресса. Поселившись в 1907г. в Палестине, работал врачом в Нижней Галилее и Петах-Тикве. Был одним из основателей Объединения врачей в Палестине (1908). После 1925г. работал врачом в еврейских сельскохозяйственных поселениях на Украине.
- 71 Гордон Элизер (1840 — 1910) — раввин, талмудический авторитет. Был раввином города Кельме (Литва) и возглавлял там иешиву. Затем стал раввином и главой иешивы в Тельшай; после закрытия Воложинской иешивы Тельшайская стала духовным центром литовской ортодоксии.
Соловейчик Иосеф Бер (1820 — 1892) — рав-

вин, талмудический авторитет, глава Воложинской иешивы (совместно с Нецивом).

- ⁷² Спектор Ицхак Элханан (1817 — 1896) — раввин из Литвы. Большую часть жизни прожил в Ковно, где основал учебное заведение для подготовки раввинов из наиболее талантливых учащихся. Активно отстаивал перед властями право евреев на свой образ жизни, учреждения и обычаи. Поддерживал палестинофильское движение. Снискал всеобщее уважение за широту взглядов и терпимость.
- ⁷³ Рош-Пинна — поселок в Верхней Галилее. Земля была приобретена в 1875 г. жителями Цфата; первое поселение — Ге-Они — основано в 1878 г., однако поселенцы вскоре оставили это место. В 1882 г. две трети земли были куплены халуцим из Румынии, а оставшаяся треть — халуцим из России. Значительную помощь поселению оказал барон Э. Ротшильд.
- ⁷⁴ Помимо Цфата и Иерусалима святыми городами религиозные евреи считают Тверию и Хеврон.
- ⁷⁵ "Ховот ха-леавот" ("Обязанности сердца") — первое систематическое изложение основ еврейской этики, принадлежащее перу Бахьи бен Иосефа бен Пакуды (1050? — 1156?), жившего в Сарагосе (Испания). На философскую мысль книга повлияла мало, но была очень известна в средние века и любима народом.
- ⁷⁶ Аналогичное общество существовало с 1878 г. в Галиции.
- ⁷⁷ Шекель — древняя еврейская монета; так же назывался членский взнос члена Всемирной сионистской организации; в настоящее время так называется денежная единица в Израиле.

- ⁷⁸ Еврейский колониальный банк (ЕКБ) — первый сионистский банк, созданный по инициативе Т.Герцля в 1899г. в Лондоне. На 75 процентов первых акций банка подписались русские евреи. В 1934г. ЕКБ передал все свои капиталы в Палестине Англо-Палестинскому банку. В 1955г. ЕКБ превратился в израильскую компанию — Еврейский поселенческий фонд.
- ⁷⁹ "Ха-zman" ("Время") — ежедневная газета на иврите, издававшаяся в период 1903 — 1907 гг. Редактор Б.Кац.
- ⁸⁰ Изречение из трактата "Пиркей авот" ("Поучения отцов") — части Талмуда. Полностью цитата гласит: "Если не я за себя, то кто за меня? Но если я только за себя, то кто я? Если не теперь, то когда?" (1:14). Эти слова приписывают Гиллелю — законоучителю, жившему в Iв. до н.э. — Iв. н.э.
- ⁸¹ Лаг ба-омер — праздник, отмечаемый 18 ияра (приходится на апрель-май). По преданию, в этот день прекратилась эпидемия, унесшая жизни тысяч учеников рабби Акивы. В обычаях праздника (стрельба из лука) сохранилась память о восстании Бар-Кохбы, в котором, видимо, участвовали ученики рабби Акивы.
- ⁸² Ту би-шват — 15 число месяца шват (приходится на февраль-март) — "новый год деревьев". В Израиле этот день отмечают массовыми посадками деревьев.
- ⁸³ Чартер — хартия на право заселения Палестины евреями, которую Т.Герцль безуспешно пытался получить у турецкого султана Абдул-Хамида II, начиная с 1896г.
- ⁸⁴ Пинкас (*ивр.*, "канцелярская книга") — летопись общины, книга протоколов, постановлений, регистрации событий и должностных лиц в еврейских общинах, цехах, погребальных обществах, благотворительных учреждениях.

- ⁸⁵ "Образцовые хедеры" стали организовывать еврейские просветители в России в начале XXв., пытаясь улучшить систему народного образования. В них вводилось совместное обучение, преподавание русского языка и других общих дисциплин. Иврит в этих школах преподавался так называемым "натуральным методом", то есть без помощи другого языка.
- ⁸⁶ Бялик Хаим Нахман (1873 — 1934) — крупнейший еврейский поэт нового времени. Писал в основном на иврите. Неоднократно бывал в Палестине, участвовал в сионистских конгрессах. Много сил отдавал еврейскому просвещению. В 1921г. покинул советскую Россию вместе с группой еврейских писателей. Поселился в Тель-Авиве и принимал активное участие в культурной жизни страны.
- Равницкий Иехошуа Хане (1859 — 1944) — журналист, просветитель, исследователь еврейского фольклора. Писал на иврите и идише. Переселился в Палестину в 1921г. Основал вместе с Бяликом издательство "Двир".
- Бен-Цион С. (Гутман Симха Алтер, 1870 — 1932) — еврейский прозаик, поэт, переводчик, издатель. Писал на иврите и идише. С 1905г. жил в Палестине.
- ⁸⁷ Бен-Гурион Давид (Грин Давид Иосеф, 1886 — 1973) — лидер еврейского рабочего движения в Эрец-Исраэль, первый премьер-министр Израиля. См. о нем: М.Бар-Зохар "Бен-Гурион" (Иерусалим, "Библиотека-Алия", 1985).
- ⁸⁸ Дубнов Семен (Шимон) Маркович (1860 — 1941) — еврейский историк, писатель и общественный деятель. Автор десятитомной "Всемирной истории еврейского народа". Погиб в Риге от рук нацистов. Избранные произведения Дубнова включены в сборник "Две концепции еврейского национального возрождения" (Иерусалим, "Библиотека-Алия", 1981).

