

ЕВРЕЙСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ ЭПОХИ МОДЕРНИЗАЦИИ В СВЕТЕ НАУЧНОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ПОДХОДОВ

Статья посвящена сравнению двух возможных подходов к процессу модернизации еврейской традиции. В ней проводится анализ социальных, политических и идейных предпосылок становления нового еврейского национального сознания с позиций научного подхода, а также дается развернутая характеристика религиозно-исторических воззрений одного из виднейших представителей религиозного сионизма – раввина А.И. Кука, чья модель модернизации может рассматриваться в качестве интересной альтернативы научного осмысления данных процессов.

К концу XVIII в. численность мирового еврейства достигала 2,5 млн человек. Большая его часть к тому моменту проживала на территории Европы [1. С. 14]. На протяжении почти восемнадцати столетий отношение к евреям со стороны европейцев определялось основами христианской теологии, согласно которой евреи несли наказание за грех отвержения Христа и его распятие. Особое раздражение постоянно вызывал тот факт, что евреи так и не раскаялись в содеянном и не признали божественной природы Спасителя. Тем не менее евреев терпели, в соответствии с доктриной, сформулированной еще Блаженным Августином, согласно которой их ни в коем случае не следует истреблять, а напротив, активно использовать в качестве примера «зловерия» до тех пор, пока они сами не раскаются и не обратятся. Униженное положение евреев служило постоянным доказательством верности христианского учения, а те экономические выгоды, которые европейцы из этого извлекали, лишь способствовали консервации данной ситуации [2].

Достигнутое равновесие поддерживалось и самим еврейским обществом. Не вызывает никакого сомнения тот факт, что на протяжении многих веков галутного (по-другому – диаспорного) существования идея возрождения еврейской жизни в Земле Израиля, связанная с наступлением мессианской эпохи, занимала огромное место в традиционной еврейской системе ценностей. Но с другой стороны, достоверно известно и то, что данный фактор заметным образом не влиял на практическую сторону жизни евреев диаспоры. «На протяжении многих столетий три раза в день евреи молились за пришествие Мессии, которое изменит весь существующий мир и перенесет их на Сион, в Иерусалим, но жить туда не переезжали. Они ежегодно соблюдали траур в день Тиша беАв (9-е Ава), оплакивая разрушение Храма, и не закладывали последний кирпич у входа в свой дом как символ постоянного напоминания о покинутом Сионе, но не делали попытки вернуться туда даже в моменты тяжких испытаний, предпочитая менять одну диаспору на другую. Верно, что какой-то скудный ручеек уезжающих в Палестину евреев все же не пересыхал. Время от времени вспыхивали даже мессианские движения, зажигавшие тысячи людей. Но они неизменно угасали прежде, чем пламя успевало разгореться, запала хватало ненадолго. Однако при этом вера в возвращение в Сион не только не иссякала, но и не теряла своего постоянного привычного накала» [3. С. 15]. Получается, что на протяжении почти двух тысяч лет в сознании евреев боролись две прямо противоположные идеи: идея покорности судьбе (точнее, Божественному провидению), за грехи иудеев пославшей им тяжелые испытания, и страстная жажда освобожде-

ния, геулы, ведущей к исправлению мира в целом. При этом следует сразу уточнить, что, с точки зрения иудеев, наказание они несли совсем не за те «преступления», которые приписывали им христиане. Так, согласно еврейской традиции, Первый Храм был разрушен за грех прелюбодеяния и идолопоклонства, а Второй – из-за беспричинной ненависти, поразившей еврейский народ. Обе идеи «примирялись» через утвердившуюся установку на пассивное ожидание чудесного Избавления, сопровождавшееся упорной борьбой за сохранение внутренней автономии, являющейся основным условием поддержания национально-религиозной самобытности. Именно такую автономию и гарантировало евреям европейское общество вплоть до периода модернизации. Схожее положение было у еврейских общин и в мусульманском мире, хотя в теологическом плане в исламе отсутствовало обвинение евреев в «богоубийстве». Концепция же, примиряющая между собой мессианские чаяния с пассивным отношением к окружающей действительности, станет в последующую эпоху одним из основных пунктов религиозно-исторических представлений евреев, который будет подвергнут решительному переосмыслению.

Ситуация в еврейском обществе начала принципиальным образом меняться с конца XVIII в. Происходившее в Европе развитие либерализма, укрепление централизованных национальных государств и ускоренные темпы экономического роста, приведшие к коренному изменению социально-политической ситуации, не могли не отразиться и на жизни еврейских общин. Основы еврейского автономного существования разрушались под воздействием нескольких факторов. Первый и, наверное, главный из них заключался в сломе традиционалистской корпоративной социальной системы, на месте которой формировалась новая система единых централизованных национальных государств. Корпоративный плюрализм повсеместно стал вытесняться национальным универсализмом. В результате быстро обнаружилась несовместимость еврейской обособленности со стремительно нарождающимся в Европе гражданским обществом. Причем, что важно отметить, само гражданство на новом этапе стало синонимом национальности. С другой стороны, развитие либеральной политической мысли, сопровождавшееся кризисом традиционной христианской идеологии, вело к пересмотру европейцами их антиеврейских предубеждений и формированию у них более терпимого отношения к противоречиям, возникающим на основе религиозных расхождений. То, что культурная и общественная жизнь утратила религиозный характер, автоматически снимало для евреев ограничение на участие в ней. Немаловажную роль в этом сыграла идеология Просвещения,

щения. Просветители провозгласили благо государства в сочетании с суверенитетом отдельной личности высшими ценностями. И европейское право на уровне законодательств отдельных государств закрепило данное положение в качестве юридической нормы. В результате всех этих преобразований, по крайней мере де юре, элиминировалась разница между евреями и неевреями.

Так было положено начало процессу еврейской эмансипации, первым наиболее ярким актом которой стало принятие Национальным собранием революционной Франции декретов, отменяющих дискриминацию по факту вероисповедания. Тем самым евреям было предоставлено право доступа в запретные для них ранее сферы экономики, политики, науки, культуры. Перед ними были открыты двери школ и университетов, они получили право свободного проживания в любых городах, в том числе и столицах. На них более не накладывались никакие ограничения в занятиях, праве владения собственностью и участия в гражданском управлении. В результате за весь период XIX столетия облик европейского еврейства изменился до неузнаваемости. Если в конце XVIII в. оно находилось «на задворках» европейского общества, то к началу века XX многие его представители занимали уже ведущие позиции в самых важных областях духовной и материальной жизни европейских стран. От страны к стране картина, конечно, могла меняться: на Западе изменения происходили более интенсивно, чем в Восточной Европе, но в целом ситуация была универсальной [4. С. 21].

Вполне естественно, что в новых условиях традиционные нормы еврейской жизни отходили на задний план. И в первую очередь это касалось общинной организации. Традиционные общинные лидеры теряли всякую власть над ее членами, ибо последние все менее нуждались в самом институте. В новом обществе индивид мог вполне выступать в качестве самостоятельного субъекта, не испытывая потребности в помощи и поддержке, оказываемой ему какой-либо корпорацией. Шел процесс как индивидуального, так и коллективного отхода евреев от традиционного образа жизни и поведения. Так вызревала база для развития реформистского движения.

Однако, как это на первый взгляд ни покажется странным, именно в данный период, несмотря на столь стремительное улучшение жизни европейского еврейства, в его среде пробуждается и набирает все большую силу движение за возвращение евреев в Землю Израиля. Причем, что особенно удивительно, это движение (имеется в виду, конечно же, сионизм) снискало наибольшую популярность в среде молодого, освободившегося от «пут религиозной традиции» поколения евреев, перед которым, собственно, и открывались блестящие перспективы адаптации в новом европейском обществе. Вместо этого мы обнаруживаем в его среде все более нарастающее стремление к выходу из чужого евреям европейского мира, возвращению на Сион, возрождению в Эрец-Исраэль сначала национального очага, а потом и независимого государства. Разрешить данное противоречие представляется возможным только обратившись к анализу той новой идеологической ситуации, которая сложилась в европейском обществе в XIX в., выделив при этом в качестве особого сюжета актуализацию некоторых установок традиционного еврейского религиозно-исторического сознания.

Раскрывая данный вопрос, автор представит читателю две альтернативных модели, одна из которых вполне укладывается в рамки научных конвенций, другая – исходит из религиозно-мистической интерпретации тех же событий и процессов.

Итак, общеизвестным является тот факт, что на протяжении всего традиционного периода истории единство еврейской цивилизации зиждилось на ощущении евреями всего мира своей принадлежности к одному народу с одной исторической родиной, одной религией, общей исторической судьбой и общим духовным предназначением. Появившиеся у евреев Европы с началом эпохи эмансипации принципиально новые возможности впервые поколебали это единство, ибо евреи на индивидуальном уровне получили возможность выйти за пределы своей ограниченной среды и стать гражданами новых национальных государств. В результате «историческая концепция универсальной еврейской нации становилась неясной, теряла свою значимость и даже переставала быть желанной. Новое светское национальное государство в каждой стране заслоняло собой присущее иудаизму национальное чувство единой исторической судьбы; оно ослабляло многовековую общенациональную волю евреев к тому, чтобы выжить в качестве исторического образования» [5. С. 19].

Европеизация еврейства сопровождалась отказом не только от традиционных схем поведения, например регулярного посещения синагоги, соблюдения кашрута, Шаббата и еврейских праздников, но и от главного символа, объединявшего нацию на протяжении многих веков галутного существования, – от мечты о наступлении мессианской эры с возвращением еврейского народа на историческую родину – в Землю Израиля.

Дело в том, что сама социальная ситуация и обусловленная ею интеллектуальная атмосфера XIX в. наводили евреев Европы на мысль, что Мессианская эпоха уже настает прямо на их глазах и, главное, без какого-либо их участия. Стремительный прогресс во всех областях жизни европейского общества никак нельзя было увязать с традиционной религиозной практикой иудаизма.

При этом важно отметить, что как таковая связь еврейского сознания с мечтой о Мессианской эпохе сохраняется. Но именно данная связь в принципиально изменившихся условиях начала действовать в прямо противоположном направлении, т.е. она начала обращать духовные устремления евреев от задачи возрождения национального государства к задаче максимально быстрой абсорбции в европейское общество. Как объяснить это парадоксальное явление?

