

Предисловие

Данная книга посвящена истории религиозного сионизма, который рассматривается в историческом и идейно-теологическом ключе. Основная моя посылка заключается в том, что религиозный сионизм невозможно понять до конца в рамках одного лишь исторического описания, равно как и с одной лишь общественно-политической или философской точки зрения.

Книга основана на следующей периодизации: за год основания религиозного сионизма принимается 1902-й, год создания «Мизрахи», тогда как корнями своими он уходит в движение «Хибат Цион». До определенной степени по своему мировоззрению религиозный сионизм является продолжением трудов Мордехая Элиасберга, Шмуэля Могилевера и Нафтали Цви Берлина (Ханецива), лидеров «Хибат Цион», показывавших своей деятельностью и духовным влиянием, к примеру, что идеал национального возрождения достижим только через открытость общечеловеческой культуре. Некоторые исследователи датируют возникновение религиозного сионизма концом XIX века и даже более ранним периодом. Действительно, в историографии религиозного сионизма постоянно делаются попытки продемонстрировать непрерывность его развития; с этой точки зрения первым сионистом был Авраам, а эмиграция Нахманида в Эрец-Исраэль стала одной из вех в достижении религиозно-сионистского идеала.

Мой подход, напротив, основывается на том, что создание «Мизрахи» стало подлинной революцией. Именно в этот момент религиозный и раввинистический миры вступили в официальную политику и, до определенной степени, откликнулись на требования современности. Именно в этот момент религиозные

евреи признали, что для достижения их целей необходимо добиться признания со стороны светской политической организации (Всемирной сионистской организации), необходимо принимать участие в ее деятельности. Тем самым последователи Ицхака-Якова Рейнса и Зеева Явица признали, что процесс возвращения народа в свою землю теперь возглавляет светская организация, цель которой — создание светского государства и светской культуры. Члены «Хибат Цион» не сделали этого шага и не пошли на сопряженный с ним кризис идентичности. Соответственно, датой возникновения религиозного сионизма можно считать тот момент, когда «Мизрахи» стала частью Всемирной сионистской организации.

Благодарю «Брил» за разрешение включить в текст книги видоизмененный текст написанных мною статей для «Энциклопедии иудаизма» под редакцией Якоба Нейзнера, Алана Авери-Пека и Уильяма Скотта Грина. Благодарю доктора Рафаэля Йоспе за его комментарии и Давида Лувиша за перевод на английский предыдущего варианта первой главы.

Перевод на английский выполнен Батей Стайн, у которой получился внятный, плавный и единый текст, я ей очень за это признателен.

Глава первая

Революционная сознательность

С самого момента возникновения религиозного сионизма (1902) связанные с ним мыслители вдохновлялись духом революции. Однако если революционная мотивация светских сионистов хорошо известна, задокументирована и изучена, то религиозному сионизму повезло меньше¹. При этом приверженцы религиозного сионизма были сторонниками сионистской революции, а масштабы и глубина их революционных побуждений выглядят особенно впечатляющими на фоне консервативного традиционализма, который был свойствен сионистскому движению во все время его существования.

Если говорить о мессианской и политической идее в иудаизме, само по себе появление религиозно-сионистской идеологии было революционным шагом. Впервые в истории человеческая инициатива привела к непосредственным и на удивление решительным действиям в форме откровенного бунта против пассивности еврейского народа в изгнании, а также отказа дожидаться божественного избавления. Еще одним аспектом этой революционной составляющей стало желание создать новый тип религиозного еврея, «человека, получившего избавление», который готов откликнуться на призыв к созданию современного политического объединения и пересмотреть свои религиозные воз-

¹ Так, переводчики классического трехтомного труда Давида Виталья по истории сионизма (на иврите: Тель-Авив: Ам Овед, 1978–1991) дали ему название «Сионистская революция».

зрения в свете такой необходимости. Вступление на арену официальной политики, ознаменовавшееся созданием движения «Мизрахи» — политического оплота религиозного сионизма, — стало важной вехой на пути к революционным воззрениям и институционализации. В этой главе моя задача состоит в том, чтобы охарактеризовать основные черты революционных воззрений религиозных сионистов.