- ⁸⁹ "Лойшн-койдеш" (*идиш*, "святой язык") — так ортодоксы называют иврит, ибо на нем написана Тора — священная книга еврейского народа.
- ⁹⁰ "Опасный хедер" (*ивр.*, "хедер месукан") — игра слов. На иврите "образцовый хедер" назывался "хедер метукан", что значит "усовершенствованный хедер".
- ⁹¹ "Тарбут" ("Культура") — название сети ивритских школ, основанных Всемирной сионистской организацией в нескольких странах Восточной Европы после первой мировой войны.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ НАРАСТАНИЕ ПРОТИВОБОРСТВА

- ¹ Стараясь склонить правительства европейских стран и Османской империи к поддержке идеи создания еврейского государства в Эрец-Исраэль и выдаче "чартера" на Палестину, Т.Герцль встречался с германским императором Вильгельмом II в 1898 г., добился аудиенции у султана Абдул-Хамида в 1901 г., встречался с министром внутренних дел России В.Плеве в 1903 г., но все эти усилия не дали желаемых результатов.
- ² ...*Мессией из дома Иосифова*. Иосиф (Иосеф) — один из двенадцати сыновей Иакова (Якова), ставших родоначальниками колен Израиля. Домом Иосифовым иногда называют два колена, которые произошли от двух сыновей Иосифа — Эфраима и Манашше (Числа, 13:12; III Царств, 11:28). Мессия (*ивр.*, "машиах" — "помазанник") — идеальный царь, потомок царя Давида, который соберет еврейский народ из рассеяния в Эрец-Исраэль. В апокалиптической еврейской литературе упоминается также "Мессия из колена Иосифа", который придет раньше Мессии, сына Давида. И хотя он погибнет, сражаясь с врагами

Израиля, он успеет сделать первые шаги на пути освобождения народа: отвоюет Иерусалим, соберет там евреев и принесет жертвы Господу. Называя Герцля "Мессией из дома Иосифова", р.Кук имел в виду его практическую деятельность как провозвестника еврейского государства и его безвременную кончину.

- 3 Нордау Макс (Зюдфельд Симха Меир, 1849 — 1923) — еврейский философ, писатель, публицист и общественный деятель, один из основателей Всемирной сионистской организации, активный участник сионистских конгрессов.
- 4 Моцкин Лео (Арье Лейб, 1867 — 1933) — еврейский общественный деятель, участник сионистских конгрессов, активный защитник еврейских интересов на международных форумах и в Лиге Наций. Одним из первых включился в борьбу против нацизма и антисемитизма в Германии.
- 5 Вейцман Хаим (1874 — 1952) — выдающийся деятель сионистского движения, крупный ученый-химик, первый президент государства Израиль, президент Всемирной сионистской организации. Вейцман организовал Научно-исследовательский институт в Реховоте (Израиль), впоследствии названный его именем.
- 6 Гвир (*ивр.*) — богач, влиятельный человек в еврейской общине.
- 7 Всемирный сионистский конгресс — высший руководящий орган Всемирной сионистской организации (ВСО). Конгресс заслушивает отчет о деятельности руководства ВСО в период между конгрессами, обсуждает текущие вопросы, утверждает бюджет и выбирает членов исполнительных органов. Вначале конгресс собирался ежегодно, начиная с I сионистского конгресса в Базеле (Швейцария) в 1897г., затем — раз в два года, а в последнее время — раз в три года. В

период до первой мировой войны конгресс созывался одиннадцать раз.

- ⁸ "Альтнойланд" (нем., букв. "старая-новая страна") — утопический роман Т.Герцля, романтически описывающий возрожденное еврейское государство. Вышел в 1902г. Переведен на русский язык в том же году ("Страна возрождения") и на иврит — в 1903г. ("Тель-Авив"). Эпиграф к книге "Если захотите, то это не будет сказкой", стал лозунгом сионистского движения.
- ⁹ Членов Иехиэль (Ефим Владимирович, 1863 — 1918) — сионистский лидер; в юности симпатизировал народникам, но после погромов 1881г. присоединился к движению Хиббат-Цион и стал руководителем его московской ячейки. Вступил в сионистское движение; на VI конгрессе первым покинул зал в знак протеста против "плана Уганды". Неоднократно избирался членом исполнительного комитета ВСО.
- ¹⁰ Демократическая фракция — оппозиционная Т.Герцлю группа во Всемирной сионистской организации. Возникла в среде молодых российских сионистов и примкнувших к ним сионистских деятелей Запада накануне Vсионистского конгресса (1901, Базель). Лидерами Демократической фракции были Л.Моцкин, Х.Вейцман, Я.Бернштейн-Коган, М.Бубер.
- ¹¹ Бубер Мартин (Мордехай, 1878 — 1965) — философ, религиозный мыслитель, теоретик сионизма. Делегат III сионистского конгресса (1899). Придавал большое значение культурной деятельности и в 1901г. на Vсионистском конгрессе вместе с группой единомышленников основал фракцию, отстаивавшую необходимость обновления еврейской культуры. В 1938г. Бубер поселился в Иерусалиме и стал профессором социальной философии в Еврейском университете. В 1960 — 1962 гг. был президентом Израильской академии

наук. Работы М.Бубера выходили в России в переводах до 20-х гг. В издательстве "Библиотека-Алия" вышли в свет "Избранные произведения" М.Бубера (Иерусалим, 1979).