Исторический парадокс состоял в том, что на новом этапе страстное, часто подсознательное стремление евреев к геуле как символу национального возрождения привело их к тому, от чего они на протяжении двух тысяч лет решительно отказывались, – к принятию европейской культуры и прежде всего одной из ведущих ее областей – науки. Объяснение этой поразительной метаморфозы можно попытаться отыскать в присущем еврейской традиции особом культе учебы и знания, с одной стороны, и в архетипически заложенной в сознании евреев идее историзма – с другой. Первоначально в логике нашего объяснения мы будем следовать идеям Е.Б. Рашковского,

высказанным им в историософском эссе «Дискурс о заблудившемся коне, или еврейское местечко Центральной Европы как всемирно-исторический феномен» [6], а помимо того, и при нашей с ним встрече в личной беседе. Первое, на что обращает внимание Евгений Борисович, это на заложенные в самой еврейской традиции глубокие основания науколюбия. Их внешним выражением были и наработанные веками учебные навыки, и эвристические и мнемонические способности, и тематическое и проблемное богатство еврейского традиционного священнослужения, и сам человеческий пиетет к культуре учебного процесса. «Все это, – пишет автор, – создавало существенные предпосылки для увлечения “эмансипированных” еврейских умов и сердец новой – посткартезианской познавательной парадигмой. Былое подвижничество хедеров, талмудтор и иешив стало отчасти замещаться подвижничеством в стенах европейских и – несколько позднее – североамериканских университетов, научных обществ, лабораторий» [6. С. 138].

Однако данное подвижничество не может быть объяснено только исходя из простой привычки евреев стремиться к книжному знанию, к учебе самой по себе. Дело в том, что культура еврейского народа была, по мнению Евгения Борисовича, построена на мистике учебного процесса: «В плане своего собственного духовно-исторического сознания евреи мыслили себя этнорелигиозной группой, самими основами своей веры призванной как бы к “брахманскому” священнослужению» [6. С. 136]. В этом служении, как отмечает далее автор, первостепенная роль отводилась процессу обучения: «Согласно еврейской традиционной теории учебного процесса (я позволил бы себе даже сказать – теологии учебного процесса)... человек мыслился призванным участвовать в процессе всеосвящающей трансформации Бытия... Личное подвижничество в процессе священноучения – от прочтения первых строк Бытия в пятилетнем возрасте до умудренности и, стало быть, способности приумножать и транслировать священное знание в “старости доброй” имеют... не только персонально созидающий, но и народосозидающий, и космосозидающий смысл» [6. С. 137]. В одном из самых авторитетных трактатов Талмуда прямо говорится о том, что человек приобретает священное знание «...чтобы вещи называть своими именами, и чтобы тем нести освобождение миру» (Авот 6:6).

Кроме того, в условиях диаспоры учение было одной из главных форм народособирания. Учебный процесс был «землей» евреев, это было их «государство». Ради него они торговали и вообще трудились.

Итак, Е.Б. Рашковский отмечает первую важную предпосылку для обращения евреев к европейской науке – это формирование у них харизматического мессианского отношения к знанию. Вторая важнейшая предпосылка состояла в изменении ситуации в интеллектуальной атмосфере европейского общества. Дело в том, что в новых условиях научная культура в глазах самих европейцев предстала в некоем мессианском ореоле. Она противопоставила себя отжившему священнослужительскому знанию. У нее появились даже свои мученики. Причем наука сумела не только в теории предложить новое отношение к миру, но и на практике «доказать» реализуемость древней мечты человечества о наступлении «золотого

века». Буквально на глазах нескольких поколений европейский мир с его стремительно растущим благосостоянием широких слоев населения, политической либерализацией, формированием отношений социального партнерства и взаимопомощи превращался в «Царство Божие» на земле, причем на месте Бога оказывался освобожденный от оков религиозных догм человек. И здесь в обращении евреев к европейской культуре сыграла свою роль еще одна уже упомянутая выше черта еврейского мирознания, а именно его историзм, выделяющий еврейскую мысль из множества направлений традиционной религиозной мысли Востока. По этому поводу Е.Б. Рашковский пишет: «В отличие от великих религиозно-философских традиций Востока, еврейская идея геулы несла в себе отчетливо выраженный элемент историзма: речь шла не о просветлении и спасении “вообще”, но о просветлении и спасении с потоком исторического времени. Грозная, но притягательная идея истории... неизменно присутствовала в самой мистической структуре еврейского исторического мышления... Возможно, что именно эта “западная”, “европейская”, а по сути дела, исконно библейская историческая составляющая традиционного еврейского мышления в какой-то мере определила то многозначное и даже энтузиастическое отношение части местечкового народа к процессу его внутренней социальной и интеллектуальной европеизации» [6. С. 137–138]. Мессианский идеал должен был непременно стать реальностью, и, как тогда казалось многим, сами факты истории свидетельствуют о стремительном приближении этого момента. А сложившаяся в XIX в. мировоззренческая парадигма с ее ярко выраженным онтологическим и гносеологическим оптимизмом [7] всячески укрепляла растущую в еврейском обществе убежденность в необходимости его скорейшего включения в процесс преобразования мира на основе новых, заданных самим ходом европейской истории принципов. Удивительно, но, по всей видимости, тот же фактор, который когда-то заставил евреев отречься от Иисуса (имеется в виду неосуществленность в реальной исторической действительности значительной части пророчеств, характеризующих наступление мессианской эры), проложив тем самым непреодолимую метафизическую грань между ними и европейцами, в новых условиях привел многих из членов еврейского общества к признанию мессианского предназначения европейской науки и обращению к ней как к средству, которое только и может в действительности освободить человечество.

Здесь я полагаю необходимым сделать в нашем рассуждении о причинах радикальной перемены отношения еврейства к европейской культуре еще один логический поворот и сказать несколько слов о значении основных доминант традиционного еврейского религиозного историзма. Не вызывает сомнения тот факт, что еврейский религиозный историзм заложил основы христианского историзма. И в таком качестве он, безусловно, повлиял на динамику исторического процесса в Европе. Вероятно, им не в последнюю очередь был обусловлен процесс буржуазной трансформации европейского общества, утверждения в нем нового уклада, основанного на новых социальных отношениях и новом стиле мышления. Но установки, присущие еврейскому религиозно-историческому

кому сознанию, обусловили, как представляется, и более мягкое вхождение евреев в тот же самый процесс модернизации. Я имею в виду установки на инновацию [8] и на реализацию [9].

По мнению одного из выдающихся еврейских мыслителей конца XIX – первой трети XX в. р. А.-И. Кука, о концепции которого речь у нас подробно пойдет ниже, еврейская традиция не только была готова к новациям; новаторство – одно из самых главных ее родовых свойств, отказавшись от которого она бы утратила несущий стержень своего существования. В сложившихся условиях быстро меняющегося мира европейцев выработанные в рамках традиционного еврейского религиозного историзма установки, акцентировавшие внимание евреев на текущем моменте, на бытии «здесь» и «сейчас», сыграли самую непосредственную роль в процессе адаптации евреев к происходившим переменам. В эпоху модернизации они оказались удивительным образом актуализированы не только и даже не столько в среде религиозного европейского еврейства, сколько в значительной степени в секуляризованных его кругах.

Возвращаясь к анализу ситуации, сложившейся в европейской интеллектуальной культуре XIX в., и отношению к ней евреев, заметим, что проблема многовекового ожидания евреями геулы, казалось, наконец получала свое разрешение. «Сама геула была отождествлена при этом с научным прогрессом, а на более низком духовном уровне она была отождествлена с революционным движением, которое исторически было вульгаризацией подлинно революционного этоса Новой Европы». От этой последней идеи, высказанной Е.Б. Рашковским в нашей с ним личной беседе, я хотел бы оттолкнуться, чтобы перейти от анализа общих социальных и идеологических предпосылок так называемого «ухода евреев из еврейства», их отказа от национальной самоидентификации и стремления слиться с какой-либо из «великих» европейских наций к некоторым конкретным формам, в которых выражались обозначенные выше общие тенденции.

И первое, о чем здесь необходимо сказать, это о процессе распространения в среде европейского еврейства идей Просвещения. У истоков еврейского просвещения стоит личность Моисея Мендельсона (1729–1786). Он первым предпринял попытку последовательного рассмотрения иудаизма сквозь призму рационалистического мышления. Соблюдая в своем повседневном поведении все заповеди, М. Мендельсон в то же время предложил такой взгляд на традиционное еврейское вероучение, от которого потом, как круги по воде, пошли и еврейский реформизм, и массовый переход евреев в христианство. Достаточно сказать, что четверо из шести детей Мендельсона крестились, а внуки приняли христианство все без исключения [10].

Под воздействием идей Просвещения переход в христианское вероисповедание перестал быть фактом экзистенциального выбора. Оно стало лишь символизировать более полное отождествление, теперь уже на уровне формальной принадлежности, к той или иной конфессии, каждого конкретного еврея с европейской культурной традицией. Г. Гейне, сам прошедший этот путь, так определил характер данного явления: «Для еврея крещение – это входной билет в европейскую культуру» [11. С. 185].

Итак, в чем состояла суть предложенной Мендельсоном концепции? Он утверждал, что основные положения иудаизма совпадают с основаниями так называемой «естественной религии», общей и для евреев, и для христиан. Отличительной особенностью иудаизма является отсутствие догматики, а следовательно, и положений, которые могли бы войти в противоречие с доводами разума. Еврейскую богоизбранность Мендельсон видел в следовании заповедям, которые делают данный народ высокоморальным. Повышенные обязанности, возложенные на евреев Всевышним, служат образцом для подражания другим народам мира. Применяя принцип отделения государства от церкви к еврейскому обществу, Мендельсон настаивал на автономии каждого конкретного еврея по отношению к его общине. Он отрицал право общины жестко регламентировать поведение своих членов, а в случае неповиновения применять в отношении них процедуру отлучения (хэрэм). Наряду с этим он добивался от властей предоставления евреям всех гражданских прав, с тем чтобы они могли более активно участвовать в жизни немецкого общества. Для оптимального существования евреев в чужой стране Мендельсон предложил им следовать следующему принципу: «Будь евреем дома и гражданином на улице». О себе он говорил: «Я немец, сын Моисеева закона». Мендельсон и его ближайшие ученики и последователи настаивали на необходимости для евреев познакомиться с культурой других народов, освоить новейшие достижения в области естественных наук, литературы и истории.

Во многом под воздействием идей М. Мендельсона в Германии происходит становление реформистского движения в иудаизме. Его наиболее ярким конкретным выражением может служить определение себя немецкими евреями как «немцев моисеева закона» и провозглашение ими весьма радикального лозунга: «Германия – наш Сион, а Берлин – наш Иерусалим!» Таким образом, впервые на уровне массового сознания разрушалась вековая связь еврейского народа и еврейской религии. Из трех главных составляющих современного им иудаизма – Бог, Тора и единство еврейского народа – реформисты оказались готовы радикально изменить две последних. Один из лидеров немецкого реформизма р. Авраам Гейгер (1810–1874), в частности, писал: «Для меня важнее, чтобы евреи могли работать на благо Пруссии как фармацевты и адвокаты, чем спасение всех евреев Азии и Африки, хотя по-человечески я им сочувствую» [11. С. 186]. Он же, вместе с другим выдающимся еврейским ученым и просветителем Леопольдом Цунцем (1794–1886), стоял у истоков движения *Die Wissenschaft des Judentums* – прообраза современной иудаики [12]. Стимулом для возникновения данного научного направления служило, во-первых, желание просвещенных евреев познакомить народы Европы с подлинными основами и достижениями еврейской цивилизации, а во-вторых, подвергнуть сами эти основы исторической критике с тем, чтобы выяснить, что же действительно в них достойно почитания, а что должно быть отменено как отжившее свой век и нерелевантное для запросов современной эпохи [13]. Аналогичные мотивы мы можем обнаружить в деятельности не только еврейских реформаторов [14].

