

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА ИЗРАИЛЬ*



ПОЛИТИКА

Современный Израиль относится к числу тех государств, в истории которых национальная идея сыграла особую роль. Само возникновение Израиля как независимого государства явилось реализацией политической программы организованного национального движения, в основе которой лежала национальная идея. Собственно созданию государства предшествовала разработка концептуальной схемы. При этом государство было создано людьми, стремившимися реализовать при его создании свои, причем весьма различные, идейно-политические доктрины. Наконец, национальная идея Израиля прошла весьма сложный и противоречивый путь становления и развития, обусловленный спецификой еврейской истории.

Формирование древнееврейского этноса относится к середине II тысячелетия до н. э., когда после падения Старовавилонского царства в Месопотамии и царства гиксосов в Египте западносемитские племена амореев, занимавшие в этих царствах господствующее положение, начали покидать их. В результате длительной миграции часть аморейских племен осела в Ханаане (Палестине), сформировав племенной союз, скрепленный новым монотеистическим религиозным культом. К концу II тысячелетия до н. э. возникает первое древнееврейское государство – Царство Израильское, что способствовало окончательному оформлению еврейской религиозно-культурной традиции и системы религиозно-исторических преданий, которые и легли в основу изначальной этнической самоидентификации еврейского народа. Важнейшими компонентами этнической идентичности евреев стали, во-первых, представление об общем происхождении от ветхозаветных праотцов-патриархов, во-вторых, общность религии, понимаемой как союз еврейского народа (народа Израилева) с Богом как с верховным сюзереном, и, в-третьих, вера в Божественное Обетование земли Ханаанской народу Израилевому как важнейшую составную часть заключенного с Богом союза¹.

Однако единое Израильское царство просуществовало менее ста лет, расколовшись после смерти царя Соломона в 928 г. на северное Израильское царство (известное также как Самария или Шомрон) и южное Иудейское царство. На протяжении нескольких десятилетий два еврейских государства враждовали между собой, помирившись только к середине IX в. до н. э. В 722 г. до н. э. Израильское царство было завоевано Ассирией, а к концу VII в. до н. э. Иудейское царство попало в вассальную зависимость сначала к Египту, а затем к Вавило-

* См. также опубликованные в разделе «Политические культуры» статьи: О. Е. Петрунина. «Великая идея в Греции как политическая программа» (№ 4, зима 2002–2003); В. Г. Гельбрас. «Китай: возрождение национальной идеи»; О. Е. Петрунина. «Великая идея и геополитическая ситуация на Балканах на рубеже XX–XXI веков» (№ 2, лето 2003); К. М. Труевцев «Арабский мир в XX веке: развитие национальной идеи» (№ 3, осень 2003).

¹ См.: История еврейского народа. Под ред. Ш. Эттингера. – М. – Иерусалим, 2001. – С. 19–44; М. Куповецкий. Этногенез и этническая история евреев до начала VI в. до н. э., в кн.: От Авраама до современности. Лекции по еврейской истории и литературе. – М., 2002. – С. 29–39.

нии. В 586 г. до н. э. вавилонский царь Навуходоносор захватил Иерусалим, разрушил Иерусалимский храм и депортировал значительную часть евреев в Вавилонию. Конец «вавилонскому пленению» положил разгром Вавилонии персидским царем Киром, который в 538 г. до н. э. разрешил евреям вернуться в Иерусалим и восстановить свой храм. Иудея стала провинцией Персидской империи, а ее еврейские правители – наместниками персидского царя. В 332 г. до н. э. страна была завоевана Александром Македонским и стала частью эллинистического мира, переходя из рук в руки в ходе борьбы различных эллинистических династий. Лишь в середине II в. до н. э. Иудея временно обрела независимость под властью династии Хасмонеев, однако уже через 80 лет она была завоевана Римом и стала провинцией Римской империи. В результате подавления римлянами двух крупных еврейских восстаний в I–II вв. н. э. в 70 г. н. э. был разрушен второй иерусалимский храм, а в середине II в. началось массовое изгнание еврейского населения с большей части территории Палестины, за исключением Галилеи.

С этого периода большая часть еврейского народа в течение многих веков жила в рассеянии (галуте). Первые несколько веков после разрушения второго храма известны в еврейской истории как «талмудический период». В этот период силами еврейской интеллектуальной и духовной элиты была осуществлена кодификация еврейского религиозного и культурного наследия, а также основанных на этом наследии важнейших правовых норм. Все это нашло свое отражение в двух вариантах Талмуда – Иерусалимском, составленном в Галилее, и Вавилонском. Таким образом были заложены основы для самосохранения еврейского народа в диаспоре путем сохранения его веры, обычаев и традиций и созданы предпосылки для дальнейшего развития национальной идеи.

В Средние века еврейское национальное самосознание зиждилось на целенаправленном изучении и сохранении еврейской духовной и культурной традиции, в том числе на сохранении духовной связи с Землей Израилевой. На практике это проявлялось в постоянной миграции в Палестину евреев, прежде всего, религиозных ортодоксов, рассчитывавших именно здесь, на Земле Обетованной, встретить Мессию, который должен принести еврейскому народу спасение и избавление, или, но крайней мере, умереть и быть похороненными в Святой земле. Мировоззрение этих людей предусматривало достижение спасения и искупления путем молитвы, чтения и изучения священных книг; оно, безусловно, исключало какие-либо активные действия, направленные на восстановление еврейской государственности.

Радикальные изменения в общественном сознании евреев произошли в XIX в. в Европе, где в то время проживало 80% еврейского населения мира. Эпоха Просвещения и буржуазно-демократических революций дала евреям возможность выйти из гетто, где они жили до этого в изоляции от окружающих их европейских обществ, обрести

равные со всеми остальными гражданами права и активно влиться в экономическую, общественно-политическую, интеллектуальную и культурную жизнь этих стран. Столетний период с 1815 по 1914 г. стал эпохой социальной революции европейского еврейства, важнейшими составляющими которой стали эмансипация (обретение равноправия) и просвещение (приобщение к европейскому образованию и культуре)². Эти процессы породили, с одной стороны, частичную ассимиляцию и размывание традиционной культуры европейских евреев, а с другой стороны, способствовали формированию нового, секуляризированного и европеизированного национального самосознания.

Так, один из основоположников еврейского Просвещения (Хаскалы) в Западной Европе Н. Крохмал, вводя историю евреев в рамки гегельянской философии истории, действующими лицами которой являются духи отдельных народов, рассматривал ее как историю народа, а не религиозной общины. В его концепции национальная история евреев вписывалась в панораму универсальной истории человечества, состоящей из отдельных народов. В мире, облекающемся в национальную форму, когда политическая революция XIX в. сопровождалась революцией интеллектуальной, открывшей историю как преемственность национальных историй, Крохмал попытался определить место евреев в этой цепи, включив таким образом еврейский народ в общий исторический процесс и дав один из первых – с еврейской точки зрения – ответов на вопрос об индивидуальности еврейства в мире наций³.