Определение

Если говорить о собственном самоопределении как группы, религиозные сионисты были не согласны с понятием об общине как единственной форме самовыражения религиозного (а точнее — соблюдающего определенные религиозные обряды) меньшинства. При всей своей высокой организованности, такие общины не имели национально-суверенных черт и находились под властью нееврейского большинства. Религиозные сионисты стремились получить национальный статус, причем под «нацией» подразумевалась политически и религиозно независимая общность с собственной территорией, языком и прочими национальными признаками. Соответственно, религиозные сионисты тяготились существовавшим на тот момент статусом изгнанников и добивались иного: «Мы намерены создать нечто новое» [Avi'ad 1962: 117]².

Одним из следствий стремления перейти от общины к нации стало отрицание *галута* — существования в изгнании еврейского народа, который был вынужден покинуть родную землю. Религиозные сионисты утверждали, что их движение «основано на полном признании догматов иудаизма» и на их «исторических духовных ценностях, но при этом свободно от влияния галута (изгнания)» [Landau 1935: 27]³. Один из ведущих духовных наставников движения сравнивал галут с «могилой для трупа на-

² Авиад был лидером религиозных сионистов в Германии.

³ О различных аспектах отрицания галута религиозно-сионистскими мыслителями см. [Don-Yehiua 1992: 129–155].

шей нации» [Kook Zwi 1983: 80]. Р. Элиезер Беркович, видный религиозный сионист и мыслитель, служивший раввином в Сиднее и Бостоне, отмечал, что галут считается ненормальным состоянием, несмотря на то что в изгнании евреи живут дольше, чем в Эрец-Исраэль [Berkovits 1973: 120]. Для мыслителя, придерживающегося взглядов религиозного сионизма, галут был эпизодом аномального характера, по сути — отрицанием подлинной национальной идентичности, а возвращение национального очага и языка должно было стать «возвращением к себе, к корням нашей индивидуальности» [Bernstein 1956: 87]. Галут предполагал безземельность, а национальное возрождение — «жизнь на лоне природы» [Aminoah 1931a: 105]. Галут возвел преграду между сакральным и профанным, между Торой и мудростью, а национальное возрождение предполагает возвращение к единству и всей полноте святости⁴.

Некоторые мыслители-сионисты, в особенности религиозные, придавали особую важность возрождению еврейского народа как единой нации, противопоставляя себя тем самым большинству характерных для еврейского социума периода эмансипации движений⁵. Необходимость достижения национального статуса превратилась в догму, в базовый принцип, лежащий в основе иудаизма: «Тот, кто не верит в будущее еврейского народа на его исторической родине, лишает Тору ее смысла» [Glasner 1961: 67]⁶. Отказ от «галута с его негативностью»⁷ сделался магистральной целью.

Само по себе создание «Мизрахи» как независимой фракции внутри Сионистской организации ознаменовало собой кардинальный сдвиг: от участия и членства религиозных евреев в организациях и движениях (например, в «Хибат Цион») к институализированному участию в политике. Это переломный момент

⁴ Моше-Цви Нерия, от лица рава Кука, опубликовано в [Avneri 1988 : 64].

⁵ См. [Maimon 1965: 96].

⁶ Гласнер стал одним из первых раввинов в Венгрии, поддержавших сионизм. См. также: [Schwartz 2002b: 8; Schwartz 1997b: 31–33, passim].

⁷ Термин был предложен Моше Уной в: [Unna 1955: 63].

в истории политической мысли традиционного иудаизма. Многие представители религиозно-сионистского лагеря стояли на позициях марксизма, полагая, что сам факт вступления в организацию является проявлением революционной сознательности. Многие молодые евреи, включая коллегу и ученика Рава Кука — Давида Коэна (известного как Ха-Назир), на рубеже веков участвовали в революционном движении в России. Притесняемые и эксплуатируемые евреи воспринимались как аналог пролетариата, их путь к избавлению виделся в создании организации, которая подчеркивала бы их особый статус. Еще один аспект политических изменений, который религиозный сионизм привнес в мир традиционного иудаизма на достаточно ранней стадии существования «Мизрахи», — это само использование современной политической терминологии, несущей в себе зачатки будущих форм государственного управления.

Итак, решительное отрицание религиозными сионистами галута и их стремление изменить самоопределение нации стали явственными проявлениями бунтарского, революционного духа. Этот революционный дух, подразумеваемый самим фактом создания политической организации, особенно очевиден в свете известного изречения Нахума Гольдмана: единственным еврейским государственным деятелем за тысячи лет изгнания был Мессия. Примечательная имплицитная мысль о том, что политические организации существовали до прихода Мессии, часто прослеживается и в рассуждениях по поводу мессианского статуса современного Государства Израиль⁸.