- ¹² Бердичевский (Бин-Горион) Миха Иосеф (1865 — 1921) — еврейский писатель и мыслитель. Писал на иврите. Получил еврейское религиозное воспитание, но еще в юности воспринял идеи Хаскалы. Тема борьбы между новыми веяниями и традиционным иудаизмом пронизывает все творчество Бердичевского. Жил в России, Польше, Германии.
- ¹³ *Учение Моше* — имеется в виду Тора, записанная, по преданию, еврейским пророком Моше (Моисеем). См. прим. 20 к "Введению".
- ¹⁴ Сыркин Нахман (1868 — 1924) — первый идеолог и лидер социалистического сионизма. На VI сионистском конгрессе поддержал "план Уганды" и основал Социалистическую территориальную партию. Впоследствии примкнул к Поалей Цион.
- ¹⁵ Кауфман Иехезкель (1889 — 1963) — еврейский мыслитель, историк и социолог. С 1928 г. жил в Эрец-Исраэль. С 1949 г. — профессор библеистики в Еврейском университете в Иерусалиме. На русский язык переведена статья Кауфмана "Библейская эпоха", популярно резюмирующая его "Историю еврейской веры" (сборник "Еврейская история и религия", Иерусалим, "Библиотека-Алия", 1982).
- ¹⁶ После падения Второго храма (Ив.) город Явне стал важным еврейским духовным центром. Здесь р.Иоханан бен Заккай основал академию Торы. Это событие сыграло огромную роль в сохранении иудаизма после разрушения Храма.
- ¹⁷ Аггада (хаггада, *ивр.*, букв. "сказание") — притчи

и предания в Талмуде и других еврейских священных текстах. Аггадический материал привлекал внимание как раввинов, так и исследователей еврейского фольклора. Широкую известность получил аггадический свод Х.Н.Бялика и И.Х.Равницкого, частично переведенный на русский язык С.Г.Фругом (перездан "Библиотекой-Алия" под названием "Агада", Иерусалим, 1972).

- ¹⁸ Зелоты (*греч.*, букв. "ревнители") — общее название радикальных течений в освободительном движении последнего столетия эпохи Второго храма. Возведя политическую свободу в степень религиозной доктрины, зелоты рассматривали примирение с римской властью как тягчайший грех.
- ¹⁹ В 1887г. министр народного просвещения Российской империи в циркулярах на имя попечителей всех учебных округов установил процентную норму для приема евреев во все подведомственные ему средние и высшие учебные заведения. В черте оседлости норма устанавливалась в размере десяти процентов от всех поступающих, вне черты — пяти процентов, в обеих столицах — трех процентов.
- ²⁰ "Кадима" ("Вперед") — еврейское академическое научное общество; способствовало распространению национальных и сионистских идей среди еврейской интеллигенции Западной Европы. Основатели — М.Шнирер и Н.Бирнбаум; духовным руководителем общества был П.Смоленский, живший тогда в Вене. Начиная с 90-х годов общество ставило своей целью защищать достоинство и честь еврейских студентов от выпадов антисемитов; с этой целью оно было перестроено по образцу немецких студенческих корпораций.
- ²¹ Пасхальный седер — праздничная трапеза, совершающаяся по определенному ритуалу в праздник Песах

— еврейский праздник в память об Исходе из Египта. Отмечается в месяце нисан (соответствует апрелю-маю).

- ²² "Бар-Кохба" — организация названа по прозвищу вождя антиримского восстания в Иудее в 132 — 135 гг. Прозвище, полученное им, вероятно, уже во время восстания (*арам.*, букв. "сын звезды"), отражает мессианские чаяния народа. Настоящее имя, очевидно, — Шимон Бар Косва.
- ²³ Слоущ Нахум (1871 — 1966) — ученый, писатель, археолог, историк, путешественник и переводчик. Детство и юность провел в Одессе, бывшей центром палестинофильского движения в России. Занимался активной политической и практической сионистской деятельностью. После V сионистского конгресса временно примкнул к территориалистам.
- ²⁴ Брайнин Реувен (1862 — 1939) — еврейский писатель и литературовед; писал на иврите и на идише. Большая часть его литературоведческих работ посвящена изучению еврейской литературы как части мировой литературы.
- ²⁵ Дискуссия об Уганде — дискуссия, развернувшаяся во Всемирной сионистской организации в связи с "планом Уганды", предложенным Т.Герцлем на обсуждение делегатам VI сионистского конгресса. Британское правительство в 1903 г. предложило сионистам территорию в Британской Восточной Африке (Уганде) для создания там еврейского национального очага. В связи с разразившимся Кишиневским погромом (1903) Т.Герцль был склонен принять этот план для немедленного спасения восточноевропейского еврейства.
- ²⁶ Территориализм — движение, возникшее вследствие дискуссии об Уганде, ставившее своей целью поиски

территории, на которую можно было бы получить чартер (пока нельзя получить чартер на Палестину). После VII сионистского конгресса, состоявшегося в 1905г. в Базеле, сторонники этого движения вышли из состава Всемирной сионистской организации и основали ЕТО — Еврейское территориальное общество (1905 — 1917; см. прим. 41 к части первой).