В отношении законов Торы изменения, произведенные реформистами, коснулись прежде всего синагогальной

службы. Из-за неприятия идеи единства еврейского народа были отменены молитвы о приходе Мессии и возвращении в Эрец-Исраэль, возводившие свое происхождение еще к эпохе Вавилонского плена. Кроме того, проповеди и молитвы стали звучать на немецком языке. Во введении к новому реформистскому молитвеннику, изданному в Берлине, этому новшеству давалось следующее обоснование: «Священен язык, на котором Бог дал Закон отцам нашим... но в семь раз священной для нас язык, на котором наш человеколюбивый и справедливый король... даровал свое право нам» [11. С. 187]. Отменяются и многие ритуальные предписания. Прекращается соблюдение правил кашрута, а обрезание тот же р. А. Гейгер характеризовал как «варварский кровавый ритуал». Реформистская община Берлина перенесла субботнюю службу на воскресенье, чтобы обеспечить евреям возможность отдыхать вместе с их христианскими соседями [15].

Возвращаясь к характеристике общей социальной и идейной атмосферы того времени, отметим, что с середины XIX в. обращение в христианство перестало быть обязательным условием вхождения евреев в европейское общество. Его место все более уверенно занимает социальная и культурная ассимиляция с окружающей средой посредством самоотождествления с государством и господствующей нацией. Появление реформистского иудаизма, обусловленное быстрым сближением европейского еврейства с христианским обществом, приобщением к его культуре, а также распространением в еврейской среде идей Просвещения, знаменовало собой очередной поворотный пункт в истории еврейского народа. В среде евреев наметился радикальный раскол, обусловленный столкновением центробежной и центростремительной тенденций. Эти тенденции, наложившиеся в условиях модернизации на традиционные установки сознания, о чем подробно речь шла выше, переплелись в сложный клубок противоречий, которые разрывали некогда единое еврейское общество на все более и более удаляющиеся друг от друга части [16].

Я не считаю необходимым здесь во всех деталях останавливаться на характеристике реформистского направления в иудаизме, ибо не это есть предмет нашего рассмотрения. Вернемся теперь к разрешению обозначенного выше противоречия, суть которого состояла в стремлении наиболее молодой и активной части европейского еврейства, которая, как казалось, должна была получить наибольшие выгоды от процесса эмансипации, порвать с европейским обществом во имя возрождения еврейской жизни в Земле Израила.

Начать следует с констатации факта, что постепенно евреи Европы все более и более явственно стали ощущать неудовлетворенность результатами эмансипации. Оказалось, что европейское общество, с одной стороны, открыло перед евреями как индивидуумами широкие возможности самореализации в различных областях, с другой стороны, с течением времени стало все резче реагировать на их проникновение в свою среду, а также на сам факт сохранения ими многих черт национальной самобытности. А причина этого состояла в том, что XIX в. стал в Европе не только веком утверждения либеральных ценностей, прав человека, политических и экономических свобод, но и веком национализма. Сложилась ситуация, при которой любой граж-

данин обладал всей совокупностью прав и свобод только в той степени, в какой он проявлял лояльность по отношению к государству, причем государству с ярко выраженным национальным началом. В результате на месте существовавшего перед евреями на пути их вхождения в европейское общество конфессионального барьера возник барьер национальный, преодолевать который оказывалось в каком-то плане еще труднее: «От еврея, стремящегося войти в такое общество, ожидают верности польскому, русскому или какому-либо иному народу, чьи традиции и принципы еврею чужды. И более того: само это общество подчас не уверено, может ли оно действительно принять в свой состав евреев, людей иного происхождения и традиций, людей, явно отличающихся от него с точки зрения национальной культуры» [17. С. 22]. Далеко не самый одиозный в плане национализма немецкий философ Фихте, в частности, писал: «Я вижу лишь один способ дать им [евреям] гражданские права – ночью обезглавить их всех и приставить им другие головы, в которых не осталось бы ни одной еврейской идеи... Для защиты нас от них я тоже вижу лишь одно средство: завоевать для них обетованную землю и всех их послать туда» [18. С. 327].

В новой исторической ситуации XIX в. евреи оказались в Европе одной из самых многочисленных маргинальных групп. Они встали перед выбором между полной национальной аннигиляцией внутри европейского общества и национальным самоопределением вне его. При этом чрезвычайную актуальность приобретал вопрос исторической соотнесенности собственной национальной традиции с культурами европейских народов. И тот или иной ответ на него необходимо было давать еврею, начиная еще со школьной скамьи: «От еврейского подростка, учащегося в польской школе, требуют солидаризации с паном Тадеушем; еврейский мальчик в немецкой школе декламирует “Песнь о Нибелунгах”, во Франции же его учат, что его предки были галлами и в Галлии обитали испокон веков. Отсюда следует, что и еврейский мальчик, и его нееврейские сверстники неизбежно задавались нелегким историческим вопросом... по каким степям, литовским или ханаанским, бродили и ездили его дальние предки?» [17. С. 22–23].

Таким образом, мы ясно видим, что в новых условиях роль представлений народа о собственном прошлом в процессе его самоопределения возросла неимоверно. В силу этого история перестает быть фактом традиционного мифологического сознания, фрагментом, органично слитым с другими сюжетами национального предания. Нарождающийся новый историзм должен был теперь обращаться не к народу, сознание которого погружено в атмосферу священнокнижия, а к нации, состоящей из индивидуальностей, мыслящих уже гораздо более рационалистично и стремящихся к свободному духовному самовыражению. Одновременно перед новым историзмом встала задача создания современного, соответствующего духу эпохи «национального мифа», отличающегося от мифа традиционного весьма своеобразной квазирационалистической оснасткой. Особенность ситуации, в которой оказался еврейский историзм, состояла еще и в том, что XIX в. был периодом торжества подходов так называемой Библейской критики, интенсивно разрушавшей традиционный еврейский национально-религиозный

миф. Очевидно, что новый еврейский историзм должен был стать «ответом» еще и на этот «вызов», ибо традиционная еврейская самоидентификация, сочетавшая в себе черты универсалистского предназначения и национальной исключительности, полностью была основана на религиозном мировоззрении и укоренена в тексте Священного Писания. Из библейской историософии, предполагающей богоизбранность народа Израиля, вытекало, что у еврейского народа в истории есть цель существования и вне ее еврейский народ не имеет смысла. Стремительное разрушение фундамента традиционного священнописания поставило под вопрос и обоснованность еврейской национальной идеи. Превращение евреев в самую обычную нацию обесценивало в их собственных глазах их бытие в этом мире.

Обстоятельства, в которых оказались евреи в Европе в XIX в., заставляли их искать новые «версии» национальной идеи, без которой в новых условиях уже не мыслила своего существования ни одна «нормальная» нация. Как уже отмечалось выше, век эмансипации нес с собой не только положительные изменения в статусе европейского еврейства, но и сопровождался нарастанием напряженности в отношениях между евреями и европейцами. «Равноправие создало новую и обширную арену социальных конфликтов, а также экономической и интеллектуальной конкуренции между евреями и неевреями, порой порождая в обществе чувство “засилья” группы образованных, одаренных творческой жилкой и экономическими талантами евреев, способных изменить культурный и экономический облик окружающего общества» [17. С. 25].

Пока процесс проникновения в среду европейцев был ограничен узким кругом еврейских интеллектуалов, реакция на такого рода ассимиляторскую волну со стороны западного общества была вполне благожелательной. Но когда поток стал нарастать и в него оказались вовлечены гораздо более широкие слои еврейства, отношение к нему европейцев изменилось. Средние слои на Западе увидели в этом явную угрозу своему благополучию. Так, в Европе XIX в. сначала исподволь, а потом и все более открыто начинает распространяться антисемитизм, актуализировавший традиционно-религиозную ненависть к евреям, но основанный уже не на вероисповедных принципах, а на квазирационалистических доводах расовых теорий [19].

Сам дух эпохи менялся подспудно и постепенно. Но со временем место просвещенческого универсализма прочно занял романтический национализм, установивший примат чувства и эмоции над рацио, частного над общим. Евреи же в XIX в. (да и позже) проявили себя как доминантная культурная группа в качестве рационалистов (К. Маркс и З. Фрейд в этом смысле являются одними из самых ярких выразителей данного начала еврейской ментальности. Научная революция лишь усилила его). Поэтому они довольно поздно заметили, что миром правят мощные иррациональные силы. Одновременно стало очевидным и то, что чаемое наступление мессианской эпохи, всеобщего мира и благополучия откладывается на неопределенный срок. Катастрофа европейского еврейства, разразившаяся в XX в., стала страшным завершающим аккордом, исполненным одной из самых просвещенных наций Европы и положившим конец надеждам евреев на безболезненное вхождение в состав европейской

цивилизации. История в последний раз показала, что национальное возрождение еврейского народа возможно, но только вне его галутного существования. Евреям снова пришлось идти в страну, указанную им Богом еще в древние времена.

В целях более детального анализа данного процесса, нашедшего свое отражение и в еврейской идеологии нового и новейшего времени, обратимся к учению уже упоминавшегося выше мыслителя, одного из самых замечательных еврейских религиозных философов, попытавшегося в начале XX в. сформировать синтезный образ еврейского религиозного историзма и предложить его в качестве возможной программы действий для еврейского народа в новых условиях стремительно меняющегося мира, – р. Авраама Ицхака Кука. Одновременно на примере его учения будет представлена альтернативная научной модель интерпретации социальных и ментальных процессов, происходивших в еврейском обществе в период его модернизации.

О раввине А.И. Куке в свое время выдающийся еврейский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе Шмуэль Йосеф Агнон писал: «Довелось мне видеть много гениев, мудрецов и праведников. Однако гения, мудреца и праведника, в котором бы соединились все эти достоинства, такого как наш великий учитель рабби Авраам Ицхак ha-Kohen Кук, – я больше не встречал» [20]. И еще одно его высказывание о Рабе: «Он словно покрыт сокровенным и удивительным величием – подобно тем, которые ходят со Всевышним» [20].

Первый главный раввин ашкеназской общины Палестины периода британского мандата р. А.И. Кук явился создателем религиозно-исторической концепции, сохраняющей актуальность до сегодняшнего дня. В ней оказались соединены очень многие основополагающие идеи еврейской традиции с современными установками философско-исторической мысли. Однако необходимо сделать одну существенную оговорку. Сам р. А.И. Кук признавал, что испытывал значительные трудности в логическом выражении своих идей. По складу ума он был скорее философом-поэтом, нежели философом-аналитиком. В книге «Орот» («Сияние») он писал: «Передо мной стоит тяжелая задача – объяснить глубокие мысли понятным языком. Задача эта особенно сложна, потому что и после объяснений идеи эти в своей основе остаются выше познания и приближаются скорее к виду поэзии» [20].