Важнейшую роль в становлении еврейской национальной идеи в Европе сыграл также европейский национализм, ставший одной из наиболее значимых тенденций в европейской общественно-политической жизни XIX века. Для европейских евреев подъем национализма, с одной стороны, обернулся возрождением антисемитизма на новой, светско-националистической основе, что в значительной степени ставило под вопрос перспективы их дальнейшей интеграции в европейское общество, а с другой – продемонстрировал пример национальных движений, борющихся за национальное освобождение, независимость и создание национального государства.

Тем не менее впервые идея возвращения евреев из Европы на их историческую родину и воссоздания там еврейского национального государства начала высказываться рядом европейских политиков в связи с обострением так называемого «восточного вопроса», т. е. кризиса Османской империи, распад которой неуклонно приближался. Первым в этом ряду стал Наполеон Бонапарт, который в ходе своей египетско-палестинской кампании 1799 г. открыто призвал евреев Азии и Африки объединиться под его знаменами с целью воссоздания своей столицы в Иерусалиме. Русский декабрист П. И. Пестель писал о возможности и даже необходимости восстановления, в рамках раздела «османского наследия», еврейской государственности в Палести-

² D. Vital. *The Origins of Zionism*. – Oxford, 1975. – P. 32; W. Laqueur. *A History of Zionism*. – London, 1972. – P. 25–26.

³ Ш. Авинери. *Основные направления в еврейской политической мысли*. – Иерусалим, 1990. – С. 28–40.

не или на какой-либо другой, сопредельной территории (в Малой Азии). Наиболее полно эта идея нашла свое выражение в ряде статей, опубликованных в 1839–1840 гг. в британской прессе с негласной подачи Министерства иностранных дел и при личной поддержке лорда Пальмерстона, который, пожалуй, был наиболее последовательным сторонником этого проекта⁴. Таким образом в большой европейской политике «еврейский вопрос» оказался увязанным с «восточным вопросом». Разыгрывая «еврейскую карту» на Ближнем Востоке, европейские державы рассчитывали получить тройную выгоду. Во-первых, снять остроту этнической и социально-политической напряженности, периодически возникающей из-за «еврейского присутствия» на их территории; во-вторых, создать центр своего влияния в виде еврейского государства, созданного под их покровительством в стратегически важном регионе; и в-третьих, повысить свой престиж путем создания имиджа «восстановителя исторической справедливости».

На этом фоне распространение идеи воссоздания еврейского государства на исторической родине евреев шло среди еврейской общности Европы с некоторым отставанием. Рост европейского присутствия на Ближнем Востоке, порожденный кризисом Османской империи и углублением ее зависимости от западных кредиторов, открыл новые возможности для расширения контактов между еврейскими общинами Западной Европы и Палестины. Знакомство с бедственным положением палестинских евреев, живших преимущественно за счет благотворительной помощи, во многом обусловило возникновение в национальном самосознании европейских евреев тенденции, не связанной с национально-государственной идеей, а именно идеи национально-социальной солидарности, выразившейся в развитии филантропии. Филантропическое движение европейских евреев, безусловно, являлось формой национальной консолидации. Оно ставило своей целью, во-первых, укрепление связей между еврейскими общинами различных стран, нарушенных в начальный период эмансипации, когда многие евреи были склонны пренебрегать ими ради интеграции в общество стран проживания и патриотических чувств к своим государствам, предоставившим им всю полноту прав гражданства и равных возможностей, а во-вторых, мобилизацию средств богатых евреев на помощь бедным. При этом, оказывая финансовую помощь палестинским евреям, «новые филантропы» стремились не просто облегчить их положение путем покрытия их повседневных расходов, но и найти пути его радикального изменения в сторону самообеспечения. Идея заключалась в том, чтобы «сделать ишув (еврейскую общину Палестины) продуктивным»⁵. Соответственно, деньги направлялись, прежде всего, на развитие общего и профессионально-ремесленного образования, в том числе сельскохозяйственного, а также на создание и оборудование сельскохозяйственных поселений, мастерских и других производственных предприятий. Наибольшую известность в этой области приобрели многие из членов банкирского дома Ротшильдов,

⁴ W. Laqueur. *Op. cit.* – P. 42–43; Howard M. Sachar. *A History of Israel. From the Rise of Zionism to Our Time.* – N. Y., 1976. – P. 20–22.

⁵ M. Sachar. *Op. cit.* – P. 24.

крупнейший лондонский финансист и биржевой делец сэр Мозес Монтефиоре, видный государственный деятель Франции Адольф Кремье, австрийский промышленник Симон Лэмель и др. Заметную активность проявляли также еврейские общественные деятели, обладающие более скромными возможностями, например, такие, как владелец пансиона для школьников-евреев во Франкфурте-на-Одере д-р Хаим Лорье. Из крупных еврейских филантропических организаций наибольшую известность приобрел созданный в Париже в 1860 г. Адольфом Кремье Всемирный израэлитский альянс (*Alliance Israelite Universelle*), основным направлением деятельности которого стала организация еврейских школ в наиболее бедствующих еврейских общинах во всем мире, в частности, в странах Северной Африки, на Балканах, а также в Палестине.

Подъем национализма и антисемитизма в Европе в принципе породил у части еврейской интеллектуальной элиты мысль о создании еврейского государства. Однако немногочисленные ранние проекты такого рода, предложенные преимущественно в первой половине XIX в. авторами еврейского происхождения, чаще всего, исходя из нереальности осуществления подобных планов в Палестине, бывшей в то время частью все еще достаточно сильной Османской империи, предлагали различного рода альтернативы.

По этому пути пошел американский юрист, дипломат и публицист еврейского происхождения Мордехай Мануэль Ноа, предложивший так называемый «проект Арарат», согласно которому предполагалось создать еврейское государство на одном из островов вблизи североамериканского побережья. Ноа был сторонником довольно распространенной в прошлом веке теории еврейского происхождения американских индейцев (от «десяти исчезнувших колен Израилевых») и планировал, в числе прочего, вернуть их в лоно иудаизма в рамках кампании по собиранию еврейского народа на новой родине⁶. В Европе аналогичный проект был выдвинут неизвестным автором в 1840 г. в Берлине под названием «Новая Иудея» (*Neujudäa*). В этом случае предполагалось купить примерно за 10 млн долл. у американского правительства участок земли (размером равный примерно территории Франции) в районе Среднего Запада (штаты Арканзас и Орегон), и основать там еврейское государство⁷.

Палестина (Эрец Исраэль), и прежде всего Иерусалим оставались духовным центром (землей, обетованной и завещанной еврейскому народу самим Богом) для весьма значительного числа евреев, продолжавших в той или иной степени следовать религиозной традиции, как на Западе, так и на Востоке Европы. Идея возвращения на эту землю, выраженная в молитвах и религиозных текстах, знакомых каждому верующему еврею с детства, не могла не оказывать влияния на умонастроения всего европейского еврейства⁸. Отправной точкой постепенной трансформации идеи «возвращения к Сиону» от абстрактного духовного идеала и ритуальной молитвенной формулиров-

⁶ J. Catz. *The Forerunners of Zionism. In: Essential Papers on Zionism.* — N. Y. — London, 1996. — P. 39; W. Laquer. *Op. cit.* — P. 42.