- ²⁷ Борохов Бер Дов (1881 — 1917) — еврейский ученый и общественный деятель, один из виднейших идеологов и лидеров социалистического сионизма, заложивший его идеологические и организационные основы.
- ²⁸ Либерман Ахарон Шмуэль (1845 — 1888) — публицист, первый социалист-еврей, обратившийся с пропагандой идей социального равенства к своему народу. В 1872г. создал в Вильне кружок евреев-социалистов.
- ²⁹ Пилпул (*ивр.*, от слова "пилпел" — перец) — метод изучения Талмуда, основанный на острой полемике.
- ³⁰ Кацнельсон Берл (1887 — 1944) — руководитель и идеолог рабочего движения в сионизме, духовный вождь рабочих Эрец-Исраэль. См. о нем: А.Шапира "Берл" (Иерусалим, "Библиотека-Алия", 1987).
- ³¹ Лави Шломо (1882 — 1963) — один из основателей движения за создание коллективного сельского хозяйства в Эрец-Исраэль, деятель рабочего движения.
- ³² Шолем Гершом (1897 — 1982) — один из ведущих еврейских мыслителей и крупнейший исследователь в области каббалы и еврейской мистики. Его труд "Основные течения в еврейской мистике" вышел в свет на русском языке в издательстве "Библиотека-Алия" (Иерусалим, 1989).
- ³³ Любавичский рабби — духовный вождь хасидского движения Хабад. Основателем династии Любавичских

цадди́ков был Дов Бер Шнеерсон (1773 — 1827).

- ³⁴ Гродзенский Хаим Озер (1863 — 1940) — законовед и религиозный общественный деятель, духовный лидер литовского ортодоксального еврейства.
- ³⁵ Тишрей — по библейской традиции — первый месяц еврейского года. Соответствует сентябрю-октябрю.
- ³⁶ Агуддат-Исразль — всемирное еврейское ортодоксальное движение, объединенное в политическую партию, целью которой является сохранение устоев еврейской религии и традиции еврейского общества на основе Галахи. Партия основана в 1912 г. в г. Катовице; приобрела приверженцев главным образом в центрах еврейской диаспоры в Восточной и Западной Европе.
- ³⁷ Микве (*ивр.*, букв. "скопление (воды)") — бассейн для омовения с целью очищения от ритуальной нечистоты.
- ³⁸ Гениза (*ивр.*, букв. "хранилище") — место хранения пришедших в негодность свитков Торы, книг Талмуда, молитвенников и других священных текстов.
- ³⁹ Ционей Цион (*ивр.*, букв. "сионисты Сиона") — группа делегатов VII сионистского конгресса, протестовавшая против "плана Уганды". Состояла в основном из российских сионистов; возглавляли группу М.Усышкин, И.Членов, Ш.Левин.
- ⁴⁰ Жаботинский Владимир Евгеньевич (Зеев, 1880 — 1940) — писатель и публицист, один из лидеров сионистского движения, идеолог и основатель ревизионистского течения в сионизме. В издательстве "Библиотека-Алия" (Иерусалим) изданы четыре его книги: "Избранное" (1978), "Повесть моих дней" (1985), "Самсон Назорей" (1990) и "Пятеро" (1990).

- ⁴¹ Зангвиль Израэль (1864 — 1926) — еврейский писатель, публицист и общественный деятель. Писал на английском языке. В начале 90-х гг. прошлого века примкнул к палестинофильскому движению в Англии. Горячо поддержал "план Уганды", так как считал разрешение проблемы еврейского национального существования неотложным делом ("Лучше сионизм без Сиона, чем Сион без сионизма"). Основатель Еврейского территориального общества.

Цейтлин Гиллель (1871 — 1942) — писатель, мыслитель, журналист. Родился в Белоруссии, получил образование хасидского толка, самостоятельно изучал светские науки. Размышления о религии и тревога за судьбу евреев вернули его к вере. Основная область интересов — еврейская мистика, история и судьба еврейского народа. В последние годы жизни провидел Катастрофу; погиб на пути в Треблинку.

- ⁴² Иехуда ха-Леви (Галеви; не позднее 1075 — 1141) — еврейский поэт и философ, один из виднейших представителей золотого века еврейской культуры в арабской Испании. Наиболее известен его стихотворный цикл "Ширей Цион" ("Сиониды"), проникнутый любовью к Эрец-Исраэль и тоской по ней. См. на русском языке: Иегуда Галеви "Сердце мое на Востоке" (Иерусалим, "Библиотека-Алия", 1976).

- ⁴³ Цемах Шломо (1886 — 1974) — еврейский писатель, критик и драматург, один из зачинателей Второй алии. Автобиографическая повесть Ш.Цемаха "Год первый" вышла в свет в издательстве "Библиотека-Алия" (Иерусалим, 1976).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В 1921 году по инициативе британских мандатных властей был создан Верховный раввинат, носивший официальное название Верховный раввинский совет

Палестины. Во главе Верховного раввината стояли два верховных раввина в качестве его сопредседателей. После основания государства Израиль и до настоящего времени Верховный раввинат продолжает служить верховной апелляционной инстанцией во всех вопросах, касающихся личного статуса евреев в Израиле. Назначение раввинов на должности в Израиле требует совместного подтверждения Верховного раввината и Министерства по делам религий.