Мессианско-теологическое значение

Религиозный сионизм придавал легитимность человеческим попыткам повлиять на события божественного и космологического характера, такие как избавление и возрождение еврейской

⁸ См. книгу Шломо Горена, бывшего главного раввина Израиля: [Goren 1996b: 18–27].

нации. Действительно, события космологического характера предполагали как минимум толчок со стороны человека. Чисто божественные действия перестали быть единственным фактором, определяющим судьбы человечества и мира. Революционным здесь было представление о том, что смертный человек в принципе способен занять место Бога и проложить путь к избавлению. Даже мыслители с наиболее апокалиптическим складом ума, такие как рав Рук, его ученики и «праученики», считавшие грядущее избавление безусловным чудом — особенно в части неминуемого воскресения мертвых, — вынуждены были признать, что начало этому процессу положено людьми и ход его доверен им же.

Религиозные сионисты прекрасно сознавали факт теологической революции, заключавшийся хотя бы в том, что они видели себя активными со-участниками избавления, — это прослеживается уже в трудах отца-основателя религиозного сионизма рабби Ицхака Яакова Рейнеса. Рейнес открыто связывал движение «Хибат Цион» с грядущим избавлением, очень часто прибегая к типично апокалиптическим формулировкам⁹. Считалось, что Бог ждет, когда процесс избавления будет запущен смертными, а сам вмешается только после этого: «Неожиданные плоды человеческих начинаний воплотятся в форме таинственных проявлений божественного вмешательства» [Berkovitz 1973: 156]. Воздействие этого подхода на представления о божественности и божественном провидении представляется фундаментальным, но обсуждать его здесь нет смысла.

В то же время Эрец-Исраэль была как бы перенесена с небес на землю: из божественно-духовной горней обители она превратилась в конкретную территорию, имеющую темпоральную привязку. Хотя ее божественное измерение как Святой земли было не только сохранено, но даже еще и усилено и расширено, однако теперь оказалось обнажено и ее ранее скрытое темпоральное измерение. Связь народа с его родиной, некогда существовавшая в форме абстрактного пассивного устремления,

⁹ Обсуждение и цитаты см. в [Shapira Y. 1997: 133–135]. Ср. [Nehorai 1991].

теперь могла сосредоточиться на конкретной стране: «Исконное право еврейского народа на свою землю не является абстракцией, и смысл его не ограничен областью его особых духовных свойств» [Goren 1996a: 643]. К этому «спуску» Святой земли с метафизических высот в практический мир сформировалось два подхода. Некоторые видели в этом явлении переход от внутреннего божественного к внешнему божественному, другие же считали, что земля, так сказать, сама «затянет» в себя Бога — имелось в виду божественное присутствие в самой местной почве¹⁰. В любом случае, абстрактное божество получило привязку к конкретной земной территории — и этот теологический шаг стал революционным в контексте традиционного мышления.

Антропологическое значение

Религиозный сионизм, по сути, стремился к созданию новой антропологической модели: мессианского мира религиозного типа¹¹. Самые первые сторонники религиозного сионизма проводили строгое различие между человеком из галута — эгоистичным, самоуглубленным — и новым человеком, действия которого определяются нуждами общины¹²; между инстинктивной религиозностью и религиозностью, основанной на осознанном целеполагании¹³; между депрессивным психологическим состоянием страха и трепета и душевным здоровьем¹⁴; между отмежеванием от общей культуры и вовлеченностью в нее.

¹⁰ Об этих подходах см. в [Schwartz 1997b].

¹¹ Здесь присутствует явственная параллель со светско-сионистским мифом о «новом еврее». См. [Shapira A. 1997: 155–174].

¹² См. [Glasner 1961: 72].

¹³ См. [Kook 1980, 1: 30].

¹⁴ См. [Kook Zvi 2004, 1: 136–137]. Его современник, раввин и религиозный сионист Шломо Авинер, писал: «Как страх принадлежит изгнанию и мужество проявляется в эпоху избавления, так и самоуничужение перед христианами присуще изгнанию... в противоположность тому, что теперь многие среди нас публично выпрямляются во весь рост» [Aviner 1983, 2: 184–185].