⁷ W. Laqueur. *Op. cit.* — P. 44–45.

⁸ *Ibid.* — P. 40.

ки к программе конкретных действий многие исследователи считают труды видного еврейского религиозного деятеля XIX в. Рабби Йехуды Хай Алкалаи, представителя сефардской (восточной) ветви еврейства, родившегося в Сараево и жившего в Сербии⁹. Его труды, публиковавшиеся с 1839 г. и до его смерти, ознаменовали собой заметный отход от свойственного еврейской религиозной традиции сочетания страстного ожидания Мессии и веры в Избавление (т. е. конец изгнания и возвращение к Сиону) с неверием в осуществимость этого избавления человеческими силами и позицией пассивного ожидания прихода Мессии. Рабби Алкалаи призывал своих единоверцев активно готовиться к приходу Мессии, прежде всего путем возвращения в Палестину с тем, чтобы встретить Мессию именно там, в Земле обетованной, уже обжитой и обустроенной руками вернувшихся туда евреев. Неотъемлемой частью приготовления к встрече Мессии Рабби Алкалаи считал работу по возрождению языка иврит как основного языка общения евреев между собой. Он первым предложил идею создания специального фонда для покупки земель в Палестине, ссылаясь на пример праотца Авраама, купившего пещеру Махпела¹⁰ у Эфрона Хеттеянина. Незадолго до своей смерти Рабби Алкалаи удалось сформировать небольшой кружок своих последователей, к которому, в числе прочих, принадлежал и Шимон Лейб Герцль, дед будущего основателя политического сионизма.

Несмотря на то, что философия Рабби Алкалаи носила чисто религиозный характер, Ш.Авинери отмечает, что на его взгляды не могла не оказать влияние общая обстановка на Балканах, ставших уже в годы его молодости центром борьбы сербов, греков, румын и других народов за освобождение от османского владычества и свое национальное самоопределение, а также «пограничный» характер Балкан, где сталкивались интересы и устремления Османской и Австро-Венгерской империй. Здесь же восточные евреи (сефарды) соприкасались с западными (ашкенази)¹¹.

Примерно в одно и то же время с Рабби Алкалаи среди евреев-ашкенази также появился религиозный мыслитель, выступающий с аналогичных позиций. Это был Рабби Цви Гириш Калишер, родившийся и живший в Познанском воеводстве Польши, которое в то время входило в состав Пруссии. Его концепция изложена в двух основных работах: «Праведная вера» (1843 г., в 2-х томах) и «В поисках Сиона» (1862 г.). Она сводится к идее о том, что евреи должны не пассивно ждать прихода Мессии, а активно готовиться к нему, прежде всего, путем заселения палестинских земель. Вслед за Рабби Алкалаи Калишер предлагал создать фонд для выкупа земель в Палестине, называя при этом конкретные богатые еврейские семьи, которые могли бы такой фонд финансировать (Ротшильды, Монтефиоре, Фульды и др.). По его предложению Всемирный израэлитский альянс в 1870 г. открыл недалеко от Яффы еврейскую сельскохозяйственную школу Микве Исраэль¹².

⁹ Ш.Авинери. Указ. соч. – С. 73–80; Howard M. Sachar. Op. cit. – P. 6; Jacob Kate. Op. cit. – P. 43–44.

¹⁰ Эта пещера находится в г. Хевроне на Западном берегу р. Иордан и почитается как святое место евреями и мусульманами.

¹¹ Ш.Авинери. Указ. соч. – С. 74.

¹² Там же. – С. 83–84; W. Laqueur. Op. cit. – P. 55; Howard M. Sachar. Op. cit. – P. 7.

Взгляды Рабби Калишера, так же, как и Рабби Алкалаи, испытали на себе ощутимое воздействие различных европейских национальных движений XIX в. Это нашло свое непосредственное отражение в его последней работе «В поисках Сиона», публикация которой была организована и оплачена уже упоминавшимся выше Хаимом Лорье, создателем и руководителем «Колонизационного объединения для Палестины»¹³. В этой работе Калишер, в частности, писал:

«Разве мы хуже других народов, которые не щадят крови и имущества ради своей страны?.. Взгляните на то, что сделали мужи Италии, народ Польши, государство Венгерское, которые презрели жизнь свою, серебро и золото во имя наследия отцов»¹⁴.

В это же время увидела свет книга Мозеса Гесса «Рим и Иерусалим». Это был по сути дела первый манифест современного светского еврейского национализма. Мозес Гесс твердо придерживался социалистических убеждений и к религии относился крайне скептически, считая религиозность чуть ли не патологией сознания, а религию иудаизма – исчерпавшей себя и неспособной прийти в соответствие с требованиями новой эпохи и с характером современного общества. Он принадлежал к группе младогегельянцев, вместе с Карлом Марксом, Людвигом Фейербахом, Бруно Бауэром и другими видными деятелями немецкого социалистического движения, сотрудничал с Союзом коммунистов. В Германии его до сих пор считают «отцом немецкой социал-демократии». В этом качестве его почитали даже в бывшей ГДР, где его труды неоднократно издавались Академией наук. Во второй половине XX в. социалистические идеи Гесса, несколько расходящиеся с классической схемой Маркса и к тому времени в достаточной мере забытые, вновь начали привлекать внимание европейских левых, убедившихся в банкротстве «марксистского» и «марксистско-ленинского» социализма¹⁵.

Тем не менее, как отмечает Ш.Авинери, Гесс, несмотря на свой религиозный нигилизм и погруженность в космополитическую стихию социализма, никогда не забывал о своих национальных корнях. Еврейский вопрос затрагивается почти во всех его ранних сочинениях и проходит через всю его общественную и политическую деятельность. Первоначально он считал, однако, что решить этот вопрос можно будет в рамках социалистического переустройства мира¹⁶.

В 1852 г. Гесс отходит от активного участия в политике и посвящает себя изучению естественных наук, а в 1862 г. неожиданно выходит упомянутая выше книга, которую первоначально предполагалось назвать «Возрождение Израиля», но в конце концов она вышла под заголовком «Рим и Иерусалим: последний национальный вопрос». В этой работе Гесс, оставаясь на позициях социалистического учения, предложил решение еврейского вопроса через синтез социализма и светского еврейского национализма – путем создания в Палестине социалистической еврейской республики, основанной на общественном владении землей и средствами производства. Само производство, по

¹³ D. Vital. *Op. cit.* – P. 14.

¹⁴ *Цит. по:*
Ш.Авинери.
Указ. соч. – С. 80.

¹⁵ W. Laqueur.
Op. cit. – P. 47–48.

¹⁶ Ш.Авинери.
Указ. соч. – С. 61.

мнению Гесса должно было быть организовано на кооперативных и коллективных началах. В качестве социальной основы еврейской республики Гесс видел не западноевропейских евреев, ставших частью среднего класса, а прежде всего, еврейские трудящиеся массы Восточной Европы и мусульманского мира.