- 2 После окончания первой мировой войны и опубликования Декларации Бальфура в Эрец-Исраэль в составе Третьей алии (1919 — 1923) начали прибывать члены молодежного крыла Мизрахи — Цеирей Мизрахи, стремившиеся к сочетанию халуцианского труда с религиозным возрождением. Их девиз "Тора ва-авода" ("Тора и труд") стал девизом религиозного рабочего движения Ха-поэл ха-мизрахи, возникшего в Эрец-Исраэль в 1922 г., но в скором времени создавшего собственную всемирную организацию Брит ха-оламит шел Тора ва-авода (Всемирный союз Торы и труда).
- 3 Лейбович Иешаяху (р. 1903) — израильский ученый (область интересов — химия и биохимия), мыслитель и общественный деятель. Его перу принадлежат также труды в области иудаистики, политической философии, философии науки и ряда других разделов гуманитарных наук.

עיריית חיפה
מנהלת תרבות וחינוך
מרכז תרבות
בית ארדשטיין - 1
מס. מלאי.....

790

КНИГИ ИЗД-ВА "БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ"

1. Леон Юрис. ЭКСОДУС. Книга 1
2. Леон Юрис. ЭКСОДУС. Книга 2
3. Д-р А.И. Кауфман. ЛАГЕРНЫЙ ВРАЧ
4. Сарра Нешамит. ДЕТИ С УЛИЦЫ МАПУ
5. Арье (Лева) Элиав. НАПЕРЕГОНКИ СО ВРЕМЕНЕМ
6. Д-р Е. Хисин. ДНЕВНИК БИЛУЙЦА
7. Макс Брод. РЕУВЕНИ, КНЯЗЬ ИУДЕЙСКИЙ
8. 6 000 000 ОБВИНЯЮТ (Процесс Эйхмана)
9. А.И. Гешель. ЗЕМЛЯ ГОСПОДНЯ
10. НА ОДНОЙ ВОЛНЕ. Еврейские мотивы в русской поэзии
11. Натан Альтерман. СЕРЕБРЯНОЕ БЛЮДО
12. Шаул Черниховский. СТИХИ И ИДИЛЛИИ
13. Теодор Герцль. ИЗБРАННОЕ
14. Ахад-ха-Ам. ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ
15. Ахарон Мегед. ХЕДВА И Я
16. Яков Цур. И ВОССТАЛ НАРОД
17. Р. и У. Черчилль. ШЕСТИДНЕВНАЯ ВОЙНА
18. ПРИДЕТ ВЕСНА МОЯ. Стихи советского еврея
19. Говард Фаст. МОИ ПРОСЛАВЛЕННЫЕ БРАТЬЯ
20. И. Домальский. РУССКИЕ ЕВРЕИ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ
21. Игал Аллон. ОТЧИЙ ДОМ
22. Юлия Шмуклер. УХОДИМ ИЗ РОССИИ
23. Хана Сенеш. ДНЕВНИК
24. ЕВРЕИ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ (1917—1967)
25. Ш.И. Агнон. ИДО И ЭЙНАМ. Рассказы, повести, главы из романов

26. Элизер Смоли. ОНИ БЫЛИ ПЕРВЫМИ
27. Тувия Божиковский. СРЕДИ ПАДАЮЩИХ СТЕН
28. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА. Книга 1
29. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА. Книга 2
30. А.Итай и М.Нейштат. ЧЕРЕЗ ТРИ ПОДПОЛЬЯ
31. Эли Люксембург. ТРЕТИЙ ХРАМ
32. С.Г.Фруг. СТИХИ И ПРОЗА
33. Р.Губер. КНИГА БРАТЬЕВ
34. ЭРЕЦ-ИСРАЭЛЬ. Географический очерк
35. Дж. и Д.Кимхи. ПО ОБЕ СТОРОНЫ ХОЛМА
36. И.Башевис-Зингер. РАБ
37. Р.Бонди. ЭНЦО СЕРЕНИ
38. Иегуда Галевн. СЕРДЦЕ МОЕ НА ВОСТОКЕ
39. Шломо Цемах. ГОД ПЕРВЫЙ
40. Шаул Авигур. С ПОКОЛЕНИЕМ ХАГАНЫ
41. Ханох Бартов. ВОЗМУЖАНИЕ
42. Ружка Корчак. ПЛАМЕНЬ ПОД ПЕПЛОМ
43. Бернард Маламуд. ПОМОЩНИК
44. ДРУЗЬЯ РАССКАЗЫВАЮТ О ДЖИММИ
45. МОЙ ПУТЬ В ИЗРАИЛЬ. Сборник очерков
46. Моше Натан. БИТВА ЗА ИЕРУСАЛИМ
47. Ицхак Маор. СИОНИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИИ
48. Ицхак Шенхар. СЫНЫ ЗДЕШНИХ МЕСТ
49. Генри Рот. НАВЕРНО ЭТО СОН
50. СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ И СОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ
ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА
51. Моше Шамир. ОН ШЕЛ ПО ПОЛЯМ
52. Ахарон Мегед. ЗА СЧЕТ ПОКОЙНОГО
53. Давид Маркиш. ПРИСКАЗКА
54. МАКОВЫЙ ХОЛМ. Рассказы о жизни в киббуцах
55. Джон Орбах. РИКША
56. Иосеф Гедалия Клаузнер. КОГДА НАЦИЯ БОРЕТСЯ
ЗА СВОЮ СВОБОДУ
57. Исаак Бабель. ДЕТСТВО И ДРУГИЕ РАССКАЗЫ
58. Проф. И.Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 1