Еврейская традиция знает много мыслителей, чьи тексты имеют сложный эзотерический характер, приобретаая иногда даже форму своеобразной «тайнописи». Причем очевидно, что такая манера письма являлась изначальной установкой авторов на сокрытие священного смысла их произведений от непосвященных. Однако направленность творчества р. Кука была прямо противоположной. Исходя из сформулированной им историко-философской концепции, он полагал, что пришло время сделать открытым доступное ранее лишь избранным знание еврейской мистической философии – Каббалы. Но для него оставалась проблемой форма, в которой это можно было сделать. До того существовало соответствие между содержанием каббалистических истин и способом их передачи – и то и другое было тайным. Ему же необходимо было выработать новый язык, через который предстояло

осуществить овнешнение смыслов еврейской «тайной доктрины». Художественный, поэтический язык р. Кук и рассматривал как единственно возможный способ такой трансляции. Через него он надеялся установить живой контакт с читателем, передав ему всю глубину переживаемых им идей.

Помимо того, р. Кук высказывал и «классические» сомнения в возможностях адекватной вербальной трансляции глубоких духовных истин, доступных внутренней мысли философа. Так, в письме к одному из своих учеников он говорил следующее: «...по поводу упомянутой тобой точности и ясности европейской литературы, что касается меня, – могу признаться, что я не отличаюсь умением разьяснять. Однако, вообще говоря, я не завижудю тем, кто точно и ясно судит обо всем. Многие вопросы таковы, что, умалив и затушевав их, мы сделаем их такими же убогими, как убога наша речь по сравнению с полетом мысли. Только в этом случае мы сможем их “ясно” выразить. Но до тех пор, пока мы стремимся познать сокровенное во всем его величии, мы ни за что не сможем добиться предельной ясности» [21. С. 25–26].

Видимо, именно в силу вышеназванных обстоятельств сам р. Кук не оставил систематического изложения своего учения. Его ученики собрали многочисленные фрагменты, записанные в различное время, и объединили их в несколько книг. Но эти тексты, некоторые из которых чрезвычайно лаконичны и насыщены, исполнены не столько в логикодискурсивной, сколько в художественно-поэтической форме. Они содержат большое количество метафор, отражающих особое духовное состояние Рава. Есть тексты, которые мы с гораздо большим основанием можем отнести к поэзии, нежели к философии [22]. Он сам как-то заметил по этому поводу: «Я пишу вслед озарениям» [20]. Задача же дальнейшего перевода произведений Рава на понятный любому современному читателю язык законченных логических формулировок, ясных схем и концепций легла на плечи его учеников. Поэтому мы часто будем прибегать в изложении и анализе идей р. Кука к помощи работ его последователей, и прежде всего одного из самых активных приверженцев его учения преподавателя Бар-Иланского университета д-ра Пинхаса Полонского, в личном общении с которым автору данной статьи посчастливилось провести много времени.

В одной из лекций, вспоминая свой первый опыт знакомства с учением Рава, д-р П. Полонский говорил: «Прежде всего мне хотелось бы рассказать о том, что когда мы («Маханаим») изучали в Москве Тору, в “подпольных условиях” (с 1975 по 1987 г.), и приезжавшие к нам раввины из Америки привозили нам книги, то среди выдающихся философов иудаизма этого века мы тогда понимали и любили книги Рава Соловейчика. Они были нам понятны, потому что написаны в европейском стиле, в привычной нам университетской манере. В отличие от этого, рав Кук был закрыт для нас совершенно. Все попытки прочесть его книги на любом языке – не приводили ни к какому результату. Его тексты казались бессодержательными, и невозможно было даже понять, о чем они. Всех приезжавших тогда в Москву учеников иешивы “Мерказ ha-Рав” я просил прочесть систематическую лекцию о философии Рава Кука, но никто не мог этого сделать. Причина здесь вовсе не в том, что они не понимали Рава Кука, а в том, что его

учение чрезвычайно сложно изложить в европейских понятиях; и евреи, воспитанные в европейской культуре, без такого изложения не могут его понять. Сначала нам надо перевести Рава Кука с языка его “внутренних терминов” на язык знакомых нам понятий. Ученики Рава Кука изучали его, пользуясь внутренней “куковской” системой терминов. Нам же эта система останется непонятной до тех пор, пока мы не сможем основные ее идеи перевести на привычный нам язык» [23].

Скажем несколько слов о жизненном пути р. А.И. Кука. Он родился в Литве, входившей тогда в состав Российской империи, в 1865 г.; окончил знаменитую Воложинскую иешиву. Его отец – р. Шломо-Залман являлся последователем так называемого «литовского» направления в иудаизме, появившегося в XVIII в. в среде литовских евреев (отсюда его название) как противостоящее активно распространяющемуся в то время хасидизму с его экстатическими формами богослужения и культом цадииков – харизматических лидеров еврейских общин, выступавших в роли медиаторов между Богом и людьми; литваки делали акцент на традиционной еврейской учёности и с большим подозрением относились к попыткам расширения круга посвященных в тайны Каббалы. Под влиянием отца р. Кук сформировался в качестве настоящего «раввина-литвака» и очень скоро стал известен как большой знаток Торы и Талмуда. Но с другой стороны, он проявил и иные качества. Его мать Перла-Злата, дочь хасида-хабадника, мечтала о том, чтобы сын реализовал в себе иной тип религиозности. И став, по сути, одним из харизматических лидеров своего поколения, готовым понимать и принимать даже людей, далеких от Торы, р. Кук выступал в качестве «хасидского ребе».

Эту двойственность литовского и хасидского направлений символизировали два портрета, которые всегда висели над рабочим столом Рава. Портреты двух ярких идейных противников, между которыми шла в свое время почти настоящая война, – рабби Шнеура Залмана из Ляд, основателя Хабада, автора книги «Тания», и Гаона из Вильно, главы «миснагдим» – противников хасидизма. Таким образом, уже самой своей личностью, своими убеждениями и своей деятельностью р. Кук олицетворял идею синтеза.

В 1904 г. он совершает алию и становится раввином г. Яффо. Здесь следует обратить внимание на тот факт, что Рав не поехал сразу в Иерусалим или в любой другой центр традиционного еврейства Палестины, а избрал местом своего служения портовый город, куда стекались нерелигиозные, а часто и открыто антирелигиозно настроенные евреи Нового ишува. Но именно в их среде, как это ни покажется странным, р. Кук пользовался большим уважением. В отличие от других авторитетов религиозной ортодоксии он активно поддерживал молодых сионистов и в то же время находился с ними в постоянной полемике. Рассказывают, что однажды при обсуждении какого-то вопроса текущей еврейской жизни, когда нерелигиозные деятели культуры стали объяснять, почему они выступают против этой устаревшей и примитивной религии, р. Кук, выслушав их, сказал: «Дорогие друзья! Вы совершенно правы. Если бы и я полагал, что иудаизм таков, как думаете о нем вы, то я и сам был бы атеистом» [24].

Об отношении р. Кука к атеизму следует сказать особо. Дело в том, что одним из возможных терминов, которым

мы могли бы определить характер его учения в целом, является «постатеистический иудаизм». С точки зрения Рава, атеизм нельзя рассматривать как однозначное зло или как ничтожное заблуждение. Ибо через атеистическую критику религия получает мощный импульс к обновлению. Безусловной ценностью в атеизме является сомнение, позволяющее избавляться от изживших себя положений и искать новые ответы на традиционные или никогда ранее не звучавшие вопросы. Через такого рода поиск и происходит, по мнению Рава, выход религии на качественно иной уровень. Это был своего рода ответ р. Кука на вызов, брошенный еврейской традиции Библейской критикой: «Призвание радикального атеизма в том, чтобы очистить культуру от ложного непосредственного представления о Божественной сущности. В результате борьбы этих двух противоположностей – конкретизации сущности Творца и всеотрицающего нигилистического атеизма – человечество сможет приблизиться к чистоте мысли о Всевышнем, освещенном знанием, возвышающим людей к идеалу временному и вечному. Корень атеизма – исправление низкого и испорченного мнения о Божественном. Это касается также и того разрушения, которое принес атеизм в этот мир. Ведь все должно быть подвержено возвышению. От эпохи к эпохе происходит процесс очищения идеи веры в Единое от тьмы конкретизации. И каждый раз, когда отпадает тот или иной пласт конкретного в отношении к Творцу, создается впечатление, что падает и сама вера. Но оказывается, что это не падение веры, а наоборот, ее очищение и возвышение» [25, 26].

Возвращаясь к проблеме отношения р. Кука к сионистскому движению, отметим, что, согласно его убеждениям, идеалы сионизма не могут реализоваться на практике должным образом, если не наполнятся новым религиозным содержанием. Подчеркнем очень важный момент: р. Кук ни в коем случае не стремился к достижению простого компромисса между евреями Старого и Нового ишува. Старый ишув (поселение – иврит) представлял собой общину ортодоксальных евреев, проживавших, главным образом, в четырех основных «святых городах» Страны Израиля – Иерусалиме, Цфате, Тверии и Хевроне – и насчитывал к началу 80-х гг. XIX в. [т.е. к моменту начала сионистской алии (переезд в Израиль – букв. означает «подъем»), сформировавшей Новый ишув] около 30 тыс. человек. Основным занятием евреев Старого ишува было изучение Торы. Жили они на средства, собранные специально для них в странах рассеяния. При этом какая-либо самостоятельная производительная деятельность рассматривалась как недопустимая, ибо предназначение Старого ишува было исключительно религиозным: он должен был являться своеобразным «ненавязчивым напоминанием» Всевышнему о его обещании прислать Мессию. Свидетельством «корректности» такого рода «обращения» и должно было служить воздержание евреев от какой-либо иной деятельности, кроме изучения Торы. Кроме того, некоторые евреи приезжали в Палестину из Европы, чтобы избежать преследований и влияния эмансипации.

Итак, главной целью р. Кука было достижение синтеза путем включения в единую систему важнейших идей, вдохновляющих обе части еврейского народа. При этом он «удивительным образом находился в оппозиции к каждому из существовавших в то время среди евреев Земли

Израиля течений – и в то же время имел с каждым из них нечто общее, что делало его как бы “точкой пересечения” всего еврейского населения страны. Рав Кук не боялся открыто отстаивать свое мнение и даже вступать в конфликт, и вокруг его имени постоянно кипели страсти» [27. С. 58]. На посту раввина г. Яффо р. Кук принимает знаковое галахическое постановление, разрешавшее, при соблюдении определенных условий, употребление в пищу плодов, собранных в так называемый год Шмиты («Седьмой год», в который, согласно заповедям Торы, запрещен сбор плодов, завязавшихся и выросших в этот год). Это решение Рава заметно осложнило его отношения с религиозными лидерами Старого ишува.