Оставаясь в целом весьма далеким от религии человеком, Гесс, тем не менее, придавал важное значение иудаизму в деле еврейского национального возрождения на социалистической основе, находя протосоциалистический элемент в традиционном еврейском общественном укладе (коллективизм, общественная солидарность и т. п.). Даже сам Моисеев закон он назвал «социал-демократическим». При этом он считал ортодоксальные течения в иудаизме (в том числе хасидизм), приверженцы которых жили преимущественно общинно-коллективной жизнью, более соответствующими своему идеалу, чем реформистские движения, стремившиеся приблизить иудаизм к реалиям современной жизни. По мнению Гесса они таким образом выхолащивали его суть и приближали его к христианскому протестантизму, искусственно имплантируя в него то, что Гесс называл оппортунистическим индивидуализмом. При этом он продолжал критиковать ортодоксов и хасидов за «целую систему суеверий», созданную ими¹⁷.

¹⁷ Там же. – С. 68–70.

Как и представители религиозного крыла протосионизма Алкалаи и Калишер, Гесс разрабатывал свою концепцию под влиянием европейских националистических течений XIX в. В самом заглавии его книги видна связь с итальянским Рисорджименто – Рим упоминается здесь не как центр древней империи и не как центр католицизма, а как столица молодого итальянского государства, объединенного и возрожденного на волне подъема национального движения. В предисловии к своему сочинению Гесс писал:

«С освобождением Вечного города на Тибре начнется и освобождение Вечного города на горе Мориа; с возрождением Италии начнется и восстановление Иудей»¹⁸.

¹⁸ Цит. по: Там же. – С. 66.

Понимание Гессом национального вопроса также соответствовало подходу лидера итальянского национализма Джузеппе Мадзини, согласно которому национальный партикуляризм мог вполне гармонично сочетаться с универсалистскими взглядами: входя в состав нации, я тем самым являюсь сыном рода человеческого, и единственный путь принадлежности к человечеству – это принадлежность к определенной нации. Национализм и универсализм, таким образом взаимно дополняют друг друга¹⁹.

¹⁹ Там же. – С. 70.

Несмотря на революционный для своего времени характер содержащихся в них концепций, труды предшественников сионизма, созданные в середине XIX в., не вызвали какого-либо заметного общественного резонанса среди евреев как на Западе, так и на Востоке Европы. Идеи рабби Алкалаи, например, в Англии 50-х гг. были более популярны среди христиан, чем среди евреев²⁰. Книга Гесса «Рим и Иерусалим» за пять лет после своего выхода в свет разошлась всего в

²⁰ J. Katz. Op. cit. – P. 43.

двухстах экземплярах, ее перевод на иврит был сделан лишь к 1899 г., а на английский – спустя 50 лет после публикации. Германским евреям, которым в первую очередь было адресовано оригинальное издание «Рима и Иерусалима», идеи Гесса в 60-е гг. представлялись дикими. Никогда еще их положение не было столь благоприятным, как в этот период. Антисемитизм представлялся им отмирающим средневековым предрассудком. Они чувствовали полную уверенность в своем будущем и были абсолютно не в состоянии понять, зачем им предлагают покидать цивилизованную и благополучную европейскую страну и ехать возделывать каменистую пустыню, терпя лишения, трудности и неизбежные притеснения со стороны деспотического режима Османской империи. В 1875 г. Гесс умер в Париже в полной неизвестности. На его похороны не пришел ни один представитель ни от одной еврейской организации, всего несколько газет напечатали короткие некрологи, содержащие к тому же ряд искажений его действительной биографии²¹.

²¹ H. M. Sachar.
Op. cit. – P. 11;
W. Laqueur. Op. cit. –
P. 46, 54;
C. C. O'Brien.
The Siege. The Saga
of Israel and Zion-
ism. – N. Y., 1986. –
P. 44.

Значительно большую роль в коренном изменении национального самосознания европейских евреев, как утверждает Ш.Авинери, сыграл одиннадцатитомный фундаментальный труд историка Генриха Грецца «История евреев от древнейших времен до настоящего», вышедший в свет с 1853 по 1876 гг. Именно он внес решающий вклад в окончательное оформление концепции, восходящей к Н.Крохмалу и видящей в еврействе нацию, а в еврейской истории – национальную историю. «История» Грецца, написанная по-немецки, стала доступна каждому образованному еврею. Будучи переведена на большинство языков Европы, которыми пользовались евреи, она стала центром, вокруг которого кристаллизовалось еврейское национальное сознание. Многие евреи, оторвавшиеся от религии и традиции, черпали в книгах Грецца представления о своем национальном Я и об истории народа Израиля²².

²² Ш.Авинери.
Указ. соч. – С. 41–
42, 56–57.

В Российской империи, где проживало подавляющее большинство еврейского населения Европы и мира, которое, в отличие от западноевропейского еврейства, продолжало страдать от сохраняющейся дискриминационной политики властей и, в частности, имело меньший доступ к современному светскому образованию, развитие национального самосознания шло более медленными темпами и при этом отличалось рядом особенностей.

К началу 80-х гг. среди российского еврейства сложилось три основных идейных течения: ортодоксальное, модернистско-просветительское и ассимиляционистское. Литва и Белоруссия оставались твердым оплотом еврейского традиционализма и религиозной ортодоксии. На юге России, прежде всего в Одессе, были более заметно выражены модернистско-просветительские тенденции, носителями которых выступали молодые интеллектуалы – последователи Хаскалы, стремящиеся, вопреки противодействию своих родителей и традиционного общества в целом, к современному образованию и большей

духовной и личной свободе. Часть образованных российских евреев тяготела к идеям русской революционно-демократической интеллигенции того времени – Некрасова, Писарева, Чернышевского, народников. Они все дальше отходили от еврейских культурных и духовных традиций, видя решение еврейского вопроса в той или иной форме ассимиляции.

Российская ветвь Хаскалы отличалась от западной тем, что рассматривала Просвещение, прежде всего, как главный инструмент еврейского национального возрождения, которое мыслилось ими как высшая цель, а также придавала особое значение возрождению языка иврит. К этому течению принадлежал целый ряд писателей и публицистов, которые в 60–70-е гг. XIX в. впервые за много сотен лет начали использовать иврит как язык светской литературы. Благодаря их усилиям в России появились газеты, общественно-политические и литературно-художественные журналы, начали издаваться книги на иврите. Их авторы проповедовали отказ от религиозного обскурантизма ортодоксов, создавая идеал «нового еврея» – светского, современно образованного, реалистически мыслящего человека, который, однако, в отличие от салонных евреев Германии, продолжает чтить и хранить древнее культурное наследие еврейского народа. Некоторые писатели этой волны (Кальман Шульман, Авраам Мапу и др.) посвящали свои романы древнееврейской истории, изображая библейскую Иудею как землю древней славы евреев, населенную эпическими героями, отважными воинами и земледельцами. Именно в романах и статьях российских еврейских просветителей впервые возникает идея физического труда на земле и на производстве как одного из главных условий национального возрождения – впоследствии эта идея ляжет в основу платформы социал-сионизма²³.

Наиболее видное место среди писателей и публицистов российской Хаскалы занимали Иехуда Лейб Гордон, Перец Смоленский и Моше Лейб Либлинблюм. В своих произведениях они призывали к национальному возрождению еврейского народа на новой, отличной от ортодоксального иудаизма, основе. Гордон еще в 1863 г. опубликовал стихотворение на иврите «Проснись, народ мой!», в котором призывал евреев к единству. Будучи человеком светским, основой национального единства Гордон считал именно язык иврит и еврейскую культуру. Больше всего он боялся, что иврит может окончательно превратиться в мертвый язык. Смоленский, родившийся под Могилевом в 1842 г., в 1867 г. переехал в Вену, где основал журнал «Ха-Шахар» (Заря), который вскоре стал самым влиятельным периодическим изданием на иврите. Смоленский написал шесть романов и множество статей, в которых последовательно проводил идею необходимости национального возрождения еврейского народа, выступая с резкой критикой ассимиляционизма и «искусственного космополитизма» германской Хаскалы. Язык иврит он считал одной из важнейших основ еврейского национального существования, не отрицая при этом,

²³ H. M. Sachar. *Op. cit.* – P. 8–9.

однако, и значения Торы (не как предписаний, а как Учения) для сохранения еврейской национальной идентичности. Согласно его концепции, «без иврита не может быть Торы, а без Торы не может быть и еврейского народа». Тем не менее, вплоть до начала 80-х гг. Смоленский не видел необходимости переселения евреев в Палестину и считал вполне возможным и даже более предпочтительным курс на национальное возрождение в диаспоре²⁴.

В начале 80-х гг. положение евреев в Российской империи резко ухудшилось. Власти и националистически настроенные круги обвиняли их в росте политического экстремизма, кульминацией которого стало убийство императора Александра II. Новый император Александр III издал ряд репрессивных антиеврейских декретов, известных как «Майские эдикты». Официальные гонения на евреев сопровождались волной погромов. В этих условиях общественное сознание российских евреев стало все больше склоняться к идее решения еврейского вопроса путем эмиграции. Наряду с массовой эмиграцией в Европу и Америку это нашло свое выражение также в стихийном возникновении групп, объединенных идеей возвращения в Палестину и национального возрождения еврейского народа на его исторической родине. Вскоре эти группы объединились в движение «Хиббат Цион» (Любовь к Сиону). Манифестом движения стала вышедшая вскоре книга «Автомансипация», написанная Л. Пинскером, преуспевающим одесским врачом, обратившимся к еврейской проблеме и еврейской национальной идее под влиянием гонений и погромов, и ставшим в результате лидером нового движения.

Однако это движение на протяжении всего своего существования сохранило весьма аморфную организационную структуру и крайнюю неоднородность идеологии. Различные группы, входящие в Хиббат Цион, проповедовали идею еврейского национального возрождения, выдвигая на первый план либо созидательный труд на земле предков – Эрец Исраэль, либо сохранение и укрепление религиозного, в том числе ортодоксального начала, либо просвещение народа, возрождение и распространение языка иврит, развитие образования в области еврейской истории и других еврейских дисциплин. Многие сторонники движения, вышедшие из среды русских народников, склонялись к сочетанию еврейской национальной идеи с социалистической. Сам Пинскер в своей брошюре высказывал взгляды, не разделявшиеся большинством сторонников движения. В частности, он считал ключевым моментом в вопросе решения еврейской проблемы обретение евреями национального суверенитета, который позволил бы им стать ровень с другими народами. Однако, не видя реальной возможности создания в обозримом будущем еврейского государства в Палестине, он полагал возможным и целесообразным его создание в какой-нибудь другой провинции Османской империи, а еще лучше – в Америке. Первейшей же задачей он считал организационное оформление национального движения путем созыва «еврейско-

²⁴ Ш. Авишери. Указ. соч. – С. 89–91; D. Vital. *Op. cit.* – P. 46–48; W. Laqueur. *Op. cit.* – P. 65–66; H. M. Sachar. *Op. cit.* – P. 9.

го национального конгресса» и избрания на нем легитимного национального руководства²⁵.

Таким образом в рамках движения «Хиббат Цион» началось формирование поливариантной модели современной еврейской национально-государственной идеи. Ее основными вариантами стали: собственно сионистский (национальное возрождение в Палестине); территориально-политический (суверенное государство на любой доступной территории); социалистический (построение «нового», прогрессивного еврейского общества и государства); культурно-просветительский (возрождение языка, культуры, изучение национальной истории); религиозный и др.

Активисты движения «Хиббат Цион» положили начало качественно новой волне еврейской иммиграции в Палестину (алие), сформировавшей так называемый «новый ишув». Его ядро составляли активные националисты, ехавшие на свою историческую родину не как беженцы, спасающиеся от преследований и не как религиозные ортодоксы, посвящающие свою жизнь молитве и живущие за счет благотворительности (именно последняя группа составляла основную массу «старого ишува»), а для того, чтобы собственным трудом преобразить свою историческую родину, пребывавшую в то время в состоянии глубокого упадка. Именно здесь предстояло возродить еврейский народ как нацию. Один из наиболее видных представителей этого движения Элизер Перельман (Бен-Иехуда), единственный из лидеров Хиббат Цион, переехавший жить в Палестину, начал активную работу по внедрению языка иврит в повседневную жизнь палестинских евреев. Он стал автором уникального словаря, модернизировал и расширил лексику классического иврита, приспособил ее для использования в самых различных областях современной жизни, включая науку и технологии²⁶.

Однако организационная и финансовая слабость движения «Хиббат Цион» не позволили ему добиться каких-либо серьезных успехов в деле национально-государственного строительства. К концу XIX века на смену этому движению, практически поглотив его, пришла Всемирная сионистская организация, созданная на Базельском сионистском конгрессе в 1897 г. по инициативе Теодора Герцля. Годом ранее он опубликовал книгу «Еврейское государство», в которой изложил подробный план построения независимого еврейского государства посредством создания соответствующих политических и финансовых институтов. Позднее концепция еврейского государства по Герцлю получила дальнейшее развитие в утопическом романе «Altneuland», опубликованном в 1902 г. Еврейское государство должно было строиться на основе новейших достижений научной, экономической и общественной мысли: либеральная экономика в сочетании с сильной социальной политикой (некий прообраз «государства всеобщего благоденствия»); полное равноправие женщин (в то время его еще не существовало ни в одной из развитых стран); семичасовой ра-

²⁵ D. Vital. *Op. cit.* – P. 126, 129, 131–132; Ш.Авинери. Указ. соч. – С. 117–118.

²⁶ Ш.Авинери. Указ. соч. – С. 123–128.

бочий день (этот последний принцип представлялся Герцлю столь важным, что он даже предлагал отразить его на национальном флаге еврейского государства в виде семи золотых звезд на белом фоне – «семи золотых часов трудового дня»). Особое внимание Герцль уделял обеспечению светского характера будущего государства, принципов «нового общества», открытого и плюралистического с социальной и культурной точек зрения. В такое «новое открытое общество», по мнению Герцля, могло быть органично включено и арабское население Палестины. Что же касается самих евреев, то в государстве, построенном на основе самых передовых идей, они смогут освободиться не только от дискриминации и угнетения, но и от груза устаревших традиций, обеспечив себе достойное место в авангарде прогрессивного человечества. Версия еврейской национально-государственной идеи, предложенная Герцлем и основанная на традиции гуманитарно-реформистского социализма, в дальнейшем получила название «конструктивистского» или «просвещенного» общего сионизма²⁷.

Выдвинутая Герцлем концепция еврейского государства опиралась не столько на традиционно-религиозные предания еврейства, сколько на теории государства Макиавелли и Гегеля, являясь типичным проявлением национально-государственного мышления XIX века. В его книге нет и намек на религиозную мысль о Сионе, что подтверждается безразличным, в принципе, отношением Герцля к тому, где создавать еврейское государство – гораздо больше его интересовала политическая технология основания государства. Весьма показательно в этом отношении определение нации, данное им в статье, написанной для журнала «North American Revue» в 1899 г. В этом определении полностью отсутствуют такие понятия, как традиции, культура, религия и др. Нация, по мнению Герцля, – «это историческая группа людей с идентифицируемым единством, которая удерживается вместе благодаря общему врагу»²⁸.

Базельский конгресс придал еврейской национально-государственной идее статус политической программы, однако даже в рамках самого сионистского движения продолжали сохраняться различные точки зрения в отношении ее конкретного воплощения, а именно характера будущего еврейского государства, которое, тем не менее на Базельском конгрессе обрело свой национальный флаг и гимн. Что же касается еврейского общественного сознания в целом, то его отношение к сионистскому проекту было весьма неоднозначным. Еврейские религиозные ортодоксы восприняли сионистский проект как кощунственный. Они считали любую политическую деятельность, направленную на воссоздание еврейского государства в Эрец Исраэль, профанацией Божественного Обетования (согласно ему евреи должны быть возвращены в Землю Обетованную с приходом Мессии, которого следует ждать и о котором следует молиться). В ответ на призыв Герцля поддержать сионистское движение ортодоксальные раввины заявили, что именно они представляют истинный еврейский национа-

²⁷ Там же. – С. 138–145; Н.М. Sachar. *Op. cit.* – P. 40; W. Laqueur. *Op. cit.* – P. 93–94.

²⁸ Ю.Г. Шенс. *Теодор Герцль: человек, проложивший путь политическому сионизму.* – Ростов н/Д. – С. 57–58.

лизм, «тот, который помог нам сохраниться на протяжении трех тысяч лет», а политический сионизм Герцля и ВСО, «стремящийся существовать независимо от нашего наследия», является идеологией, чуждой еврейству. Сионизм, по их мнению, «должен быть основан на нашем Священном Законе, который и есть наш подлинный и естественный национализм»²⁹.

Что же касается тех религиозных евреев и раввинов, которые все же примкнули к сионистскому движению, согласившись с идеей возрождения еврейского государства человеческими усилиями и признав ее совместимость с традиционной верой в приход Мессии, то они категорически возражали против предполагаемого светского характера этого государства. С их точки зрения, еврейское государство должно было быть построено на основе многовековых религиозных традициях еврейского народа³⁰. В этом вопросе они радикально расходились с Герцлем, который в «Еврейском государстве» прямо писал: «Странно и неразумно возвращаться к старой культуре, о чем мечтают некоторые сионисты... если бы мы захотели что-нибудь построить, разве мы делали бы так, как делали раньше? Мы строили бы смелее и изящнее, чем это делали раньше, так как у нас имеются все средства, о которых в пятом примерно столетии даже и не мечтали»³¹.

Пренебрежительное отношение Герцля к «старой культуре», а также его неверие в возможность возрождения иврита как полноценного живого языка, используемого во всех областях современной повседневной жизни, вызывали активное неприятие у значительной части ветеранов российского движения Хиббат Цион. А именно они составляли костяк нового сионистского движения и, как уже упоминалось выше, считали возрождение языка и культуры важнейшим компонентом национального возрождения еврейского народа.

Здесь главным оппонентом Герцля выступал лидер так называемого «духовного» или «культурного» сионизма Ашер Гинзберг (Ахад ха-Ам), полагавший, исходя из культурно-исторической концепции Гердера и Гегеля, что создание государства – это венец культурных ресурсов нации, и государственная жизнь невозможна без соответствующей культурно-социальной основы. Государство, созданное путем дипломатических усилий и провозглашенное декларацией, будет лишено фундамента, культуры и корней, и жизнеспособность его будет ограничена. Поэтому, с точки зрения Ахад ха-Ама, созданию еврейского государства должна была предшествовать длительная кропотливая работа по совершенствованию национальной культуры усилиями еврейского сообщества, формирующегося в «новом центре самоопределения» – Эрец Исраэль, «которое будет беспрепятственно трудиться во всех областях от земледелия и ремесел до наук и литературы». В своей полемике с Герцлем Ахад ха-Ам утверждал, что предложенное тем «Еврейское государство» не является подлинно еврейским – это просто «государство евреев», стремящихся решить свои проблемы на новом месте путем достижения материального благосос-

²⁹ D. Vital. *Op. cit.* – P. 42–43.

³⁰ С. М. Гасратян. *История и идеология еврейского религиозного движения XIX–XX веков.* – М., 1999. – С. 64–65.

³¹ Т. Герцль. *Еврейское государство. Опыт новейшего разрешения еврейского вопроса // Сионизм в контексте истории. Хрестоматия.* – Иерусалим, 1992. Кн. I. – С. 313–314.

тояния и государственной власти, что, в конечном итоге, превращает его в некое абстрактное космополитическое «государство немцев или французов еврейского происхождения»³².

С другой стороны, предложенная Герцлем прогрессистская концепция «нового общества», освобожденного от лишнего груза прошлого, имела в рядах сионистского движения и более радикальных приверженцев в лице сторонников синтеза еврейской национальной идеи с идеей социалистической (эта традиция, как уже упоминалось, восходит к М.Гессу). Один из ведущих идеологов социал-сионизма Нахман Сыркин в 1898 г. выпустил в свет свою программную книгу «Еврейский вопрос и социалистическое еврейское государство». В этой книге Сыркин заявил о необходимости, с одной стороны, внести коррективы в традиционное социалистическое мировоззрение с присущим ему космополитизмом, универсализмом и восприятием еврейства как всего лишь одной из религий, обреченной, как и все другие религии, на отмирание по мере перехода человечества к социализму, а с другой – отказаться от попыток решения еврейской проблемы в рамках буржуазного либерализма, путем создания буржуазного еврейского государства с капиталистической экономикой, основанной на частной собственности. Он считал, что евреи, являясь одним из наиболее угнетаемых народов мира, должны бороться одновременно за национальное освобождение, и за социалистическое переустройство своего общества. Только социализм, по его мнению, может обеспечить достаточно высокий уровень социально-экономического планирования, необходимый для заселения Палестины сотнями тысяч евреев, форсированного развития в этой стране практически не существующей там промышленности и сельского хозяйства, а также скорейшей национальной консолидации в рамках нового государства. По мнению Сыркина, еврейское государство, основанное на капитализме, было бы обречено на неудачу, и только в социалистической форме сионизм может стать достоянием всей еврейской нации³³.

На основе рассмотренных выше идейных течений в сионизме, предлагавших разные варианты национальной идеи и моделей еврейского национального государства, в рамках Всемирной сионистской организации сформировались соответствующие политические фракции (социал-сионистская Поалей Цион, религиозно-сионистская Мизрахи, нейтрально-прогрессистская фракция Общих сионистов и др.). На первых 11 сионистских конгрессах, состоявшихся до первой мировой войны, основные линии идейно-политического противостояния проходили между традиционалистами (религиозными и культурными сионистами) и модернистами (среди которых наиболее активную и радикальную позицию занимали социалисты), а также между так называемыми «политиками» (сторонниками Герцля, ставившего во главу угла достижение дипломатическим путем согласия ведущих держав на создание еврейского государства и готовыми принять даже «альтернативные территориальные варианты», как например участок тер-

³² Ш.Авинери. Указ. соч. – С. 167–169.

³³ D. Vital. *Op. cit.* – P. 71–73; W. Laqueur. *Op. cit.* – P. 109; Ш.Авинери. Указ. соч. – С. 191–198.

ритории Уганды, предложенный Герцлю британским министром по делам колоний Дж. Чемберленом) и «практиками» (ветеранами движения Хиббат Цион и «культурными» сионистами») считавшими, что еврейское государство должно возникнуть в Палестине естественным путем в результате массовой иммиграции, создания поселений и упорного труда, направленного на социально-политическое и культурно-духовное возрождение и развитие народа. Позиция «политиков» при этом нередко обосновывалась необходимостью срочно облегчить бедственное положение евреев Российской империи и Восточной Европы. Таким образом полемика между «политиками» и «практиками» отчасти носила характер противостояния двух концепций создания еврейского национального государства: государство как продукт национального строительства и государство как инструмент национального спасения.

В период британского мандата фракции сионистского движения оформились в политические партии еврейской общины Палестины (ишува), ставшими, в свою очередь основой партийно-политической системы Государства Израиль.

В 20–30-е гг. в сионистском движении и ишуве возникает новое политическое течение – ревизионистский сионизм. Его появление было обусловлено, с одной стороны, обострением отношений между еврейской и арабской общинами в Палестине, а также между руководством ишува и британскими властями, а с другой – доминирующим положением социал-сионистов в политической системе и руководящих органах ишува. Основоположник ревизионистского сионизма Владимир (Зеев) Жаботинский считал, что для достижения победы и создания сильного независимого государства сионизм должен, прежде всего, отказаться от мягкотелости и соглашательства. Он призывал перестать уповать на дипломатические методы и занять самую жесткую позицию по отношению как к арабскому национализму, отказывающему евреям в праве на создание независимого государства в Палестине, так и к британским властям. Последние отошли от своих обязательств, данных в декларации Бальфура в 1917 г., и проводили непоследовательную политику лавирования между взаимоисключающими требованиями евреев и арабов. Ключевым элементом в практической политике Жаботинского и его последователей стало формирование военизированных отрядов и ведение вооруженной борьбы. В 40-е гг., уже после смерти Жаботинского, некоторые группировки его последователей перешли к совершению терактов против арабов и британских властей.

Вторым важным компонентом идеологии Жаботинского был последовательный антикоммунизм и категорическое неприятие сионистской идеи в ее социалистической форме. В засилье социалистов в ишуве Жаботинский видел серьезную угрозу будущему еврейскому государству. В своих статьях он подчеркивал, что несмотря на идеологически мотивированный самоотверженный труд поселенцев-соци-

алистов в киббуцах, главная заслуга в построении и развитии новой экономики ишува принадлежит среднему классу, т. е. той самой «буржуазии», «классовая борьба» против которой составляет основу коммунизма. Таким образом «коммунизм стремится подточить и уничтожить единственный источник строительного фонда» еврейского государства. Кроме того, «коммунизм в силу своей природы стремится настроить народы Востока против европейских стран», рассматриваемых им в качестве «империалистических и эксплуататорских режимов». Соответственно, коммунизм не может не настраивать и арабов против евреев – выходцев из Европы. «Редко встречаются в жизни два таких резко несовместимых движения... как человек не может дышать в воде, так сионизм не может существовать в атмосфере коммунизма» – таков был вывод Жаботинского относительно истинного характера взаимоотношений этих двух идеологий³⁴.

³⁴ И. Недава. *Вехи жизни; Жаботинский. Избранные речи и статьи.* – М. – Иерусалим, 1991. – С. 168–171.

Вторая мировая война и развязанный гитлеровским режимом геноцид против евреев положили конец многим (но не всем) идейным разногласиям в еврейском национальном движении и способствовали достижению консенсуса относительно необходимости создания независимого еврейского государства, прежде всего, во имя национального спасения. Таким образом, концепция «культурного сионизма» утратила свою актуальность (хотя к этому времени ишув реально достиг весьма значительных успехов в области развития национальной экономики, образования, культуры и других областей; язык иврит также стал основным языком ишува, в том числе и в системе образования).

Создание Государства Израиль стало, с одной стороны, реальным воплощением в жизнь национальной идеи и основанной на ней политической программы сионистского движения, а с другой стороны, породило новые проблемы в области национальной самоидентификации граждан нового государства.

Во-первых, в первые годы своего существования Израиль столкнулся с массовым наплывом иммигрантов как из Европы, так и из афроазиатских, прежде всего, арабских и мусульманских стран. Последняя волна иммиграции была вызвана арабо-израильским конфликтом, значительно осложнившим положение евреев в этих странах. За три первых года существования Израиля в качестве независимого государства доля восточных евреев (сефардов) в его еврейском населении выросла с 15% до 33%, а к 1967 г. сефарды составляли уже более 50% еврейского населения Израиля. Сионистская идея, являющаяся производной от европейского национализма XIX в., вобравшая в себя целый ряд других идей, возникших на европейской почве, была изначально чужда восточным евреям. Наибольшее неприятие у них вызывала ее социалистическая версия, приверженцы которого неизменно находились у власти в Израиле на протяжении первых 30 лет его существования (1948–1977 гг.). Восточные еврейские общины привыкли гордиться своей верностью многовековым традициям, а также вкладом своих предков в развитие еврейской культурной и духовной

³⁵ Название «сефарды» происходит от ивритского названия Испании – Сфарад; речь идет о расцвете еврейской культуры в средневековой мусульманской Испании, о роли предков нынешних иракских евреев в составлении так называемого, «Вавилонского Талмуда» и т. п.

³⁶ Факты об Израиле. – Иерусалим: Израильский центр информации, 1999. – С. 213; Об ошибках первоначальной политики культурной ассимиляции по принципу «плавильного котла». См.: З. Гейзель. Политические структуры Государства Израиль. – М., 2001. – С. 147–149.

традиции³⁵, в силу чего они никак не могли принять даже относительно умеренную «герцлианскую» концепцию строительства «с чистого листа» «нового» («прогрессивного») еврейского общества. Первоначально израильские службы абсорбции, укомплектованные в основном европейскими евреями, придерживавшимися доминирующей в то время в Израиле социал-сионистской идеологии, были склонны рассматривать традиционную культуру восточных евреев как отсталую и пытались – иногда в не вполне корректной форме – приобщить их к «передовой» европейской культуре. В конце концов в Израиле утвердился подход, основанный на концепции культурного плюрализма, в результате чего израильской культуре «удалось обрести собственное лицо, сохраняя при этом верность традициям более 70 различных общин»³⁶. При этом главными инструментами национальной консолидации израильского общества стали система образования – одна из лучших и наиболее щедро финансируемых в мире, а также система всеобщей армейской службы.

В то время как в Израиле постепенно формировалась новая нация, объединяющая несколько субэтнических групп евреев, осознававших себя гражданами своего молодого государства, большинство евреев осталось в диаспоре. Эта ситуация, не предусматривалась идеологами сионизма. Как правило, они вне зависимости от идейно-политической ориентации, предполагали, что еврейское государство соберет на своей территории большинство евреев мира. Возникла необходимость дифференциации «еврейской» и «израильской» самоидентификации и, как следствие, национальной идеи, которые, до этого существовали в общественном сознании если не как единое целое, то, по крайней мере, как два тесно связанных между собой компонента, две стороны одной национально-государственной идеи.

В то же время в самом Израиле сохраняется поливариантность национально-государственной идеи, прежде всего, в ее светском и религиозном вариантах. Сторонники религиозного (теократического) государства, составляя меньшинство в израильском обществе, в силу особенностей израильской партийно-политической и избирательной системы постоянно добиваются включения своих сторонников – депутатов от религиозных партий – в состав правящей коалиции и правительственного кабинета. В результате партии, представляющие светское большинство израильского общества, не могут не учитывать позицию религиозного меньшинства, и последнее приобретает непропорционально большой политический вес, что порождает в израильском обществе целый ряд социально-политических проблем. Прежде всего, здесь следует упомянуть о непризнании в Израиле по настоянию ортодоксального раввина неортодоксальных направлений в иудаизме (реформаторского и консервативного), что является серьезным нарушением принципа свободы совести и религиозного плюрализма. Другой серьезной проблемой, демонстрирующей негативное воздействие давления религиозных кругов на политический процесс, является

ся периодически встающий на повестку дня вопрос «кто есть еврей». Ортодоксальный раввинат отказывается признавать евреями многих израильских граждан, считающих себя евреями и иммигрировавшими в Израиль в соответствии с израильским Законом о возвращении³⁷.

Пожалуй, наиболее серьезные дилеммы в отношении национальной идеи и национальной самоидентификации Израиля возникают в связи с фактором арабо-израильского конфликта и его последствий. Изначально концепция еврейского государства практически во всех ее вариантах предусматривала равноправие всех этнических и религиозных меньшинств, а также установление отношений мира и добрососедства со всеми государствами региона. В Израиле с самого начала имелось около 18% арабского населения, которому были в полной мере предоставлены гражданские и избирательные права. Арабские депутаты были представлены, хотя и непропорционально слабо, в кнессете (парламенте) Израиля всех созывов. Однако наиболее националистически настроенная часть израильского общества все же склонна рассматривать израильских арабов как чужеродный и опасный элемент. Политика Израильского государства в отношении своих арабских граждан всегда носила двойственный и непоследовательный характер. Несмотря на демократический, в основе своей, характер израильской политики в отношении меньшинств, ущемление прав арабского населения имело место неоднократно.

Еще более остро проблема взаимоотношений с арабским населением встала после войны 1967 г., когда под израильской оккупацией оказались густонаселенные арабами территории Западного берега реки Иордан и сектора Газы. Распространение израильского контроля на эти земли привело к возникновению неразрешимой территориально-демографической дилеммы, связанной с территориальным воплощением еврейской национально-государственной идеи. Суть этой дилеммы заключается в том, что территория наиболее компактного расположения новых еврейских поселений и концентрации основной массы еврейского населения изначально не совпадала с исторической географией древнееврейской государственности, возрождение которой провозглашалось одной из главных целей сионистского движения. Соответственно, в территорию еврейского государства изначально не вошли земли исторических областей Иудеи и Самарии (ныне Западный берег р. Иордан), бывшие некогда центром и исконной колыбелью древнееврейской государственности, а сейчас имеющие подавляющее большинство арабского населения. Эта ситуация породила рост экстремистских настроений в израильском обществе, направленных на аннексию оккупированных территорий и даже возможную депортацию оттуда арабского населения³⁸.

Развитие палестинского национального движения и его борьбы за создание независимого палестинского государства, подъем националистических настроений на оккупированных территориях постоянно встречали жесткую реакцию со стороны Израиля. Начиная с

³⁷ Б. Нойбергер. *Религия, государство и политика. Власть и политика в Государстве Израиль. Исторические корни и конституционное устройство.* – Т.-Д., 1997. Ч. 6. – С. 110–138.

³⁸ M. Bar-On. *Zionism into Its Second Century: A Stock-Taking. In: Whither Israel? The Domestic Challenges.* Ed. by K. Kyle and J. Peters. – L. – N. Y., 1993. – P. 28–31.

70-х гг. мировое сообщество все чаще начинает выражать озабоченность в связи с нарушениями Израилем на оккупированных территориях прав человека. Военная интервенция в Ливане 1982 г. и последовавшая за ней многолетняя оккупация юга этой страны поставили Израиль в положение обвиняемого в массовых убийствах мирных жителей и других нарушениях международного права, квалифицируемых как преступления против человечности. Положение еще больше обострилось во время «первой интифады» конца 80-х – начала 90-х гг. и особенно с началом «второй интифады».

Все эти события породили новую линию раскола по вопросу о модели воплощения национально-государственной идеи. Израильское общество разделилось на сторонников жесткой линии, призывающих любыми средствами добиваться полной реализации сионистской идеи, даже если для этого придется поступиться принципами демократии и нормами международного права. Сторонники жесткой линии нередко ссылались на пример Холокоста, заявляя, что, пережив такую национальную трагедию, еврейский народ имеет моральное право защищать свою безопасность любыми средствами³⁹. Такая позиция вызвала активный протест другой части израильского общества, которая настаивала на том, что отказ Израиля от принципов демократии, права и морали повлечет за собой разрушение его еврейского характера, поскольку еврейская культура основана на принципе: «если человек относится к Божественному с любовью и высочайшим уважением, то также точно должен он относиться и к каждому человеческому существу – ибо это существо создано по образу Божьему»⁴⁰. Исторический опыт Холокоста, согласно сторонникам этой идеологии, означает для еврейского народа и для Государства Израиль, что на нем лежит особая моральная ответственность за недопущение любых проявлений расизма, ксенофобии, дискриминации по этническому и религиозному принципу и любых нарушений прав человека.

³⁹ См.: M. Bar-Zohar. *Facing a Cruel Mirror: Israel's Moment of Truth*. – N. Y., 1990. – P. 176.

⁴⁰ Г. Фишман. *Быть или не быть: евреи перед выбором*. – М., 1995. – С. 27.