59. Проф. И. Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 2
60. Андре Шварц-Барт. ПОСЛЕДНИЙ ИЗ ПРАВЕДНИКОВ
61. Эммануэль Литвинов. ПУТЕШЕСТВИЕ ПО МАЛОЙ ПЛАНЕТЕ
62. Владимир (Зеев) Жаботинский. ИЗБРАННОЕ
63. Мартин Бубер. ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
64. Макс И. Даймонт. ЕВРЕИ, БОГ И ИСТОРИЯ
65. Сол Беллоу. ПЛАНЕТА м-ра СЭММЛЕРА
66. ЕВРЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ И РЕЛИГИЯ. Сборник:
И. Кауфман. Библейская эпоха
Л. Финкелстайн. Еврейская вера и претворение ее в жизнь
Ш. Эттингер. Корни современного антисемитизма
67. А. Суцкевер. ЗЕЛЕНЫЙ АКВАРИУМ
68. АНТИСЕМИТИЗМ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ. Сборник
69. СКОПУС. Антология поэзии и прозы писателей-репатриантов из СССР
70. Ури Дан. ОПЕРАЦИЯ ЭНТЕББЕ
71. Моше Шамир. СВОИМИ РУКАМИ
72. Л. Коллинз и Д. Лапьер. О, ИЕРУСАЛИМ!
73. М. Новомейский. ОТ БАЙКАЛА ДО МЕРТВОГО МОРЯ
74. М. Гесс. РИМ И ИЕРУСАЛИМ
75. Ф. Кандель. ВРАТА ИСХОДА НАШЕГО
76. Ф. Баазова. ПРОКАЖЕННЫЕ
77. А. Шлионский. ГОРЫ ГИЛЬБОА
78. Иехуда Бурла. ПОХОЖДЕНИЯ АКАВЬИ
79. Х. Н. Бялик и И. Х. Равницкий. АГАДА
80. ИСКУССТВО В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ
81. ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ЕВРЕЙСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ:
Б. Динур. Исторические основы возрождения Израиля
С. Дубнов. Письма о старом и новом еврействе
82. ЕВРЕЙСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ПОЭЗИЯ В ИСПАНИИ
83. Х. Бартов. ВЫДУМЩИК
84. Гилель Бутман. ЛЕНИНГРАД — ИЕРУСАЛИМ
С ДОЛГОЙ ПЕРЕСАДКОЙ

85. **Жак Дерожи. ТАЙНА СУДНА "ЭКСОДУС-1947"**
86. **Цивья Любеткин. В ДНИ ГИБЕЛИ И ВОССТАНИЯ**
87. **М.Стейнберг. ОСНОВЫ ИУДАИЗМА**
88. **А.Кестлер. ВОРЫ В НОЧИ**
89. **Я СЕБЯ ДО КОНЦА РАССКАЗАЛА. Сборник стихов**
90. **Ада Серени. КОРАБЛИ БЕЗ ФЛАГОВ**
91. **Иехуда Атлас. ХОТЬ НА ВИСЕЛИЦУ**
92. **М.Стейнберг. КАК СОРВАННЫЙ ЛИСТ**
93. **Н.Полетика. ВИДЕННОЕ И ПЕРЕЖИТОЕ**
94. **Эли Визель. ЛЕГЕНДЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ**
95. **Альбер Мемми. ОСВОБОЖДЕНИЕ ЕВРЕЯ**
96. **Шломо Авинери. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ
ЕВРЕЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ**
97. **МЫ НАЧИНАЛИ ЕЩЕ В РОССИИ. Воспоминания**
98. **Хаим Градэ. АГУНА (БЕЗМУЖНЯЯ ЖЕНА)**
99. **Луи Финкелстайн. РАББИ АКИВА**
100. **Хаим Вейцман. В ПОИСКАХ ПУТИ. Книга 1**
101. **Хаим Вейцман. В ПОИСКАХ ПУТИ. Книга 2**
102. **Муниа М.Мардор. СЕКРЕТНАЯ МИССИЯ**
103. **Феликс Розинер. СЕРЕБРЯНАЯ ЦЕПОЧКА**
104. **Владимир Лазарис. МОЯ ПЕРВАЯ ВОЙНА**
105. **Михазэль Бар-Зохар. БЕН-ГУРИОН. Биография. Книга 1**
106. **Михазэль Бар-Зохар. БЕН-ГУРИОН. Биография. Книга 2**
107. **ИВРИТ — ЯЗЫК ВОЗРОЖДЕННЫЙ. Сборник статей**
108. **Ахарон Аппельфельд. ПОРА ЧУДЕС**
109. **Гилель Бутман. ВРЕМЯ МОЛЧАТЬ И ВРЕМЯ ГОВОРИТЬ**
110. **Голда Меир. МОЯ ЖИЗНЬ. Книга 1**
111. **Голда Меир. МОЯ ЖИЗНЬ. Книга 2**
112. **Василий Гроссман. НА ЕВРЕЙСКИЕ ТЕМЫ. Книга 1**
112. **Василий Гроссман. НА ЕВРЕЙСКИЕ ТЕМЫ. Книга 2**
113. **В ОТКАЗЕ. Сборник**
114. **Гершом Шолем. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ
МИСТИКЕ. Книга 1**
115. **Гершом Шолем. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ
МИСТИКЕ. Книга 2**