Накануне Первой мировой войны р. Кук выезжает в Европу, где вынужден был задержаться до 1919 г. Находясь в Англии, он вел активную борьбу с влиянием на английское общественное мнение еврейских реформистов. На провозглашенную ими в английской прессе позицию, суть которой сводилась к утверждению, что «еврейство – это религия, а не национальность», р. Кук ответил статьей «Заявление по поводу национальной измены». Его реакция на декларацию Бальфура, в которой Правительство Великобритании впервые официально выразило благожелательное отношение к целям сионистского движения, была еще более красноречива: «Мне хотелось бы не поблагодарить правительство Британии, но поздравить его в связи с тем, что Всевышний избрал его своим посланником – для того, чтобы выполнить Божественное обещание о возвращении евреев в Землю Израиля» (Цит. по: [20]).

В декларации Бальфура в освобождении Земли Израиля от турецкого владычества, и самое главное, в изменении устроения значительной части еврейства р. Кук видел первые признаки наступления эпохи Избавления. В то же время он полагал, что эти изменения пока слабо выражаются в практической деятельности по освоению Эрец-Израэль. Ввиду этого он решил организовать собственное политическое движение, в основе которого лежала бы идеология религиозного сионизма. Его основными задачами, по мысли Рава, должны были стать: а) воспитание во всех людях в целом, а в евреях в особенности, осознания Божественного управления историческим процессом; б) борьба за национально-религиозное возрождение – создание религиозных поселений в Земле Израиля; в) укрепление религиозного образования в Земле Израиля с помощью «Всемирной Иешивы», которая должна быть создана в Иерусалиме [28]. Но, не смотря на все свои усилия, как политик р. Кук не состоялся. Из всех намеченных им практических мероприятий осуществилось лишь одно, касающееся создания «Всемирной Иешивы» в Иерусалиме (подробнее об этом чуть далее). Тем не менее неудача Рава в конкретной политической сфере никоим образом не умаляет значения его личности для судеб еврейской нации в последнем столетии.

В 1919 г. р. Кук возвращается в Палестину, становится главным раввином Иерусалима, а в 1921 г. в связи с образованием Главного Раввината он был избран первым главным раввином ашкеназийской общины Палестины. В 1924 г. в Иерусалиме им была основана иешива «Мерказ-ха-Рав», называвшаяся первоначально «Всемирной Иешивой». Это было религиозное учебное заведение совершенно особого рода. В ней наряду с ТаНаХом, Тал-

мудом и другими традиционными еврейскими текстами изучались светские науки, в том числе социологические дисциплины и литература. Кроме того, что, может быть, еще более важно, все обучение в иешиве шло под знаком идей религиозного сионизма. Поэтому в плане изучения религиозных текстов, в противовес традиционным иешивам, особый акцент был сделан на изучение ТаНаХа, а не Талмуда. Ибо ТаНаХ, в глазах Рава, был символом Эрец-Исраэль, а Талмуд – символом галута. Выпускники иешивы, по замыслу р. Кука, должны были стать подлинными учителями и духовными лидерами молодого поколения израильтян, стремящегося на практике осуществить возрождение еврейской жизни в Эрец-Исраэль.

Весьма показательным является и участие р. Кука в 1925 г. вместе с другими официальными лицами и общественными деятелями Израиля в церемонии открытия Еврейского университета в Иерусалиме – сугубо светского высшего учебного заведения. В приветственной речи, обращенной к собравшимся, Рав говорит, что и в данном мероприятии он видит проявление признаков осуществления древних пророчеств о возвращении евреев в Эрец-Исраэль и о приближении мессианской эпохи [29].

В 1935 г. р. Кук умирает, но его идеи получают дальнейшее развитие и распространение в трудах его учеников и последователей.

Концепция, выдвинутая р. Куком в качестве некоторой общенациональной программы, родилась, как явствует из вышесказанного, в условиях ярко выраженного культурного, религиозного и политического раскола евреев Израиля. Старый ишув, выступавший с традиционно-религиозных позиций, однозначно негативно был настроен по отношению к нерелигиозному сионистскому движению, демонстративно порывавшему со многими фундаментальными основами еврейской цивилизации (это касалось прежде всего атеистических убеждений, отказа от соблюдения заповедей, а также стремления сделать евреев «обычным» народом). Представители Нового ишува, считавшие занятия Торой пустым времяпрепровождением, обвиняли своих оппонентов в безделье, незнании реальной жизни и в неспособности осуществить решительный прорыв в новое качество, которого требовал от любого народа современный быстро меняющийся мир. В их представлении Старый ишув обречен на вымирание в силу своей неготовности принять новые правила игры, по которым начинает жить все человечество. И примирить эти две крайние позиции, казалось, невозможно. Однако именно за решение данной задачи и взялся р. А.И. Кук. Ее осуществление он полагал делом не только узконационального, но и мирового масштаба: «Мы пережили разрушение Храма – а вместе с ним был разрушен и весь мир – из-за беспричинной ненависти между евреями, поэтому мы восстановим разрушенное (построим Третий Храм), а вместе с нами и весь мир будет восстановлен через бескорыстную любовь между евреями» [27. С. 66].

Личность р. А.И. Кука во многих отношениях уникальна для того периода еврейской истории. Ему удавалось находить общий язык с самыми различными слоями еврейского общества. Это проистекало как из особых черт его характера, так и из основ его философского мировоззрения, из того принципиально нового религиозно-исто-

рического подхода, который был предложен им в качестве необходимой основы консолидации еврейского общества в период модернизации. Данный подход ни в коем случае не порывал со всей предшествующей еврейской традицией. В этом смысле р. Кук был безусловным ортодоксом. Но, сохраняя преемственность, он одновременно привносил и очень много нового.

В своем терпимом и даже заинтересованном отношении к нерелигиозной части еврейского народа р. Кук исходил из традиционного религиозного представления о неустранимой «избранности» и единстве еврейских душ: «У души нации и у душ ее детей одна сущность, когда речь идет о народе, заключившем вечный союз с Всевышним правды. Эта основа не в земном соглашении, а в природе души народа, в ее преданности Творцу, Властелину мира» [30]. Один из важнейших аспектов еврейской богоизбранности, по мнению Рава, состоит в стремлении каждого конкретного еврея отыскать и проявить в этом мире Божественный Свет. При этом происходит постоянное возвышение всей еврейской нации в целом: «И так же, как высшее тяготение к Божественному, пребывающее в национальной всеобщности, от силы своей наделяет индивида мужеством своей святости, так и каждый индивид, лепимый Божественными качествами, абсолютным добром, чистой и всеобщей нравственностью и укрепляемый знанием и добрым разумом – в той же мере, в какой сам он стремится возвысить душу нации в целом, так и принимается его действие, в той мере и усиливает он нацию, и выводит ее из затаения в силу на действующий свет» [31]. Здесь мы видим, как в учении р. Кука тесно переплетаются представления о соотношении роли нации и роли личности в истории. Именно через акцент, сделанный р. Куком на идее о неустранимой богоизбранности еврейского народа, происходит разработка в его учении концепции нового еврейского национального мифа. Причем в своих построениях он в большой мере опирался опять же на насчитывающую уже несколько веков концепцию одного из виднейших каббалистов XVI в. – р. Ицхака Лурии Ашкенази (1534–1572 гг.).

Именно Аризаль (другое имя р. И. Лурии – Адонейну Рабби Ицхак Зихроно-ле-Враха) предпринял впервые попытку переключения внимания еврейских мистиков с высших космических миров на внутренний мир человека и на события человеческой истории. Это было во многом обусловлено потрясениями, переживаемыми евреями в то время и породившими в их среде особую духовную атмосферу. В 1492 г. произошло изгнание евреев из Испании. Для того периода это было событие, равносильное Катастрофе европейского еврейства XX в. Была разрушена жизнь общины, складывавшейся на протяжении полутора тысяч лет и достигшей к концу XV в. своего экономического и духовного расцвета. Следствием этого была гибель порядка 100 тыс. евреев.

Однако одновременно началось пусть и очень медленное, но все более зримое восстановление еврейской жизни в Эрец-Исраэль. Одним из участников этого процесса и оказался р. И. Лурия. Он и его ближайшие сподвижники рассматривали себя в качестве духовных учителей, обязанных дать еврейскому народу надежду на скорое Избавление, для чего ими на основании Каббалы разрабатывалось новое учение, позволявшее в изменившихся

условиях по-иному оценить роль еврейского народа в мировой истории.

Земная история, переосмысливаемая в терминах луринской каббалы, соотносилась с глобальным космическим процессом «разбиения сосудов Божественного Света» (швират келим), в результате которого «искры» Божественного Света, рассыпанные по миру, оказались пойманными в плен косных оболочек (клипот), препятствующих их новому воссоединению. Процесс освобождения искр Божественного Света из-под власти клипот и соединения их в новую структуру, получивший название «тикун» (исправление), напрямую увязывался р. И. Лурией с земной деятельностью людей. И речь здесь шла прежде всего о евреях – народе, наиболее чувствительном, с точки зрения каббалистов, к проявлениям Божественного Света в материальном мире. «Внутренний вневременной процесс тикун, символически изображаемый как процесс рождения личности Бога, соответствует временному процессу мировой истории. Исторический процесс и его сокровенная сущность – религиозное деяние еврея – подготавливает путь для конечного восстановления всех рассеянных и изгнанных потоков света и искр. Во власти еврея, пребывающего в тесном общении с Божественной жизнью посредством Торы, исполнения заповедей и посредством молитвы, ускорить или замедлить этот процесс. Каждый акт человека соотносится с конечной задачей, которую Бог поставил перед своими созданиями» [32. С. 95]. Вся история человечества, равно как и вся еврейская история, с точки зрения Аризала, – это процесс созидания и разрушения «сосудов». Задача евреев в галуте – собрать рассеянные по всему миру искры Божественного Света, освободив их из плена клипот, и тем самым привести мир к Исправлению и Избавлению.

В условиях переживаемых евреями в то время потрясений концепция Аризала была своего рода идейным прорывом. Его учение, в рамках которого история получала новое осмысление в категориях каббалы, восстанавливало духовные силы еврейства: «Когда человек живет в поле исторического смысла, это несравненным образом прибавляет ему духовных сил, ибо человека (всякого человека, но еврея особенно) больше всего угнетает и убивает ощущение бессмысленности его действий... Если же человек может понять историческую схему и увидеть свое место в ней, то это и есть то, что на языке Пророков называлось “видение Лица Бога”... Историческая перспектива, энергией которой питается сегодня религиозный сионизм, была заложена именно каббалой Аризала. На основе его схемы извлечения искр из Галута и осознания истории как божественного раскрытия миру была впоследствии построена вся концепция рава Кука. Таким образом, идеи религиозного сионизма XX в. непосредственно выросли из религиозного сионизма XVI в.» [33].

Итак, рассмотрев ряд важных идей, лежащих в основе созданного р. А.И. Куком синтезного учения, перейдем к его последовательному изложению и анализу. При этом сосредоточимся на той его части, в которой р. Кук формулирует новый религиозный подход к истории. На основании данного общего подхода Рав пытался понять роль и значение современных ему социальных, политических, культурных и религиозных течений, захвативших значительную часть евреев и приводивших многих из них к уходу из

иудаизма. Схема, позволяющая более зримо представить историософскую концепцию р. Кука, излагается автором как на основе анализа оригинальных текстов самого Рава, так и, в значительной степени, на основании материалов лекций, прочитанных доктором П. Полонским в Еврейском университете в Иерусалиме в январе – июле 1999 г., а также его работ, размещенных на сайте культурно-религиозного центра «Маханаим» [34].

Начнем с того, что еще раз отметим очень существенный акцент, который р. Кук делает на особой избранности еврейского народа. Причем избранность раскладывается им на две составляющие: бехира и сегула. Первая определяется выполнением евреями божественных заповедей и в силу этого их способностью нести миру Божественный Свет. Вторая предполагает наличие у каждого еврея вне зависимости от его образа жизни и убеждений особой душевной структуры, позволяющей ему этот Свет обнаруживать. С точки зрения Рава, «неустраняемая избранность» (сегула) проявляется прежде всего в способности всех евреев реагировать на Божественный Свет, стремиться к Нему, отыскивая Его даже там, где, как может показаться, Его в принципе быть не может, например в атеизме. Тем более это касается идеи необходимости восстановления национальной жизни в Эрец-Исраэль.

Если подавляющее большинство религиозных ортодоксов того времени признавали первое проявление еврейской избранности, то р. Кук в центр внимания поставил второе. Отсюда становится понятным, почему он так разошелся с членами Старого ишува в оценке деятельности нерелигиозных сионистов. Представители ортодоксального лагеря называли их рэйким («пустыми»), т.е. людьми, лишенными положительных идеалов или, если угодно, не несущими Божественный Свет. Рав Кук же писал о них следующее: «Ныне пробуждается Дух народа, многие из носителей которого заявляют, что не нуждаются в духе Божием. Если бы они действительно могли внедрить такой национальный дух в Израиле, то смогли бы привести общину к состоянию скверны и гибели. Но того, что они хотят, они не знают сами. Дух Израиля так соединен с духом Божиим, что даже если кто-нибудь говорит, что совсем не нуждается в духе Господнем, а стремится к духу Израиля, то дух Божий присутствует в глубине его стремлений против его воли» [17. С. 275]. В таком подходе Рава можно легко усмотреть влияние на него гегелевской идеи о «хитрости Абсолютного разума».

И еще: «Я уже говорил неоднократно, что именно это поколение, кажущееся таким пустым и сбрасывающим с себя бремя заповедей, больше других подготовлено к восприятию света истинного возвращения...» [27. С. 65].

Парадоксально, но откровенно националистическое понимание р. Куком идеи избранности еврейского народа в противовес более универсальному ее традиционному пониманию приводило к большей терпимости как по отношению к нерелигиозным евреям [35], так и, как станет понятно из нашего дальнейшего изложения его взглядов, к неевреям вообще.

Далее р. Кук предлагает некоторую общую схему развития истории, в рамках которой становятся очевидными, во-первых, необходимость скорейшего возрождения национальной еврейской жизни в Эрец-Исраэль а во-вторых, выдающаяся роль в этом процессе представителей Нового

ишува. В своей концепции он развивает уже рассмотренную нами выше идею Виленского Гаона о том, что когда еврейский народ в конце периода древности был изгнан из Земли Израиля, он словно бы «умер». В этой образной схеме р. Кук увидел важнейшую основу для формулирования собственной концепции. В качестве нового «ростка», призванного оживить еврейский народ, он рассматривал сионистское движение. При этом он предлагает более развернутую картину развития еврейской истории, вписанную, кроме того, еще и в мировой контекст.

Прежде чем начать ее изложение, выделим еще две очень важных категории, использованные р. Куком в его построениях. Это понятия «прат» и «кляль», которые можно перевести со значительной долей упрощения как «частность», «индивидуальность» и «общность», «коллективность». Согласно учению р. Кука, в иудаизме следует выделить две фундаментальные идеи: идею божественную и идею религиозную, в основе которых и лежит две выше названные категории. Обе они предполагают активное вмешательство Абсолютного Начала в бытие людей или, по-другому, Божий Промысел. Однако Он осуществляется на двух разных уровнях. Во-первых, на уровне прат, т.е. каждой отдельной человеческой личности. Это выразилось, прежде всего, в том, что, согласно еврейскому вероучению, Бог создал мир для человека, дал ему заповеди, и теперь человек, находясь в индивидуальном диалоге с Богом, движется по пути своего постоянного совершенствования. Во-вторых, и этот важный аспект заложен уже в тексте ТаНаХа, Божий Промысел осуществлялся также и на уровне кляль, т.е. народа. Причем если человеку Бог раскрывается в его биографии, народу он раскрывается через его историю. Получается, что свой диалог со Всевышним человек должен выстраивать на двух уровнях – на уровне личном и на уровне национальном. Учение о Божественном Промысле на уровне личности (хашгаха пратит) р. Кук называет религиозной идеей в иудаизме, а учение о Промысле на уровне народа (хашгаха клялит) – идеей божественной [36].

Далее эта общая схема переносится р. Куком на конкретную историю. По его мнению, в период Первого Храма доминирующим в еврейском мировоззрении был уровень кляль. Отсюда такое внимание ТаНаХа к истории. Но здесь крылась и определенная односторонность в развитии иудаизма. Поэтому чтобы исправить «дефект» в еврейском миропонимании, Бог решает на время «отнять» у евреев уровень общенационального диалога. Поэтому весь период Второго Храма может быть охарактеризован как время неуклонного снижения у них ощущения национальной общности. К концу этого периода из иудаизма выделилось христианство, несущее в себе ярко выраженное индивидуальное начало. Его р. Кук предлагает рассматривать как «дар» евреев миру, состоящий в некоторой «порции» Божественного Света, который мир должен был вобрать и интегрировать в себе. За две тысячи лет существования христианской цивилизации мир усвоил религиозную идею, а евреи исправили в себе уровень прат, и теперь подошел момент, когда евреи должны восстановить в своем миропонимании роль божественной идеи, вернувшись к общенациональному диалогу с Богом на уровне кляль. Для этого им необходимо вернуться в Эрец-Исраэль, ибо вне ее у них нет своей истории, у

них как бы нет «тела», а есть, выражаясь словами Виленского Гаона, только «душа»; «тело» же мертво и даже уже почти совсем истлело. Противники р. Кука из ультраортодоксального лагеря говорили в этой связи, что Рав «хочет заставить иудаизм выпить стакан яда, который называется историей» [36].

Для того чтобы начать действовать, еврейскому народу нужен новый организм. Его созданием, по мнению р. Кука, как раз и заняты молодые сионисты. Целью «нового рождения» будет реализация на ином уровне божественной идеи. Через эту реализацию вновь произойдет превращение еврейского народа в субъект исторического творчества, в результате чего только и возможно осуществление им своей миссии, выраженной еще словами пророка Исаяи, – нести Свет народам мира (49:6).

Почему р. Кук уделял такое внимание возвращению евреев в Землю Израиля, становится понятным еще из одного важного положения его доктрины, согласно которому самобытное еврейское творчество невозможно вне Эрец-Исраэль: «Самобытное еврейское творчество в области мысли, жизни и действия становится возможным для народа Израиля только в Стране Израиля» [37]. Данная идея восходит, во-первых, к традиционному представлению о том, что только в Земле Израиля может быть осуществлен выход евреев на уровень пророческого Откровения, и, во-вторых, к связанной с данным представлением каббалистической концепции, согласно которой, находясь в галуте, евреи могут совершать духовную работу только на уровне сферы «Бина» (божественное качество, предполагающее способность оформлять полученное ранее мистическим образом знание в четкую логическую схему), и только в Святой Земле евреям доступен более высокий уровень – сфера «Хохма», дающая возможность получать Божественное Откровение и передавать его миру через реализацию этой идеи в еврейской истории [38]. И то влияние, которое Тора оказала на мир, определялось не столько ее содержанием, сколько тем, что еврейский народ при своей жизни в Эрец-Исраэль пытался ее реализовать [36].

В этом смысле, с точки зрения каббалистического учения, и следует понимать высказывание из Талмуда о том, что еврей, живущий за пределами Земли Израиля, подобен идолопоклоннику (Ктубот 110 в): «Святость, заложенная в природе, в нормальной естественной жизни – может осуществиться только в Стране Израиля. Когда же Шехина отправляется в изгнание вместе с народом Израиля, то там, в галуте, она реализует иной уровень святости – это святость, противопоставленная природе и обычному течению естественной жизни. Но святость, противоборствующая природе, жизни, не является святостью совершенной. И потому в процессе возвращения еврейского народа и Шехины в Эрец-Исраэль эта несовершенная галутная святость должна быть поглощена высшей сущностью, высшей святостью, которая является святостью в природе и в жизни. В галуте святость вытесняет жизнь, противоборствует ей. В Эрец-Исраэль, напротив, святость согласуется с жизнью и реализуется в ней самой. Такая более высшая святость является основой исправления и совершенствования всего мира. Святость, осуществляемая в изгнании, не будет утеряна, а присоединится к святости святой страны. Именно об этом гово-

рит нам Талмуд, предсказывая, что: в будущем молитвенные и учебные дома Вавилона утвердятся в Стране Изралия» [37].

Рав Кук и его ученики в первую очередь считали необходимым осуществить возрождение еврейской жизни в Земле Израила на основании обновленного иудаизма. Модернизация еврейской религии должна была производиться путем синтеза традиционного еврейского вероучения, в центре которого была поставлена каббала, с новейшими установками современного сознания. Главной же целью всех усилий являлось такое преобразование еврейского народа, в результате которого он смог бы через раскрытие на новом уровне божественной идеи передать миру «очередную порцию» Божественного Света. Таким образом, перед еврейским народом были поставлены задачи на ближайшие... сотни лет. Главное, что действительно удалось р. Куку, так это сформулировать новый еврейский национальный миф, типологически очень напоминающий аналогичные построения представителей интеллектуальной элиты других наций, культур и цивилизаций, переживавших процесс модернизации. Этот миф был значительно шире традиционной национальной идеи, заложенной в иудаизме, ибо предполагал, во-первых, гораздо более активное влияние евреев на окружающий мир (как в прошлом, так в настоящем и, особенно, в будущем) и, во-вторых, намного более интенсивную интеграцию в иудаизм идей, в этом мире существующих, а в самом еврейском вероучении либо вообще не проявленных, либо проявленных очень слабо в его конкретных исторических формах. Рав Кук достаточно подробно продумывает механизм такого включения, предлагая считать данные идеи содержащимися в некоей «глубинной сущности» иудаизма, в его «идеальных корнях», или «божественных основаниях». Для того чтобы хотя бы в общем виде представить себе этот механизм, воспользуемся схемой, которую предлагает нам в одной из своих работ один из ярких последователей учения Рава доктор П. Полонский [39].

В современном ему обществе р. Кук наблюдал несколько явлений, которым он дал принципиально новую оценку, сделавшую учение Рава предметом ожесточенных споров и дискуссий. Речь прежде всего идет об уже неоднократно упоминавшемся нами процессе ухода евреев из современного им иудаизма. Традиционный ортодоксальный подход рассматривал таких людей как «пустых». Но, по мнению р. Кука, такое отношение неоправданно, ибо не соответствует учению о неустранимой избранности еврейского народа (т.е. избранности в аспекте сегула). Он утверждал, что если евреи в большом количестве стремятся к какому-либо явлению, то это значит, что их в нем притягивает к себе «божественная искра». И если они при этом уходят из конкретного исторического иудаизма, то происходит это потому, что в нем данная «искра» отсутствует. «Пустым», в представлении р. Кука, оказывалось не то явление, которое притягивало к себе оставляющих иудаизм евреев, а сам иудаизм, лишенный необходимой части Божественного Света: «Все идеи культуры нашего поколения развивались, уровень их повышался; но углубляя и расширяя понятия общей культуры, никто не касался сферы идей Божественных, и поэтому все поколение оказалось в трудном, жалком состоянии, и его религиозные противоречия умно-

жаются одно за другим... И без глубокого анализа ясно, что виновник болезни нашего поколения – сама теология» [21. С. 4].

Такой подход являлся решительным шагом, сделанным р. Куком навстречу нерелигиозному сионизму. Он сильно осложнил отношения Рава с ортодоксальным лагерем, но в то же время он ни в коем случае не означал, что р. Кук готов был во всем поддерживать представителей Нового ишува. Ведь согласно его учению, оперировавшему терминологией Каббалы, Божественная искра в нашем мире сокрыта клипой, и прежде чем она будет интегрирована в структуру нового иудаизма, ее необходимо очистить от этой «скорлупы». Прямое заимствование без предварительного «очищения» приведет только к «порче» иудаизма, а не к его исправлению. В таком прямом копировании актуальных для современного еврейства идей видел р. Кук главную ошибку еврейской Аскалы и реформистского движения, стремившихся, по его мнению, отыскать «простые» решения сложных проблем.

Процесс же «очищения», с точки зрения Рава, может занимать не одно десятилетие. Он требует длительных и последовательных усилий по «выращиванию» на «дереве» традиционного иудаизма новой живой «ветви». Для такого «выращивания» необходимо, во-первых, внимательно взглянуть в «корень» и «ствол» современного иудаизма, увидеть в его духовных основаниях (в некотором его идеальном образе) ту самую «искру», которой недостает реальному иудаизму, и объективировать ее, ни в коем случае не разрушая органической целостности «древа иудаизма». При этом р. Кук принимает за аксиому представление о том, что в идеальном иудаизме присутствуют все искры Божественного Света, но в непроявленном виде. Их реализацию в этом мире он считает главной экзистенциальной задачей евреев: «Единственное целительное средство – неутомимая исследовательская мысль, поиск в глубинных слоях Торы, пока великое упорство трудящихся на этой ниве первопроходцев не восстановит сбившегося процесса, замедлившего ход по нерадивости некоторых поколений. Тогда возвысятся идеи Божественные до того интеллектуального уровня, которого достигла в своем развитии общая культура...» [21. С. 5]. И далее: «Тогда больше не испугаются они общения с косной материей и всеми ее низменными проявлениями, твердо сознавая, что их взгляд, исполненный святого мужества одухотворит материю и смягчит ее святостью» [21. С. 40].

Задачи, стоящие, с точки зрения р. Кука, перед еврейской духовной элитой, заключаются в том, чтобы, во-первых, вовремя обнаруживать «дефект» в современном иудаизме, из-за которого евреи из него уходят; во-вторых, ориентируясь на свою «этическую интуицию», правильно выделять «божественную искру» в том явлении, к которому эти евреи стремятся, не путая ее с «клипой», в которую данная «искра» обязательно обрамлена; в-третьих, отыскивать наличие этой «искры» в «идеальном иудаизме» и, наконец, в-четвертых, осуществлять «проращивание» ее через иудаизм реальный в виде его новой живой «ветви». Так будет произведено исправление реального иудаизма, что повлечет за собой изменение мира в целом и роли евреев в нем: «...в конце концов... сердцевиная национальная истинность еврейского народа силой своей мощи уничтожит все

свои теневые стороны, и как в дни своего венчания будет выпитывать из Божественного источника; и с большим запасом устойчивости, практической формулировки, многочисленных черт и линий, обогащающих ее лицо, укоренится в доме своей жизни. Ее разбитые орудия будут восстановлены, рассеянные искры чистоты соберутся одна к другой, и с высот тайника всеобщего идеала творения снова появится свет Израиля, который в чистоте своей и в мощи своей вернет к чистоте человеческий идеал. И на фундаменте тайника вечной справедливости расцветет лилия Шарона и распространит лучи своего сияния и великолепия во все края» [40].

Здесь важно уточнить то обстоятельство, что, с точки зрения р. Кука, далеко не всякий факт отхода от иудаизма можно рассматривать как обусловленный стремлением «еврейской души» к «Божественной искре». В этой связи П. Полонский пишет: «Конечно, рав Кук отнюдь не считал, что всякий еврей обязательно праведник и во всех своих делах стремится к добру...». Отходом еврейских душ от иудаизма, в котором рав Кук видит стремление к искре Божественного света, считается отход не отдельного нерелигиозного еврея, но общественно значимое социальное движение. Такому движению всегда сопутствует декларируемое его участниками (и субъективно ощущаемое ими) чувство моральной правоты; без ощущения моральной правоты социально-общественное движение вообще немислимо, это его важнейший базис. Рав Кук считал, что «мир движется моралью», которая есть проявление Бога в человеке, и потому он рассматривал спонтанное морально обоснованное общественное движение в еврейском народе как «реализацию еврейской избранности», в конечном итоге как «Ритгалут Элохит» – «раскрытие Божественности» [39].

Результатом органического включения «божественной искры» в обновленный иудаизм станет, по мнению Рава, и то, что, будучи очищенной от «клипы» и интегрированной в целостную структуру, где ей придется взаимодействовать с другими «искрами» Божественного Света, данная «искра» засияет с еще большей силой и, тем самым, привлечет к себе тех евреев, что когда-то ушли за ней из иудаизма, в котором ее не было, в какое-то другое идейное течение современного мира: «Путем подлинного выяснения вопроса все отколовшиеся придут в конце концов к сознанию, что довольно им попусту тратить свои силы. Вместо того чтобы держаться за мнимую, отдельную часть целого, в чем заключены все стремления и содержание всей и всякой общины со всеми ее ценностями, хотя они смутны и неясны и поэтому не дают держащимся за это душам полного духовного удовлетворения, ограничивают их духовный простор и направляют их по тропам, полным препятствий – удобнее будет им поистине познать действительную правду и держаться за все живое и святое содержание совершенного Света Израиля во всех его проявлениях» [17. С. 276–277]. И еще: «Мы возлагаем надежды на свою молодежь. Ибо когда они увидят, что связь между отцами и сыновьями расторгнута не из-за ошибок, которые сыновья совершают, идя по путям своей жизни в потемках века, тогда в их сердцах вспыхнут чувства покаяния-возвращения, чувство же ведет к действию, а действие – к вере. Таков путь спасения душ и поколений» [27. С. 65].

Из всего вышесказанного можно сделать несколько предварительных выводов, касающихся общего характера религиозно-исторических построений р. Кука. Во-первых, очевидно, что при создании своих религиозно-философских конструкций Рав использовал элементы многих традиционных концепций иудаизма, актуализируя их и придавая им современное звучание. В то же время р. Кук ввел в еврейское религиозное сознание и ряд принципиально новых для него идей. Первая и главная из них – это идея прогресса, на протяжении уже значительного времени определявшая парадигму европейского мышления. Показательно в этом плане отношение Рава к теории эволюции: «Теория эволюции, которая сейчас все быстрее захватывает мир, соответствует глубоким тайнам Каббалы в большей мере, чем все другие теории и философские учения» [21. С. 31].

Прогресс р. Кук представляет себе не как однозначно прямолинейное движение от низших ступеней развития к высшим, а как процесс, сопровождающийся неизбежными диалектическими отступлениями к изначальным формам. Само учение Рав выстроил по аналогичным принципам. Он обращается к устоявшимся в традиции языку и образам с тем, чтобы, переосмыслив их, дать им новую жизнь, сделав их фактом модернизирующегося национального религиозного сознания.

Исходя из этих общих установок, р. Кук настаивал на необходимости производить постоянные изменения в иудаизме (что сближало его с реформистами). Но он также полагал, что все изменения должны осуществляться только в четком соответствии с принципами, выработанными в самой еврейской традиции на протяжении всего предшествующего периода ее существования. Как и реформисты, р. Кук полагал, что еврейское вероучение не должно «отставать от жизни», ибо главной целью иудаизма является не изучение Торы (на что в его время делали акцент представители ортодоксального лагеря), а ее реализация. То, что в процессе реализации Божественных заповедей представление людей о них может меняться, не вызывает у р. Кука никаких сомнений: «Одна из важнейших основ знания такова: заповеди являются не символическими действиями или актами напоминания, а действиями созидательными, предначертанными Божественным циркулем, но вместе с тем их прекрасная символика безгранична» [21. С. 23]. Одна из важнейших задач еврейской духовной элиты, по мнению Рава, и состоит прежде всего в том, чтобы давать народу все более глубокое понимание смысла заповедей, которое не может быть оторвано от реальной жизни: «В нашем поколении мы с особенной остротой ощущаем пробелы в исследовании этого очень важного вопроса. Забота об укреплении иудаизма воодушевляет наиболее талантливых людей среди нас... и самая необходимая деятельность для этой цели – расширение поисков смысла заповедей, придание им более емкого, полного истинной жизни содержания» [21. С. 22].

Готовый идти, когда это необходимо, даже на радикальное разрушение устоявшихся представлений о самих основах еврейской традиции и способах ее функционирования, р. Кук опирался на историко-мифологический образ великого пророка-реформатора Моисея, не побоявшегося разбить Божественные Скрижали во имя реаль-

ного изменения и спасения своего народа: «Высшая святость – та, что разрушает во имя созидания. Десница Моисея, разбивающая Скрижали, – символ разрушения во имя созидания нового мира» [41. С. 89].

Если же говорить о конкретных нововведениях р. Кука, то наиболее ярким из них было его отношение к нерелигиозному сионизму. Два основных и к началу XX в. уже четко оформившихся течения в иудаизме – ультраортодоксальное (харедим) и реформистское – при всем их антагонизме сходились между собой в одном пункте – в их негативном отношении к сионистскому движению. Харедим видели в нем своеобразный «вызов Небесам», реформисты – попытку, обострив «еврейский вопрос», разорвать и без того зыбкую связь между европейским еврейством и «великими» европейскими нациями. Р. Кук же уподоблял молодых сионистов «строителям Храма», которые в процессе сооружения могли каждый день заходить в Свята Святых, т.е. в то место, куда после завершения строительства мог входить лишь один раз в год первосвященник. Он сравнивал их также с евреями, отвоёвывшими под предводительством Иисуса Навина Землю Израила у ханаанейских племен. Те евреи тоже были люди грубые и часто жестокие, но без их усилий сама еврейская жизнь в Эрец-Исраэль была бы невозможна.

Однако в среде современного Раву еврейства была и еще одна очень заметная и влиятельная группа, в отношении к которой наш ортодоксальный раввин в еще большей степени расходился с большинством представителей своего лагеря. Я имею в виду тех евреев, что в своем стремлении к эмансипации в европейском обществе порывали не только с традиционным иудаизмом, но и с еврейством вообще, стремясь к неким «универсальным» или «общечеловеческим» ценностям, чьим живым воплощением, как им казалось, является европейская цивилизация.

Подробно рассмотренное нами выше стремление части евреев обратиться к некоторым западным течениям, выдвинувшим на первый план универсальные либеральные гуманистические ценности, р. Кук оценивает как вполне естественное, ибо этот «дефект», на его взгляд, также еще только предстоит исправить в реальном иудаизме, обнаружив необходимую «искру» в его «идеальных основаниях». А то, что она там есть, р. Кук нисколько не сомневается (достаточно вспомнить о том, что текст Торы открывается повествованием о человеке как венце Творения, причем человеку вообще, не принадлежащем ни к одной национальности, антропологической или узкосоциальной группе). Данную «искру» необходимо только правильно выделить и интегрировать в иудаизм реальный наряду с «искрой национальной», и тогда весь еврейский народ вновь станет единым целым, и именно в таком качестве он сможет начать реализовывать на новом уровне божественную идею. В 1920 г. р. Кук писал: «В еврействе имеются три течения. Первое – ортодоксальное, как обычно его называют. Оно несет святое знамя, отстаивает со смелостью, ревностью и горечью Тору и заповеди, веру и все святое Израила.

Второе – это новое националистическое течение, борющееся за национальное пробуждение. Оно выражает чистое и естественное народное стремление к обновлению национального бытия, разрушенного за долгие и мучительные годы изгнания.

Третье – либеральное движение, которое в недалеком прошлом сеяло просвещение и до сих пор еще пользуется влиянием в широких кругах. Выйдя из национальных рамок, оно озабочено общечеловеческими целями – просвещением, культурой, моралью.

Понятно, что в принципе все эти три силы должны действовать сообща. Наша насущная задача – добиться того, чтобы они совместно властвовали над нами во всей их полноте и благополучии в гармоничном и исправленном виде, освободившись как от недостатков, так и от излишеств. Святое, нация и человек должны соединиться в духовной и практической любви, дабы и люди, и партии... пребывали в подобающей им дружбе, с чистым сердцем, признавая взаимные достоинства» [21. С. 85].

Итак, у р. Кука мы обнаруживаем ярко выраженное стремление к универалистскому синтезу идей и учений, как существующих в рамках традиционного иудаизма, так и все более активно проникающих в еврейское модернизирующееся сознание извне. Нельзя сказать, что р. Кук производил их простое механическое соединение. Он разработал уникальную концепцию, в рамках которой оказалось возможным органичное соединение зачастую радикально отличающихся друг от друга теоретических положений и практических установок. Им был предложен такой метод преобразования еврейской цивилизации, при котором, с одной стороны, не подрывались ее основы, а с другой, она получала возможность давать адекватный «ответ» на «вызов» новой эпохи и для нее открывались широкие перспективы дальнейшего духовного роста.

Мы начали наш разговор об учении р. Кука с заявления, что им была разработана религиозно-историческая концепция, которая до сих пор сохраняет свое практическое значение. Теперь к этому можно добавить следующее. Учение р. Кука действительно стало основой для начала глубокого преобразования еврейской традиции. И сегодня оно получает свое развитие в трудах его многочисленных последователей. Задачи, сформулированные Равом, не могут быть осуществлены в течение жизни одного и даже нескольких поколений. Его учение изначально было ориентировано на гораздо более длительную перспективу. И в этом мне видится одна из важнейших особенностей религиозного историзма вообще, отличающая его от всех других форм этой сферы человеческого сознания. Он не только устанавливает тесную связь прошлого и настоящего, но и считает своим долгом сформулировать взгляд на будущее, иногда очень отдаленное, задавая тем самым общую перспективу человеческой деятельности. Без такой перспективы не существует религиозного сознания как такового. Ибо религия – это «связь», и не только «вертикальная» – между людьми и Сакральным Началом, но и «горизонтальная» – между всеми людьми: жившими вчера, теми, что живут сегодня, и теми, кто будет жить завтра. Именно из последнего ее качества вытекает обязанность религии задавать некие общие ориентиры на будущее, без которых невозможно осмысленное целеполагание человеком своей деятельности в этом мире. Нерелигиозный же историзм, лишенный данной функции, часто приводит к представлению о «бесполезности истории», ее оторванности от практических жизненных потребностей [42].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Сейдель-Май Е.* Иудаизм как цивилизация. Иерусалим, 1996. Кн. 1.
2. *Евреи и христиане: полемика и взаимовлияние культур.* Тель-Авив: Издательство Открытого университета Израиля, 2000.
3. *Сейдель-Май Е.* Иудаизм как цивилизация. Иерусалим, 1996. Кн. 2.
4. *Авинери Ш.* Основные направления в еврейской политической мысли. Иерусалим, 1983.
5. *Фишман Г.* Быть или не быть: евреи перед выбором. М., 1996.
6. *Рашковский Е.Б.* Дискурс о заблудившемся коне, или еврейское местечко (штетл) как исторический феномен // Восток. 2000. № 4.
7. *Могильницкий Б.Г.* История исторической мысли. Вып. 1: Кризис историзма. Лекция 1: Парадигма исторической науки XIX в. Томск, 2001.
8. *Хазанов О.В.* Установка на инновацию в еврейском религиозно-историческом сознании // Материалы IX ежегодной Междунар. междисциплинарной конф. по иудаике. Академическая серия. М., 2002. Вып. 9, ч. 2.
9. *Хазанов О.В.* Установка на реализацию в еврейском религиозно-историческом сознании // Материалы VIII ежегодной Междунар. междисциплинарной конф. по иудаике. Академическая серия. М., 2001. Вып. 8, ч. 2.
10. *Дубнов С.М.* История евреев в Европе. М., 2003. Т. 4.
11. *Телушкин Й.* Еврейский мир. М.; Иерусалим, 2000.
12. *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich.* Tubingen, 1967.
13. *Иеруцальми И.Х.* Перед выбором новой эры // Новая еврейская школа. 2001. № 9.
14. *Рашковский Е.Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока: XIX–XX вв. М., 1990.
15. *Nachum T. Gidal.* Die Juden in Deutschland von der Romerzeit bis zur Weimarer Republic. Konemann, 1997.
16. *Katz J.* Out of the Ghetto. Harvard, 1973.
17. *Авинери Ш.* Основные направления в еврейской политической мысли. Иерусалим, 1983.
18. *История еврейского народа / Под ред. Ш. Этингера.* М.; Иерусалим, 2001.
19. *Поляков Л.* История антисемитизма. Т. 2: Эпоха знаний. М.; Иерусалим, 1998.
20. *Йосеф Бен-Шломо.* Поэзия жизни. Главы из учения рава Кука / Под ред. П. Полонского // [http:// www.machanaim.org/philosof/shir-h/shirath1.htm](http://www.machanaim.org/philosof/shir-h/shirath1.htm)
21. *Кук А.И.* Философия иудаизма. Избранные статьи. Иерусалим, 1991.
22. *Кук А.И.* Шепоты Бытия // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/whisper.htm>
23. *Полонский П.* Элементы философии рава Кука // [http:// www.machanaim.org/philosof/kook/ph10.htm](http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph10.htm)
24. *Полонский П.* Рав А.И. Кук – создатель философии религиозного сионизма // [http:// www.machanaim.org/philosof/kook/1.htm](http://www.machanaim.org/philosof/kook/1.htm)
25. *Файерман Р.* Амбивалентное отношение к атеизму в концепции рава А.И. Кука // [http:// www.machanaim.org/philosof/kook/ph6.htm](http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph6.htm)
26. *Полонский П.* Религия эпохи постатеизма // http://www.machanaim.org/tor&life/pol_art/23.htm
27. *День Независимости и День Освобождения Иерусалима. Исторический обзор. Мироззрение религиозного сионизма. Молитвы / Сост. П. Полонский.* Иерусалим, 1992.
28. *Биография* рава Кука // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/b2.htm>
29. *Кук А.И.* Иудаизм и университет. Речь, произнесенная при открытии университета в 1925 году // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/univers.htm>
30. *Кук А.И.* Вера // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/belief.htm>
31. *Кук А.И.* Соотношение индивида и общества в еврейском народе // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/ind&so.htm>
32. *Шолам Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. Т. 2.
33. *Полонский П.* Религиозный сионизм XVI века // http://www.machanaim.org/holidays/l_bomer/7.htm
34. <http://www.machanaim.org/>
35. *Полонский П.* Проблема религиозной терпимости в учении рава Кука // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph5.htm>
36. *Полонский П.* Введение в философию иудаизма. Лекция 7 // <http://www.machanaim.org/philosof/phil/ph7.htm>
37. *Кук А.И.* Отрывки из книги «Орот» // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph1.htm>
38. *Полонский П.* Государство Израиль и реализация еврейской избранности // [http:// www.machanaim.org/philosof/kook/ph9.htm](http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph9.htm)
39. *Полонский П.* Ортодоксальный модернизм и проблема эволюции иудаизма в учении рава А.И. Кука // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph4.htm>
40. *Кук А.И.* Душа национализма и его тело // http://www.machanaim.org/philosof/kook/nat_spir.htm
41. *Неер А.* Ключи к иудаизму. Иерусалим, 1989.
42. *Мучник В.М.* Историкографическая ситуация на переломе эпох: несколько тезисов в оправдание истории // Историческое знание и интеллектуальная культура. Материалы научной конференции. М.: ИВИ РАН, 2001. Ч. 1.

Статья представлена кафедрой истории Древнего мира, Средних веков и методологии истории исторического факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Исторические науки» 25 ноября 2004 г.