Религиозные сионисты часто отмечали практические, внешние достижения сионизма: преобразование всего народа, волны иммиграции в Эрец-Исраэль, ее застройку и восстановление сельского хозяйства, дух первопроходчества, возрождение иврита как разговорного языка, создание современного еврейского образования — все эти достижения, будучи прочно укорененными в почве истории, представляли собой развивающийся процесс. При этом, как отмечал Авиад, существовало одно сугубо внутреннее явление: создание нового человека, освобожденного еврея — воскрешение личности в лоне освобожденной нации [Avi'ad 1962: 30]. Рабби Иосеф Соловейчик утверждал:

Ныне провидение требует от нас — возможно, впервые за всю историю евреев — посмотреть внешнему миру в лицо с гордостью и отвагой, с кипой на голове и трактатом «Йевамот» в руках — и придать ему святость через завоевание. <...> Куда бы ни ступила наша нога — в лабораторию, деловую контору, в кампус университета или на фабрику — всему должна нами быть придана святость: чтобы входящие туда молодые люди подчиняли все эти места себе и не позволяли светскому поглотить священное [Soloveitchik 2002: 154].

Невозможно создать нового человека, не избавившись от самого состояния галута и не увидев новую реальность. И по сей день национальное возрождение в Эрец-Исраэль трактуется как выздоровление от «болезни галута» [Dushinsky 1982: 152]¹⁵. Действительно, если посмотреть формально, цель состояла в том, чтобы вернуть себе древнее прошлое — те времена, когда народ Израиля жил автономной жизнью на своей земле. При этом мыслители религиозно-сионистского направления прекрасно понимали, что воссоздание нации потребует новых культурных ориентиров; отсюда и речь о необходимости образовательной подготовки, с помощью которой можно сформировать и закрепить этот новый тип человека¹⁶.

¹⁵ Яков Душинский был религиозным сионистом, проповедником, последние годы жизни провел в Южной Африке.

¹⁶ См. [Schwartz 2002b: 140–151].

Бунт против авторитета раввинов

Взяв на себя мессианскую роль, сторонники религиозного сионизма волей-неволей вступили в конфликт с ведущими раввинами. За вычетом нескольких чисто индивидуальных случаев, представляется, что целенаправленно и по собственной воле религиозные сионисты не восставали против авторитета раввинов. Бунт рождался из существовавшей ситуации, в рамках которой большинство ведущих знатоков Торы находилось в оппозиции к движению сионизма и решительно его отвергало. Руководители «Мизрахи» признавали, что хорошо понимают: их усилия по возрождению национального очага приведут к разрыву с религиозными наставниками¹⁷. Они знали, что сионизм требует деятельности первопрородческой и в своем роде политической, которая существующему миру Торы совершенно чужда: деятельности, для которой традиционные студенты иешивы подходят плохо¹⁸. В этом заключалось важное проявление революционного духа религиозного сионизма. После массы конфликтов и споров вроде разногласий по поводу избирательного права для женщин, которые возникли к концу 1910-х годов, представители «Мизрахи» как в Палестине, так и в диаспоре постепенно выработали позицию, ограничивающую авторитет раввинов. Вопросы подобного рода, заявляли они, лежат в области культуры, а не религии [Kressel 1969: 174]¹⁹; или, как без экивоков сформулировал один из вождей «Мизрахи»: «В вопросах *иссур ве-хеттер* (“чисто” религиозных вопросах)... мы консультируемся с раввинами, однако в вопросах о том, как устроена жизнь на рынке, они должны идти за ответами к нам»²⁰. В качестве примера можно также назвать разногласия по поводу «раздела» (1937): некоторые раввины настаивали на том, что

¹⁷ Об этом говорил, например, Меир Бар-Илан (Берлин) на седьмом съезде «Ха-поэль ха-Мизрахи» в Эрец-Исраэль (1935); см. [Avneri 1988 : 32].

¹⁸ Давид Цви Кацбург, цит. по: [Zehavi 1966: 336].

¹⁹ См. также главу четвертую.

²⁰ Маймон о женском избирательном праве. См. [Friedman 1977: 166].

политические вопросы вроде раздела Палестины не являются галахическими²¹. Этот взгляд резко отличается от ныне существующей концепции «Даат Тора» (мнение Торы), которая широко распространена среди ультраортодоксов.