116. **Эфраим Урбах. МУДРЕЦЫ ТАЛМУДА**
117. **В ПОИСКАХ ЛИЧНОСТИ. Сборник рассказов современных израильских писателей**
118. **Владимир (Зеев) Жаботинский. ПОВЕСТЬ МОИХ ДНЕЙ.**
Воспоминания
119. **Оскар Минц. ПРИЗМЫ**
120. **Игал Аллон. ЩИТ ДАВИДА**
121. **Моше Даян. ЖИТЬ С БИБЛИЕЙ**
122. **Иерухам Кохен. ВСЕГДА В СТРОЮ. Записки израильского офицера**
123. **Исраэль Таяр. СИНАГОГА — РАЗГРОМЛЕННАЯ, НО НЕПОКОРЕННАЯ**
124. **Виталий Рубин. ДНЕВНИКИ. ПИСЬМА. Книга 1**
125. **Виталий Рубин. ДНЕВНИКИ. ПИСЬМА. Книга 2**
126. **Анита Шапира. БЕРЛ. Книга 1**
127. **Анита Шапира. БЕРЛ. Книга 2**
128. **Хаим Гвати. КИББУЦ: ТАК МЫ ЖИВЕМ**
129. **Виктория Левитина. РУССКИЙ ТЕАТР И ЕВРЕИ. Книга 1**
130. **Виктория Левитина. РУССКИЙ ТЕАТР И ЕВРЕИ. Книга 2**
131. **Януш Корчак. ИЗБРАННОЕ**
132. **Ашер Бараш. ИСТОРИЧЕСКИЕ НОВЕЛЛЫ**
133. **Ицхак Орен (Надель). МОЯ КАМЕНОЛОМНЯ**
134. **Андрэ Неер. КЛЮЧИ К ИУДАИЗМУ**
135. **Ицхак Зив-Ав. ГОВОРЯТ, ЕСТЬ СТРАНА...**
136. **Эрбер Ле Поррье. ВРАЧ ИЗ КОРДОВЫ**
137. **ГОСУДАРСТВО ИЗРАИЛЬ. Становление и развитие. Книга 1**
138. **ГОСУДАРСТВО ИЗРАИЛЬ. Становление и развитие. Книга 2**
139. **ИЗРАИЛЬ. Географический справочник**
140. **Шломо Гилель. С ВЕТРОМ ВОСТОКА**
141. **М.Бейзер. ЕВРЕИ В ПЕТЕРБУРГЕ**
142. **Абба Ковнер. КНИГА СВИДЕТЕЛЬСТВ**
143. **Авигдор Шинан. МИР АГГАДИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**
144. **Давид Роскес. ВОПРЕКИ АПОКАЛИПСИСУ**
145. **Томас Манн. О НЕМЦАХ И ЕВРЕЯХ**
146. **Рамбам (Маймонид). ИЗБРАННОЕ. Книга 1**

147. Рамбам (Маймонид). ИЗБРАННОЕ. Книга 2
148. И.Ахарони, Б.Ротенберг. ПО СЛЕДАМ ЦАРЕЙ И БУНТАРЕЙ
149. И.Гутман, Х.Шацкер. КАТАСТРОФА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ
150. Амос Эттингер. СЛЕПОЙ ПРЫЖОК
151. Феликс Кандель. СЛОВО ЗА СЛОВО
152. Ицик Мангер. ЖИЗНЬ В РАЮ
153. Леон Юрис. МИЛАЯ, 18. Книга 1
154. Леон Юрис. МИЛАЯ, 18. Книга 2
155. Коннор О'Брайен. ОСАДА. Книга 1
156. Коннор О'Брайен. ОСАДА. Книга 2
157. Давид Шахар. ЛЕТО НА УЛИЦЕ ПРОРОКОВ
158. Владимир (Зеев) Жаботинский. САМСОН НАЗОРЕЙ
159. И.Башевис-Зингер. СБОРНИК РАССКАЗОВ
160. Владимир (Зеев) Жаботинский. ПЯТЕРО
161. Малькольм Хэй. КРОВЬ БРАТА ТВОЕГО
162. А.Эйнштейн. О СИОНИЗМЕ
163. И.Константиновский. СУДНЫЙ ДЕНЬ
164. СКОПУС-2. Сборник произведений израильских
литераторов, пишущих по-русски
165. Р.Зернова. ИЗРАИЛЬ И ОКРЕСТНОСТИ.
Сборник рассказов
166. П.Пели. ТОРА СЕГОДНЯ
167. Р.Маркус, Г.Кохен, А.Галкин. ТРИ ВЕЛИКИХ ЭПОХИ
ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ
168. Яков Кац. ЕВРЕЙСКАЯ ДИАСПОРА В СРЕДНИЕ ВЕКА
169. Э.Луз. ПЕРЕСЕКАЮЩИЕСЯ ПАРАЛЛЕЛИ
170. Яков Кац. КРИЗИС ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ
171. И.Левит. ЗДРАВСТВУЙТЕ, ЛЮДИ!
172. Х.Герцог. ГЕРОИ ИЗРАИЛЯ
173. Говард М.Сахар. ИСТОРИЯ ИЗРАИЛЯ. Книга 1
174. Говард М.Сахар. ИСТОРИЯ ИЗРАИЛЯ. Книга 2
175. Д.Дорон. КИШИНЕВСКОЕ ГЕТТО — ПОСЛЕДНИЙ
ПОГРОМ
176. Д.Фришман. В ПУСТЫНЕ
177. А.Херцберг. СИОНИЗМ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ. Книга 1

178. **А.Херцберг. СИОНИЗМ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ. Книга 2**
179. **Гедалия Алон. ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ ПАЛЕСТИНЫ В ТАЛМУДИЧЕСКУЮ ЭПОХУ. Книга 1**
180. **Гедалия Алон. ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ ПАЛЕСТИНЫ В ТАЛМУДИЧЕСКУЮ ЭПОХУ. Книга 2**
181. **И.Бер. ГАЛУТ**
182. **Бат-Йеор. ЗИММИ. ЕВРЕИ И ХРИСТИАНЕ ПОД ВЛАСТЬЮ ИСЛАМА. Книга 1**
183. **Бат-Йеор. ЗИММИ. ЕВРЕИ И ХРИСТИАНЕ ПОД ВЛАСТЬЮ ИСЛАМА. Книга 2**
184. **ИЕРУСАЛИМ И ОКРЕСТНОСТИ. Справочник**
185. **БАБИЙ ЯР. К пятидесятилетию трагедии.**

МОЛОДЕЖНАЯ СЕРИЯ

1. **Рут Сэмюэлс. ПО ТРОПАМ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ**
2. **Дорит Оргад. МАЛЬЧИК ИЗ СЕВИЛЬИ**
3. **Ури Орлев. ОСТРОВ НА ПТИЧЬЕЙ УЛИЦЕ**
4. **Амос Оз. СУМХИ**
5. **Шмуэль Хуперт. ЛЬВЫ В ИЕРУСАЛИМЕ**
6. **Й.Сегал. ТАК ПОСТУПАЛИ НАШИ МУДРЕЦЫ**
7. **Яэль Розман. МОЙ РОМАН С БЕН-ГУРИОНОМ И ПНИНОЙ**
8. **Двора Омер. ПЕРВЕНЕЦ ДОМА БЕН-ИЕХУДЫ**
9. **Сами Михаэль. ПАЛЬМЫ В БУРЮ**
10. **Шмуэль Авидор-Хакохен. И СОТВОРИЛ БОГ...**
11. **Двора Омер. ЛЮБИТЬ ДО КОНЦА**
12. **Юрий Суль. ПАРТИЗАНЫ ДЯДИ МИШИ**
13. **Ицхак Ной. РОН И ДЖУДИ**
14. **И.Башевис-Зингер. ГАСНУЩИЕ ОГНИ. Сборник рассказов и сказок для детей**
15. **Эстер Файн. ХАДАС**
16. **Н.Гутман и Э.Бен-Эзер. МЕЖ ПЕСКАМИ И НЕБЕСНОЙ СИНЬЮ**

17. **СЧАСТЬЕ, ЧТО Я — ЭТО Я!** Антология израильской детской литературы. Книга 1
18. **ОСВЕЩЕННОЕ ОКНО.** Антология израильской детской литературы. Книга 2
19. **Одед Бецер. ЧУДЕСНОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ ВО ВРЕМЕНА БАР-КОХБЫ**
20. **Давид Шахар. ТАЙНА РИКИ**
- 21-22. **Абба Эвен. МОЙ НАРОД.** Книга 1. Учебник и сборник задач и упражнений.
- 23-24. **Абба Эвен. МОЙ НАРОД.** Книга 2. Учебник и сборник задач и упражнений.
25. **Мартин Гилберт. АТЛАС ПО ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА**
26. **Гиля Альмагор. ЛЕТО ИЗ ЖИЗНИ АВИА**
27. **ПУТЕШЕСТВИЯ БИНЬЯМИНА ИЗ ТУДЕЛЫ.**
Обработка Миры Меир.
28. **Наоми Вишницер. ГОЛУБАЯ БУСИНКА УДАЧИ, ИЛИ "ЗАБЕРИТЕ МЕНЯ ДОМОЙ!"**
29. **Мирьям Акавия. ГАЛИЯ И МИКЛОШ: РАЗРЫВ ОТНОШЕНИЙ**
30. **Яэль Розман. ВСЕ ИЗ-ЗА НИХ, ИЛИ ПРИКЛЮЧЕНИЯ ЗРУБАВЕЛЫ**
31. **Я.Черновиц, М.Лобз. ДРУЗЬЯ ОТПРАВЛЯЮТСЯ В ПУТЬ**
32. **Леа Гольдберг. НИССИМ И НИФЛАОТ**
33. **Сами Михазль. МЕЧТЫ ЖЕСТЯНЫХ ЛАЧУГ**
34. **БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОРИИ.** Обработка для детей Атары Офек

Наши книги можно заказать по адресу:

P.O.B. 4140, 91041 Jerusalem, Israel

Автор — крупный израильский историк. В книге "Пересекающиеся параллели" подробно излагается история идейной и политической борьбы, результатом которой стало формирование религиозного и светского направлений в сионизме, а также сплочение сил антиссионистской ортодоксии в Восточной Европе. В основе развернувшейся борьбы стоит проблема еврейского национального самоопределения, его связи с традицией — с одной стороны, и духовными ценностями современной эпохи — с другой.

Исторические процессы, рассматриваемые в настоящем исследовании, проливают свет на некоторые вопросы, волнующие израильское общество и в наши дни: отношение к Эрец-Исраэль и к диаспоре, место религии (традиции) в израильском обществе и его культуре и — прежде всего — на сущность и цели сионизма.