В рамках этого бунта вызов был брошен даже лидерам хасидов: под сомнение был поставлен авторитет *адморим* (духовных вождей хасидов). На территориях, ранее полностью подконтрольных хасидизму, появились религиозные сионисты и выступили с призывом:

Освободите тех, кто чтит и изучает Тору, из цепей и из-под ярма *адморут*; *адморут* ныне лишился как своего изначального содержания, так и своей изначальной сути, согласно которым, в дерзости своей, наложил запрет на землю Израиля и древнееврейский язык; *адморут* столь далек от мирской жизни, от жизни и чаяний народа, что является лишь инструментом гнева, выкованным горсткой невежественных и безответственных людей²².

Иуда-Лейб Авида (Злотник) возмущался тем, что «обряд *адморут*» по-прежнему существует в кругах последователей «Мизрахи»; его тревожило, что некоторые

...завозят этот обряд и в Эрец-Исраэль <...> безусловно, никто не решится заподозрить этих *адморим* в том, что они бессердечны, жестоки, но мы видим здесь людей, далеких от жизни, которым дела человеческие кажутся чуждыми и странными, которые не ведают о скорбях нашего народа. Настало время объяснить всем *харедим*, что эти люди, при всем их знании Торы и набожности, не могут указывать жизненный путь всему народу, не могут вести его к возрождению²³.

²¹ Таково было мнение Рубена Маргалиота. См. [Warhaftig 1988: 276]. См. также: [Dotan 1979: 182].

²² Слова Иегуды Лейба Авиды (Злотника), цит. по: [Rubinstein A. 1981: 158]. Авида был раввином и членом «Мизрахи» в Польше.

²³ Цит. по: [Rubinstein A. 1981: 164].

Даже противники этой точки зрения, считавшие, что можно оставаться приверженцами хасидских лидеров, опираясь при этом в политике на взгляды Нахума Соколова, Хаима Вейцмана и прочих, охотно признавали, что *адморим* в политике ничего не понимают²⁴.

Многие выдающиеся мыслители из числа религиозных сионистов приложили немало усилий к тому, чтобы завуалировать бунт против авторитета раввинов. С другой стороны, многие лидеры «Мизрахи», особенно разных фракций внутри движения «Тора ва-авода», решительно отвергали авторитет раввинов в целом и отказывались признавать, что раввинам надлежит слепо повиноваться [Admanit 1977: 352]²⁵.

Случались долгие периоды, когда равнодушие к духовному руководству раввинов действительно становилось фактом. Менахем Цви Кадари, глава в 1943–1946 годах венгерской «Бней-Акивы» и последний ректор Университета Бар-Илана, писал о современном ему положении дел: «Никто не думал, что во главе политического движения должны встать раввины. Нет ничего плохого в том, что кто-то из его участников достиг вершин в изучении Талмуда: он может и дальше занимать руководящие посты. Но привлекать раввинов извне на ключевые роли в движении нецелесообразно» [Kadari 2003: 351]. Многие и правда утратили надежду на то, что Главный раввинат станет предвестником возрождения Синедрiona.

Несмотря на столь неоднородные реакции в различных организациях и местах, революционный аспект представляется практическим следствием трех других. В последние годы положение религиозного сионизма в его противостоянии авторитету раввинов ослабло, многие его лидеры подчинились религиозной дисциплине и ратуют за то, чтобы прислушиваться к мнению раввинов. Однако нельзя игнорировать решение Центрального комитета Национальной религиозной партии от

²⁴ Цит. по: [Rubinstein A. 1981: 167]. Цитируются слова Катриэля Фишеля Чурша, члена Совета Верховного раввината.

²⁵ Адманит был видным идеологом движения «Религиозный кибуц».

1998 года не выходить из состава правительства, после того как правительство постановило претворить в жизнь Меморандум Уай-Ривер, хотя их и призывали к этому некоторые раввины, считавшиеся духовными лидерами партии. Что примечательно, раввины тоже взяли на себя роль политических лидеров. Этот процесс, явившийся результатом взаимодействия самых разных факторов, нуждается в междисциплинарном исследовании.

Заключение

Четыре рассмотренных выше аспекта являются основополагающими характеристиками любой революции. Одно из базовых свойств революционной эпохи — всеобъемлющий характер общественных перемен²⁶. Этот элемент, который явственно прослеживается во всех основных революциях как на Востоке, так и на Западе, присутствует и в национальных революционных движениях, таких как сионизм в целом и религиозный сионизм в частности. Даже самые сдержанные формулировки, предложенные основателями религиозного сионизма в начале XX века, содержат в себе бескомпромиссную готовность признать глубокие общественно-религиозные изменения, проистекающие из деятельности сионистов. Как уже отмечалось, стремление к переменам и бунтарство проявлялись в самых разных сферах. Соответственно, в рамках религиозного сионизма, безусловно, сформировалось откровенно революционное сознание — и этот факт вступает в противоречие с исключением данного движения из всех центров власти в Ишуве и в молодом Государстве Израиль. Ситуация изменилась в свете новых обстоятельств, сложившихся после Шестидневной войны²⁷.

²⁶ См. [Eisenstadt 1978].

²⁷ См. главу одиннадцатую.

Глава вторая

Рабби Рейнес и создание «Мизрахи»

Вступление рабби Ицхака Яакова Рейнеса и других основателей «Мизрахи» в 1902 году во Всемирную сионистскую организацию (ВСО) стало важным историческим рубежом¹. Впервые в истории ортодоксальная религиозная фракция получила представительство в светской еврейской политической организации. И если в движении «Хибат Цион» религиозные и светские его участники противостояли друг другу, не принимая при этом той или иной политической идентичности, то религиозные евреи из «Мизрахи» провозгласили себя *политической* организацией *светского* толка. Рейнес понимал, что предпринял новаторский, судьбоносный шаг, последствий которого он не мог предсказать в точности. Тем не менее анализ его политических и идейных начинаний показывает, что действовал он только тогда, когда не было другого выхода, и занимал четкую политическую позицию, только поняв, что иные пути исчерпаны. В иные моменты он, безусловно, пытался оставаться в рамках привычного консервативного подхода, на котором неизменно основывались его решения, но на незнакомую почву не ступал. Судя по всему, революционный дух религиозного сионизма Рейнес принял без всякой охоты, и, если посмотреть в исторической перспективе, главным его достоинством стало то, что он не противился обстоятельствам, превратившим его в революционера.

¹ См. [Don-Yehiyah 1983; Bat-Yehuda 1985: 1985; Schweid 1986].

Консервативное руководство

Одним из примеров консерватизма Рейнеса может служить его призыв сохранить выплату *халукки* даже в период его ограниченного участия в деятельности «Хибат Цион». *Халукка* — деньги, предназначенные для поддержки евреев, живущих в Эрец-Исраэль, — стала предметом яростного спора между старым и новым ишувом. Средства, собранные в рамках халукки и поступавшие в старый ишув, шли в основном на поддержку изучения Торы. Новый ишув критически относился не только к частично коррумпированному механизму распределения денег, но и к халукке как явлению. Тем не менее Рейнес, как считается, говорил: «Покушаться на халукку совершенно недопустимо»².

Тот же консерватизм проявился и в его колебаниях по поводу создания «Мизрахи». На деле фракция религиозных сионистов возникла исключительно по необходимости. Большинство религиозных евреев было против участия сионистского движения в образовательных и культурных начинаниях, цели которых сионисты формулировали в сугубо светском ключе («культурное» противоречие)³. Решение заняться культурно-образовательной деятельностью полностью закрыло бы возможность привлечения к сионистскому движению ультраортодоксальных евреев из Восточной Европы. Те, кто поддерживал культурные начинания сионистского движения, учредили партию, получившую название Демократической фракции, в состав которой вошли Лео Моцкин, Хаим Вейцман, Мартин Бубер и Иосиф Клаузнер⁴. Демократическая фракция шумно и вызывающе вела себя на Пятом сионистском конгрессе (1901); целью создания «Мизрахи» было воспрепятствовать этой тенденции. В столь сложных обстоятельствах Рейнесу необходима была

² См. [Kaniel 1981].

³ См. [Almog 1987: ch. 2]; [Bat-Yehuda 1982: 66–86]; [Luz 1988].

⁴ См. [Klausner 1960].

внешняя поддержка. Ицхак Ниссенбаум утверждает, что группа политических сионистов обратилась к Рейнесу с просьбой создать фракцию, которая поддерживала бы их взгляды, а именно воздерживалась бы от культурной деятельности и сосредоточилась на политических действиях. Рейнес согласился, поскольку, несмотря на склонность к консерватизму, всегда хотел быть лидером.

Апологетическая теология

Пропагандистскую деятельность Рейнес вел в соответствии со своей природной нерешительностью и консерватизмом. Он написал несколько апологетических трактатов (самый известный из них — «Ор хадаш аль-Цион» («Новые представления о Сионе»)), в которых оправдывал свое решение присоединиться к сионистскому движению и учредить внутри него собственную фракцию. Ультраортодоксы-несионисты в основном сосредоточили свои нападки на религиозных сионистов на двух пунктах:

Торопят приход избавления. Эти нападки были направлены как против сионизма в целом, так и против религиозного сионизма в частности. Вера в Мессию традиционно носит апокалиптический характер, согласно ее догматам избавление примет вид чуда и начнется с божественного решения и в форме божественного вмешательства. Известная талмудическая традиция гласит, что Бог запретил народу Израиля «лезть на стену», то есть торопить наступление конца, вместо того чтобы дожидаться божественного избавления. Из этого вытекало, что сионизм — это кощунство.

Сотрудничают с отступниками. Это обвинение было направлено исключительно против религиозных сионистов: невозможно выстроить прочное здание на шатком основании. Высокой цели создания Эрец-Исраэль невозможно достичь через сотрудничество с отступниками, сбросившими ярмо Торы.

Реакцию Рейнеса на первое обвинение — что они торопят приход избавления — можно разделить на объяснительно-апологетическую и теологическую. Апологетический ответ Рейнеса состоит в том, что сионизм никак не связан с избавлением. Цель сионизма проста: спасти евреев от ужасов антисемитизма. Поскольку антисемитизм слеп и лишен логики, единственное решение — отделить евреев от их окружения, то есть от изгнания. Иными словами, сионизм — это поиск «тихой гавани». Что до глубинного теологического ответа, то Рейнес ссылается в нем на божественную имманентность. По его мнению, представление, что Бог направляет исторический процесс издалека, из своего горнего чертога, неполноценно. Бог направляет исторический процесс *изнутри* и сам в нем присутствует⁵. Индивидуальный стиль Рейнеса хорошо ощутим, например, в таком пассаже:

Природа — единственный внешний получатель божественного света, кошель, где Божественное Провидение спрятано в сложенном виде. <...> Знание того, что божественный свет лежит в кошеле природы, что природа изначально полна духовности и святости, — именно это знание лежит в основе всякой веры и религии, будучи изначально заложенным в смысл и содержание всех доктрин [Reines 1896: 21a–b].

Такой подход, снова и снова звучащий в трудах Рейнеса, сам по себе снимает обвинение в том, что сионизм предполагает действия вопреки божественной воле. Поскольку именно Всевышний, да будь Он благословен, побуждает к подобным действиям, сионизм не является кощунством. Соответственно, Рейнес не ограничивался аргументацией, к которой традиционно прибегали раввины из «Хибат Цион»: земное национальное возрождение они рассматривали как вещь временную, будучи убеждены, что череда естественных действий в итоге приведет

⁵ См. [Schwartz 2002b: 46–89].

к чудесному апокалиптическому избавлению. Рейнес пошел дальше и отстаивал в своих апологетических трактатах мысль, что естественные действия никак не связаны с чудесным избавлением и даже не являются одним из средств его достижения. Вместо этого он предложил имманентный теологический подход, в рамках которого действия сионистов оказывались оправданы как внутренние священные побуждения.

Что касается второго обвинения, в сотрудничестве с отступниками, то Рейнес разъясняет, что совместная деятельность никак не связана с основополагающими вопросами; речь идет о действиях на одном лишь практическом, а не культурно-духовном уровне. При этом из-за сотрудничества с несоблюдающими евреями у него все же возникли завышенные ожидания. Сразу же после Минской конференции 1902 года Рейнес прояснил, что подлинная цель «Мизрахи» в том, чтобы убедить ультраортодоксальных восточноевропейских евреев массово вступить во ВСО и, говоря его словами, начать захват организации «изнутри». Соответственно, для Рейнеса секуляризация являлась лишь промежуточным этапом, причем не только в теологическом смысле. Ждать, пока весь еврейский народ «вернется в лоно», было недостаточно. Цель создания «Мизрахи» (это акроним от «мизрах рухани» — духовный центр) — превратить ВСО в религиозную институцию, убедив восточноевропейских евреев массово к ней присоединиться.

Уверенность Рейнеса в том, что религиозный сионизм возьмет верх во всех сионистских институциях, была основной причиной того, что он чурался ряда фундаментальных проблем, связанных с присоединением религиозных общин к сионистскому движению. Некоторые раввины заговорили о серьезных потенциальных препонах на этом пути с самого момента основания «Мизрахи»; речь шла о соотношении религиозных и светских евреев в суверенном государстве, однако Рейнес уклонялся от обсуждения этих вопросов. Посмотреть на будущие дилеммы в более широкой перспективе ему мешали как консервативный склад характера, так и собственные убеждения и надежды.

Колебался ли Рейнес?

От человека консервативных взглядов, вступившего в современный мир едва ли не против собственной воли, ждешь колебаний — и весь путь Рейнеса действительно можно описать как путь, исполненный внутренних противоречий. Как уже отмечалось, «Мизрахи» он учредил в большой степени в качестве контрмеры после включения вопросов, относящихся к сфере культуры, в повестку дня ВСО. Как и многие религиозные евреи, он с опаской относился к секуляризации движения сионизма. Однако подобная точка зрения плохо сочетается с его решением попросить Зеэва Явица (Явеца) написать манифест, ставший первым программным документом нового движения. Явиц был активистом, настаивавшим на необходимости развития собственной культурно-религиозной деятельности, которая стала бы альтернативой светским культурным программам сионистского движения. В тот момент лидеры «Мизрахи» поддерживали культурную деятельность. Рейнес добавил к манифесту письмо, призывавшее к участию в культурной деятельности, однако после критических отзывов пошел на попятную и призвал сторонников движения ограничиться деятельностью политической. На Минской конференции Рейнес, впрочем, вернулся на исходную позицию и призвал к созданию культурно-религиозного («традиционного») служившего бы дополнением к светскому («прогрессивному») комитету, в котором, помимо прочих, состояли Хаим-Нахман Бялик и Ахад-ха-Ам. Получается, что Рейнес, по большому счету, был заинтересован в том, чтобы сионистское движение сформировало культурную программу, однако, основав «Мизрахи», он как бы поднял знамя оппозиции этой самой программе. В этом, безусловно, просматриваются внутренние противоречия.

Кроме того, Рейнес неоднозначно высказывался по поводу связи между сионизмом и избавлением. В своих апологетических трудах он, как уже было отмечено, заявлял, что это две отдельные сущности. Однако в других работах он утверждал, что сионизм тесным образом связан с избавлением. Получается, что Рейнес

видел в национальном возрождении один из шагов к избавлению, будь то коридор или порог на пути к конечной цели.

Не исключено, что эти противоречия просто отражают отличие его осознанного политического мировоззрения от его же глубинных внутренних взглядов. На ту же мысль наводит и подход Рейнеса к политике, прослеживающийся по его письмам и из его отношения к Теодору Герцлю, который, тоже из политических соображений, не высказывался публично об отношении сионистов к культуре. У самого Герцля теплилась надежда, что ультраортодоксы присоединятся к сионистскому движению. Рейнес говорил о необходимости использования эзотерического стиля письма, скрывающего истинные намерения автора, так что расшифровать послания могут лишь члены близкого к нему избранного круга. Рассмотрим отрывок из энциклопедического труда Рейнеса, опубликованного посмертно:

Чем дальше заходит прогресс человечества, чем более совершенно оно действует, тем более скрытой становится цель и задача этих действий <...> поскольку пока нечто остается мыслью, оно не проявлено и непознаваемо. Что касается речи, некоторые говорят так, что их понимают все, поскольку они не в состоянии скрыть своих намерений, другие же знают, как донести важную мысль в нескольких словах — немногочисленных, но верных. Это есть сокрытие намерения. В тех случаях, когда действия строятся на мысли, человек в состоянии скрыть мысль, которая и есть цель, поскольку, не видя итога и смысла своих действий, он никогда к ним не приступит. Важнейшей составляющей его мысли в самом начале действия является цель, хотя ему и хватает мудрости это скрыть [Reines 1926: 205].

Для Рейнеса эзотерика — синоним мудрости, и это слово он применяет напрямую к мессианской идее в частности и к созданию нового религиозного типажа в целом. Судя по всему, на всю его деятельность наложила сильный отпечаток средневековая эзотерическая философская традиция⁶. Например, Рейнес на-

⁶ См., напр., [Schwartz 2002a; Halbertal 2007].

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru