

Eliezer Ben-Rafael. From religion to nationalism: The transformation of the Jewish identity Religion.

All in all, nationalisms draw on the religious background of the population, even where the nationalists reject it personally. This perspective sheds light on Jewish nationalism, since the religion-people link has always been a primary code of Judaism. It is against this background that we focus here on the question of collective identity. The Jewish case of national identity illustrates, in this respect, a case where nationalism integrates basic principles of action vis-a-vis the world and society, by disembodying them from the religious cosmogony and setting them in a new perspective with new meanings. Once a part of the national identity, such principles take on meanings that accord with, and support the establishment of a nation-state. The transformation necessitates drastic changes in the attitudes of individuals vis-a-vis their experience and environment, but which, at the same time, presents itself as the culmination of the collective's destiny. It is in this perspective that one may understand the transformation of the Jewish religious identity into ingredients of various formulations of the national Jewish identity.

Keywords: religion; nationalism; Judaism; Zionism; identity

אליעזר בן-ראפאל

מדת ללאומיות: הטרנספורמציה של הזהות היהודית

באופן כללי, הלגיטימיות שואבת מהרקע הדתי של האוכלוסייה, איפלו כאשר הלאומנים עצם דוחים את האמונה באופן איש. פרטקטיביה זו מאפשרת לראות את לאומיות היהודית אשר לשערין דת לעם שהמאז דה צפוי ריאשו של הדתות. מתקדים בכך כנ"ז בשאלת השותה והוילטטיבית היהודית, המקרה היהודי מגדיר אפשרות לפיה להלאומות משלב עקרונות פועלם והבראה על ידי שירושם מהhippie הדתית הכלכלנית וアイומוץ בפרטקטיביה חדשה. כן, ברגע אליו לחלק של הלאות הלגיטימית קיבלו עקרונות אלה משמעויות חמאות והחותמכו בהקמת אומה-מדינה יהודית. מהפץ זה מחייב שינויים דרמטיים בגישות הפרטיטים כלפי התגבשותם וסובבתם, מזה, וה开端ת הפירוק והלאומי מטרת עליונה של הגורל הקולקטיבי, מזה. בעוד זה פורקה הזהות היהודית המסורתיות למלכיבים אשר נקלטו כBITS הדרושים החדשנות של הזהות היהודית הלאומית.

מגילות מפתח: דת, לאומיות יהודית, ציונות, זהות

Релігія, націоналізм та ідентичність

Багато дослідників вважають націоналізм лише сучасним феноменом, який був сформований післяпросвітницькою культурою. На думку Гельльнера, націоналізм означає появу культури, яка формує націю [Gellner, 1983]. Гобсбаум та Рейндже розв'язують його з процесами в самій нації, що продукують нові цінності, підтримуючи нерозривний зв'язок із минулим [Hobsbawm, Ranger, 1983]. Національна держава з її територією та мовою розглядається як продукт сучасного "соціального" будівництва, адже потребує відданості, яка раніше належала родині та релігії [Anderson, 1991].

Утім, тепер багато вчених схиляються до теорії т.зв. "множинних сучасностей" [Eisenstadt, 2003, vol. 1-2]. Брубейкер знаходить коріння націоналізму як у сучасних суспільних цінностях, що визначають спільноту як добровільне братство, так і в ідеї органічного колективу – нації – об'єднаного культурою, пов'язаною з традицією [Brubaker, 1996]. З огляду на таке бачення стає очевидною роль релігії як базового елементу націоналізму. Салінс доводить, що релігійна боротьба в Європі XVI–XVII ст. була лише пер-

шою фазою націоналізму XIX ст. [Sahlins, 1989]. Шафер описує націоналізацію релігій і церков в Англії та Швеції, – не кажучи вже про Російську та Грецьку православні церкви [Shafer, 1972]. В усіх цих випадках релігія ставала союзницею націоналізму, залишивши помітний слід у його еволюції.

Загалом націоналізм спирається на релігійний досвід населення навіть там, де самі націоналісти його відкидають. За твердженням Ентоні Сміта, націоналізм з'являється на релігійних засадах і надихається ними, хоча в кожному суспільстві він може змішувати священні та світські поняття в різний спосіб та з різними наслідками [Smith, 1998]. Націоналізм створює нові концепції колективної ідентичності, що трансформують традиції та релігію, але рідко зовсім відмовляється від них. Він запозичує символи зі "скарбниці" традиції та змінює їхнє значення, але все одно користується ними, щоб довести вірність минулому, яке одночасно ідеалізується: адже воно пропонує певну колективну "історичну долю", проте критикується з позиції нових суспільних цінностей [Tamir, 1993].

Така перспектива проливає світло на єврейський націоналізм, оскільки зв'язок між релігією та народом завжди

був первісним кодом юдаїзму. Відданість сіонізму цінностям традиційного юдаїзму вже висвітлювалася [Avigdor, 1981], але докладніше процес перетворення релігійних цінностей на складники національної ідентичності ще не розглядався, так само, як і його наслідки для нового суспільства. Ці питання стають ще цікавішими з огляду на те, що в цьому випадку націоналізм фактично створює нове суспільство не лише завдяки зв'язку з релігійними аксіомами, а й через конfrontацію з релігійними силами. Більше того, залежність національної ідентичності від релігійного змісту необов'язково йде лише одним шляхом, чим може пояснюватися виникнення напруження та конфліктів.

Саме на цьому тлі ми й розглядаємо питання національної ідентичності, яку по-різному визначають у літературі [Giddens, 1991; Taylor, 1989]. Ми розглядаємо колективну ідентичність як таку, що обов'язково включає три аспекти, пов'язані з різними базовими принципами [Weber-Rafael, 2002] – за термінологією Леві-Стросса, можна було б говорити про “глибинні структури” [Levi-Strauss, 1958]. Перший аспект стосується того, як люди описують свій зв'язок з колективом та свої зобов'язання щодо нього; другий пов'язаний з тим, як окремі особистості описують соціальну, культурну або моральну унікальність цього колективу; третій – як вони сприймають специфічний локус колективу щодо зовнішніх груп. Ці три аспекти колективної ідентичності необов'язково сприймаються однаково всіма індивідами у складі колективу, а під впливом різних обставин, досвіду або цінностей відповіді на ці питання можуть мати різні формулювання.

На нашу думку, єврейська національна ідентичність – це той випадок, коли націоналізм включає в себе базові принципи діяльності у світі та суспільстві у відриві від релігійної космогонії з наданням їм нової перспективи та значення. Ці принципи, що були колись складниками національної ідентичності, набули змісту, який збігається з ідеєю створення національної держави. Така трансформація передбачає радикальні зміни у ставленні людей до свого досвіду та навколошнього середовища, і водночас є апофеозом колективної долі. Саме з цього погляду ми виходили, аналізуючи трансформації єврейської релігійної ідентичності в різni формулування єврейської національної ідентичності.

Кастовий синдром

Традиційний юдаїзм завжди розглядав релігійну віру як первісний елемент єврейської колективної унікальності та найважливіший атрибут їхньої ідентичності. Як каже Саадія Гаон: “Євреї є Народом тільки завдяки їхній Торі (Божественним настановам)” [цит. за: Weinberg, 2002]. З біблійних часів ця ідентичність кілька разів змінювалася, але щонайменше з часу створення Талмуда принцип “Бога та Тори Ізраїлю” був найважливішим аспектом юдаїзму. Він обґрутував збереження єврейського народу як носія слова Божого та надавав ваги численним заповідям – включаючи колективну відповідальність за інших євреїв. Ці настанови передбачали вірність Землі Ізраїлю, як мину-

лої та майбутньої долі народу, та формували ставлення до неєвреїв, як до “інших” або “чужинців”. Однак єврейська віра є фундаментально монотеїстичною, і це вимагає не менш фундаментального універсалістського погляду. Напруження між одиничністю богообраних народу та універсальністю Бога знімалося через принцип, який проголошував, що ця нація – через виконання заповідей – спокутує не лише себе, а й уесь світ загалом. Таким чином, єврейська нація виступала як богообраний народ, який має спокутувати все людство через дотримання настанов і законів “усередині” та “між собою”.

Нам видається цілком доречним назвати такий тип колективної ідентичності “кастовим”. Він складається із соціальних практик, що поєднують дискурс і діяльність на основі релігійної легітимності через концепцію “чистоти” [Smith, 1994]. В очах своїх членів цей колектив відіграє “трансцендентальну” роль у досягненні високої мети на благо всіх, включаючи тих, хто вважає народ-касту “негідниками” або навіть паріями.

Сучасність та розхитування аксіом

З початком нової ери та єврейською емансипацією кастовий синдром постав у вирі революційних ідей і незабаром втратив велику частку свого впливу на євреїв. Багато хто став інакше виражати свою єврейськість, популярності набули ідеї рівності та особистих свобод [Russel, 1996]. Євреї вірили, що економічний і технологічний розвиток зрушить соціальні бар'єри та знищить дискримінацію. Насправді процеси, які відбувалися протягом XIX ст., викликали радикальні зміни у стосунках між євреями та неєвреями, наближаючи їх один до одного. З другого боку, той самий процес дав життя і новітньому антисемітизму: євреям дозволили повернутися в Англію та оселитися там, але серед еліти стало популярним приймати християнство; євреїв прийняли до французької армії, але справа Дрейфуса викликала хвилю антисемітизму¹. Трансформація євреїв була викликана насамперед внутрішніми дилемами, що їх по-новому висвітлили європейські національні демократичні та індустріальні революції. Новітній світогляд звернувся до “глибинних структур” єврейської ідентичності як питань, що можуть отримати нові інтерпретації.

Перше питання стосувалося концепції “єврейського народу” та полягало в тому, чи може це визначення, як раніше, вказувати на спільноту, що пов’язувалася переважно з релігією. А можливо, його треба розглядати головним чином як громаду в соціальному, культурному та навіть етичному розумінні. Друге питання, пов’язане з концепцією Бога і Тори Ізраїлю, включало критерії визначення унікальності євреїв у новій секулярній реальності. На противагу старій релігійній установці все більше євреї почало вважати юдаїзм лише культурним та історичним надбанням. Третье питання стосувалося концепції Землі Ізраїлю, поглядів традиційного юдаїзму на місце розташування спільноти, що визначали всі інші місця як галут, тобто “вигнання”. З традиційного погляду Земля Ізраїлю – це реальна географічна місцевість, куди євреї повернуться “в часи спокутування”. Багато хто почав сумніватися, чи во-

на справді є батьківщиною всіх єреїв, чи її треба розглядати як метафору, що має моральне, культурне та ідеологічне значення. Традиційні пояснення юдаїзму стали тепер єдиним варіантом відповіді на це питання, варіантом ортодоксальним [Urbach, 1971]. Інші трактування цих трьох питань можна знайти в нових різноманітних формах юдаїзму [Ben-Rafael, 2002]. І серед них перше місце незабаром посіє сіонізм – єрейський націоналізм.

Трансформація сіоністської ідентичності

Наприкінці XIX ст. сіонізм запропонував національне вирішення кризи орієнтацій, що в той час спіткала єреїв. Він зберіг традиційне визначення життя єреїв за межами Землі Ізраїлю як "вигнання", але замість плекання надій на спокутування шляхом дотримання заповідей закликав їх до практичної діяльності. Під впливом європейських націоналістичних ідеологій, що визначали націю та державність за територіальним принципом, сіонізм прагнув "територіалізації" єрейства на тому шматку землі, що став би місцем месіанського спокутування і "землею, з якої ми прийшли" [Avineri, 1981]. Це посилання на традиційні релігійні цінності в сучасному націоналістичному стилі пояснює привильність до сіонізму багатьох єреїв, зокрема серед еліти, що перебувала в пошуках єрейського колективного майбутнього.

Отже, такий відхід від традиційного юдаїзму являє собою секулярну та політичну відповідь на питання, яке є по суті релігійним – визначення діаспори не як демографічного факту, а як факту вигнання. Більше того, єрейський націоналізм хоче вести людей саме до "землі обітованої", щоб вивести їх з галуту. Таким чином, сіонізм відкидає кастовий синдром, але не юдаїзм. Адже він погоджується, що в цього народу є лише одна релігія, і ця релігія – віра одного народу. Єреї, що приймають іншу віру, вибувають з єрейства, а не єреї, які переходят у юдаїзм, також стають частиною єрейського народу. Цей симбіоз знаходить таке відображення і в тому, що традиційні символи зберігаються як національні емблеми, а також в інституційних заходах, що ґрунтуються на релігійних засадах².

Однак з іншого погляду сіонізм має певні недоліки порівняно з традиційним юдаїзмом. Так, кастова модель пов'язувала спокутування єреїв зі спасінням усього світу, а сіонізм говорив лише про очищення єрейства, за сіоністською термінологією, – про "нормалізацію єрейського народу". Таким чином, сіонізм став вразливим для критики з боку апологетів кастової моделі, які вбачали в ньому форму "колективної асиміляції" у неєрейському світі. Сіоністи, очевидно, це розуміли, і тривалий час намагалися надати універсального значення своєму баченню єрейського майбутнього, підкреслюючи його зв'язок з тією чи іншою загальною утопічною концепцією – наприклад, з поняттям "соціалістичного сіонізму". Вони представляли сіонізм як приклад здійснення соціальної утопії для всього світу. Лідери сіоністів – Давид Бен-Гуріон, Моше Шаретт, Берл Кацнельсон, Залман Шазар та ін. – відповіли на критику твердженням, що сіонізм має побудувати просвітницьке суспільство на Землі Ізраїлю, що стане "світлом для

всіх націй". Ідея взірцевого суспільства (*хевра ле-мофет*) включала республіканський принцип культурної єдності (мізуг галуйот, або "еліття вигнанців"), що мав спрямовувати соціальну інженерію на створення "спілків вигнанців з різних країн" (кібуц галуйот). Його метою було не лише залучення єреїв з усього світу, але також створення нової національної ізраїльської культури, орієнтованої – в секулярному дусі – на етику юдаїзму, соціалізму та лібералізму.

Одним із найважливіших етапів у досягненні цієї мети було відродження івриту як розмовної мови. Важливо, що успішне створення розмовної мови на основі класичного івриту³ стало можливим завдяки тому, що в колективній пам'яті єреїв практично в усьому світі іврит був "первісною мовою єреїв" і Святого Письма. Ізраїльські сіоністи могли звернутися до цього знання, аби перетворити іврит у національну мову, яка б використовувалася також для секулярних щоденних цілей у суверенному єрейському суспільстві, поза діаспорою⁴. Відродження івриту є найкращим прикладом такого "приватного" підходу сіонізму до релігійних та традиційних цінностей. Священну мову було відірвано від святих текстів і "викинуто на вулицю" для опису найпрозаїчніших подій – це може здатися близіністю. Ще дивовижнішим видається той факт, що люди, які заново віднайшли іврит як розмовну мову, вже мали спільну говірку – ідиш⁵.

Цей приклад показує, якою мірою сіонізм прагнув сприйматися як рух, що вдихав нове життя у єрейські символи та надавав їм сучасного значення. Це було перше джерело впливу сіоністів. Відданість цим символам з часом стала основою всесвітньої солідарності єреїв з Державою Ізраїль. Таким чином, іврит став головною ознакою нового суспільства, яка позначала унікальний досвід єреїв в Ізраїлі як альтернативу життю в діаспорі та ставила цей досвід вище за будь-яку іншу єрейську реальність [Glinert, 1990]. У цьому полягає джерело сіонізму як нової форми єрейської ідентичності, яка розрізняла "єрейський народ" загалом та "єрейську націю" в Ізраїлі.

Мовна революція також стала основою для запровадження ідеології національної інтеграції в час масової імміграції з багатьох країн. Водночас прагнення до мовної та культурної уніфікації не тільки слугувало єдності нового суспільства, а й викликало в ньому розколи. Сам заклик до уніфікації передбачав визнання особливого статусу тих, хто мав стати взірцем, – покоління "піонерів". Більше того, як і в будь-якому емігрантському суспільстві, де новоприбульці намагаються пустити коріння, статус "місцевого" став ознакою соціального престижу. Саме діти емігрантів втілюють мрії своїх батьків та підтверджують успіх їхніх зусиль. Щодо Ізраїлю, то народжені в країні також несли на собі тягар захисту суспільства та збройної боротьби з арабським оточенням, яка розпочалася на ранніх етапах державотворення, – це також працювало на образ "солі землі". До того ж сини та доньки піонерів також гостро усвідомлювали, що вони є дітьми народу, який прийняв нову національну ідентичність, а самі вони репрезентують "новий вид" єреїв, які ніколи не знали життя в діаспорі. Вони вважали себе серцевиною "ізраїльськості", яка походить від нової форми життя в країні. Тривалий час увійти до цієї еліти було дуже складно для прибулих до Ізраїлю навіть у юному віці.

Утім, ця культура з роками зазнала докорінних змін. Колективістський підхід, який превалював у період до створення держави та в перші роки державності, із зміною демографічної, економічної та політичної ситуації замінився більш індивідуалістською моделлю. Державницька ідеологія, що набрала сили протягом 50–60-х років ХХ ст., підкреслювала необхідність переходу від утопії до розбудови нації. Країна, яка народилася з війни, та серйозно опікувалася своєю безпекою, віддавала почесті збройним силам і високо цінуvalа військову кар'єру. Масова імміграція, що потроїла населення протягом кількох років, привела до країни велику кількість різних культурних груп, в яких розчинялися нові погляди. У такій новій соціальній реальності багато міфів було зруйновано, зокрема міф про перевагу фізичної праці, яка посідала центральне місце в поглядах пionерів. Вища освіта та професіоналізм почали вважатися такими, що варти докладених зусиль. У той же час імміграція та війни значно посилили зв'язки Ізраїлю з єврейським світом, який тепер розглядався як "природний партнер" країни.

Зі зростанням середнього класу культура набула рис західного споживацького суспільства, а "генерація 48-го" (покоління війни за незалежність) перетворилася на бюрократів, фінансистів, політиків та бізнесменів. Колишня зневага до "іноземних" мов зникла з розвитком міжнародних комунікацій. Англійська стала, фактично, другою мовою на всіх рівнях освіти, професійної діяльності та бізнесу.

Не викликає сумніву, що середній клас є тепер головним провідником єврейського націоналізму в Ізраїлі. Утім, хоч єврейський націоналізм і проголосував свою унікальність у секуляризованих символах, гострі питання ідентифікації ще не вирішенні та повсюди залишаються важливими темами суспільних дебатів, які розділяють ізраїльтян. І тут також можна говорити про кілька єврейських ідентичностей. Щоб зрозуміти таке розмаїття, необхідно підкреслити, що єврейський націоналізм, подібно до інших, також шанує суспільні цінності, пов'язані з демократією. В Ізраїлі досі фактично не існує конституції саме через те, що її створення вимагало б формалізації статусу релігії та її зв'язку з національною ідеєю. Труднощі в чіткому розрізенні належності до релігії та до народу у спосіб, близький до ліберально-демократичної філософії, є головною причиною того, що за 60 років існування держави цього так і не було зроблено. Будь-яка спроба знайти визначальний *modus vivendi* знову роздмухує неминучу конfrontацію суперчливих підходів – особливо між тими, хто обстоює необхідність демократичного підпорядкування релігійних символів суспільним цінностям, та тими, хто від імені релігії висуває неприйнятні для секуляризованого населення вимоги. Це протистояння наочно демонструє, як особливі відносини релігії та націоналізму, що коріниться в первинних засадах юдаїзму, призводять до виникнення помітних культурних і політичних розбіжностей усередині національного суспільства. Один із проявів розбрату включає в себе погляди ультраортодоксів та загрожує самій легітимності національного й суспільного порядку.

Ультраортодоксія – альтернатива націоналізму?

Рух ортодоксів виник у першій половині XIX ст. Він охопив усіх, хто прагнув зберегти свою відданість вірі у Божественне походження заповідей та заборону їхньої зміни. Цей табір⁶ намагався віднайти "концепцію єврейського народу", яка могла б конкурувати з модерним індивідуалізмом [Mittleman, 1996]. По суті, його представники намагалися знайти таке вирішення питань секуляризації громадського життя, яке відсувало релігійну благочестивість на периферію та створювало значні труднощі на шляху тих, хто зберіг вірність настановам Талмуда.

Цікаво, що ця форма юдаїзму організувалася у формі політичної партії з розробленою платформою "Агуdat Ісраель" – що вже є свідченням впливу нових часів. Питання рівня необхідної "модернізації" незабаром призвело до розколу між німецькими та східноєвропейськими єреями. Німецькі лідери, такі як Гірш, Розенгайм та ін., вважали юдаїзм передусім гуманною релігією, а завданням "Агуdat Ісраель" – місію всесвітнього спокутування. Східноєвропейські чільники, навпаки, вимагали, щоб партія менше переймалася ідеологічним протистоянням із сучасністю, а більше – конфліктом із секуляризованім єврейством. З часом перемогла саме ця позиція, яка тепер отримала назву "ультраортодоксії" [Bacon, 1996].

Ультраортодокси в Ізраїлі пройшли свій унікальний шлях розвитку. З часу прибуття перших сіоністів вони самозіловлювалися, використовуючи їхні як розмовну мову та створюючи свою систему освіти [Friedman, 1986]. Проте, всупереч цим "монастирським" тенденціям, вони не змогли відокремити себе від ізраїльського єврейського суспільства. Івріт поступово просочився до їхніх сімей та громад і став першою мовою багатьох угруповань. Такий розвиток зумовлений насамперед тим, що ультраортодокси відчувають необхідність контакту із секулярним сектором для захисту своїх специфічних інтересів та отримання соціальної допомоги від держави⁷. Дуже важливими є й особливості підходу ультраортодоксів до єврейства, який пов'язаний з традиційним юдаїзмом. А оскільки вони насправді вважають, що здійснюють справжнє покликання єврейства, яке зможе принести спокутування, то вірять, що це завдання буде вирішено за умови визнання його всім єврейським народом. Це неминуче підводить їх до посилення свого впливу в суспільстві та вимоги громадсько-го визнання їх як істинних захисників юдаїзму.

Така орієнтація не завжди сприймається секуляризованою громадою, яка вважає особливі ознаки ультраортодоксів – одяг, ритуали, езотеричні інтереси – виявом відчуження від домінуючої культури. Водночас самі ультраортодокси вважають свій сектор як такий, що глибоко задіяний у суспільних справах, і його роль у них, можливо, є, на їхню думку, найважливішою. Це доводить не лише використання ними державної мови у спілкуванні, а й створення власних партій для участі в національній політиці. У цьому розумінні, навіть залишаючись невід'ємною частиною всесвітнього руху ультраортодоксів, ізраїльські хареді ("благочестиві") відчувають себе саме ізраїльтянами та надають великого значення своїй участі у справах "як-

що не єврейської держави, то хоча б держави євреїв". З політичних та ідеологічних міркувань вони наближаються до націоналістично-релігійних сил, хоча й суттєво відрізняються від них у кількох принципових аспектах.

Націоналістично-релігійні сили: шлях до радикалізації

Роками націоналістично-релігійно налаштовані ізраїльтяни беруть активну участь у політиці сіонізму, репрезентуючи його "благочестиве крило", яке істотно відрізняється від ультраортодоксів. Націоналістично-релігійні лідери вибудували структури, що в релігійній формі повторюють відповідні елементи світського суспільства: кібуци (колективні поселення), мошави (кооперативні села), університет тощо. На мовному фронті вони завжди були, на відміну від ультраортодоксів, серед найвідданіших захисників івриту й відповідали за стандартизацію релігійних текстів для загальнонаціонального використання (армійських та державних церемоній). Це є втіленням їхнього бажання зробити внесок до ізраїльської національної культури, виходячи із традиційних джерел.

Утім, у цьому секторі також існує фундаментальна дилема. Як громада, яка відкрито проголошує себе частиною всього суспільства, націоналістично-релігійні сили вдаються до гнучкого підходу щодо ставлення секуляризований частини населення до релігійних справ. Водночас їхня релігійна орієнтація визначає єврейську віру як таку, що її мають сповідувати всі єреї. Отже, вони, так само як і ультраортодокси, намагаються впливати на єврейське суспільство загалом. На початку 1960-х років сформувався "авангард" активістів, які вимагали істотного впливу націоналістично-релігійних сил на державні справи. Шестиденна війна та окупація Старого Єрусалима, Самарії та Юдеї, які є важливими місцями біблійної "Землі Ізраїлю", вивели цих активістів на перший план. Нове керівництво, цитуючи священні тексти, де йшлося про "Божественну обітницю" Святої Землі єреям, стверджувало, що релігійний обов'язок вимагає утримати ці території та заселити їх будь-якою ціною. Вони вважали це головним принципом національної політики. З приходом до влади правих партій у 1977 р. їхні зусилля досягли успіху: уздовж кордону, який до 1967 р. розділив Ізраїль та його арабських сусідів, з'явилися десятки нових поселень [Ben-Rafael, 1994]. Коли розпочалися ізраїльсько-палестинські перемовини щодо створення поряд з Ізраїлем палестинської держави, політичні суперечки з державними керманичами щодо виходу з цих територій посилилися, що привело до утворення екстремістських груп, частина з яких була залучена до підпільної діяльності. Криза почалася в листопаді 1995 р., коли прем'єр-міністра Іцхака Рабина вбив фанатичний противник будь-яких ізраїльсько-палестинських домовленостей.

На відміну від ультраортодоксів, яких передусім цікавить суспільне дотримання настанов Талмуда, націоналістично-релігійний табір головним чином орієнтований на формування державної політики, яка б відповідала релігійним засадам, і понад усе – на отримання контролю над

Святою Землею. Для цього руху концепція "Землі Ізраїлю" є не просто найважливішим з трьох аспектів єврейської ідентичності (таку ієархію можна знайти, лише, у всіх різновидах сіонізму), а й набуває стійкого міфологічного значення, яке також беззаперечно визначає унікальність колективу як спільноти, пов'язаної з територією.

Однак таке політичне месіанство породжує конфлікти не лише із секуляризованим середнім класом, але й із тими представниками самого націоналістично-релігійного табору, які представляють первинне – і прагматичне – бажання правовірних юдеїв інтегруватися в національне суспільство, а не керувати ним.

Боротьба за спадщину: мізрахім

В Ізраїлі релігія також впливає на політику у питаннях, які стосуються етнічних проблем. Слід наголосити, що етнічні розбіжності між ізраїльськими єреями пов'язані з окремими формами етнічності, які на івріті отримали назву *еда* (мн. – *едот*). Цей термін позначає групу, члени якоїaprіорі вважають себе частиною більшої спільноти, яку розуміють по-своєму. Отже, це різною мірою стосується більшості груп іммігрантів з Північної Африки та Близького Сходу (*мізрахім*). Єреї з Ємену, ідеальний приклад такої громади, завжди вважали себе частиною єврейського народу, й відповідно, після прибууття до Ізраїлю, – ізраїльсько-єврейської спільноти. Їхня імміграція була здебільшого викликана релігійним традиціоналізмом, який привів їх до думки, що створення єврейської держави в Ізраїлі провіщує часи самого спокутування⁸. Але незабаром вони побачили, що їхні звичаї – стиль молитов, *rites de passage*, сімейні стосунки тощо – іншим єреям видаються специфічно єменськими, хоча вони самі завжди розглядали їх як суто юдейські. Отже, прагнучи адаптуватися до нового середовища⁹, вони все одно не воліли розставатися зі своєю "єменською" сутністю, за яку вони трималися століттями, живучи серед неєвреїв як "єреї".

Згодом, відівнюючи заклади післяшкільної освіти та університети чи вибудовуючи кар'єру, єменські єреї зазнавали дедалі більшого впливу домінуючої культури Ізраїлю, багато з них відійшло від старих традицій та вилося до середнього класу. Сам середній клас, хоча й складається переважно з ашкеназі (европейських єреїв), намагається репрезентувати "всєєврейську ізраїльську культуру" та є відкритим для соціально мобільних вихідців з Ємену. Більше того, як *еда* (тобто етнічна спільнота), єменське населення загалом вважає, що єреї – "одна нація". Це стосується навіть найбіднішої частини населення, яка не може самостійно реалізувати своїх прагнень, мало стикається з магістральною культурою країни та загалом скільки тратиться своїх громад¹⁰.

Цікаво, що громади, які зазнавали постійного впливу релігії та традицій, з часом породили релігійні еліти, що стають дедалі впливовішими. Ці еліти отримували освіту в різних єшивах (релігійних академіях), але скоро змогли зорганізувати свої. Цим новим рабинам вдалося утриматися у своїй громаді, зокрема у відсталих регіонах, де населення шанує релігійних діячів та прислухається до них на-

віть у нерелігійних питаннях. Цей процес привів до скасування тривалого супільного табу в Ізраїлі, яке протистояло створенню будь-якої політичної партії на основі однієї з едом. Тепер уже ультраортодоксальна партія мізрахім "Шас", яка згуртувала навколо себе багатьох нових робинів, під керівництвом харизматичного рабина Овадії Йосефа зуміла отримати стабільне місце на політичній арені. Партія "Шас" заявила про себе як про передову релігійну силу її водночас – як про представника інтересів соціально та економічно незахищеної етнічної громади.

Подібно до елітізму ашкеназьких ультраортодоксів та націоналістично-релігійних сил, мотивація цієї партії також видає амбітне прагнення до абсолютноного визначення всеєврейського ізраїльського покликання. У даному випадку таке самостійно обране завдання виявляється в систематичній заміні слова *мізрахім* на *сефардський* у риторіці цього руху. Назва *сефарди* загалом позначає відносно невелику групу нащадків єврейського населення середньовічної Іспанії. Після вигнання з Іспанії та Португалії сефардська культура поширилася узбережжям Середземного моря та протягом сотень років була домінуючою в палестинських єшивах. Саме завдяки тривалій історичній традиції Йосеф стверджує, що цей різновид юдаїзму є єдину істинною спадщиною Святої Землі. Отже, всі ізраїльтяни мають прийняти його як національний культ. Оскільки юдаїзм, що практикується в громадах мізрахім, вважається близчим до сефардської спадщини, ніж ашкеназький, це ставить перед мізрахім завдання національної ваги – повернути релігійний культурі Ізраїлю її "істинне" коріння. Саме в такому дусі "Шас" намагається запровадити нові форми молитви та богослужіння в синагогах (тепер виключно в тих, що належать мізрахім), які готові прийняти ці нововведення [Leon, 2003]. Хоча, здавалося б, це вимагає від громад відмови від своїх власних традиційних обрядів.

Релігійність, секуляризм та російськомовні єреї

Взагалі слід зазначити, що зв'язок між єврейським націоналізмом та релігією призвів до виникнення кількох розколів у супільстві. Один із них стосується ролі законів Талмуда в "кодифікації" громадського порядку; другий – впливу релігійних настанов на національну політику; а третій – конкуренції різних традицій на терені релігійних обрядів. У всіх випадках можна говорити про діячів, які вважають своєю "місією", посилення впливу на центр.

Особливістю цих розколів є відданість у вірності всіх ізраїльських єреїв, включаючи нерелігійних, традиційним символам. Опитування підтверджують, що більшість ізраїльських єреїв у жодному разі не відділяє себе від джерел юдаїзму. Багато з тих, хто вважає себе секуляризованими, відзначають єврейські свята й дотримуються деяких ритуалів: сімейна вечеरя у п'ятницю, коли жінки запалюють суботні свічки, піст на Йом-Кіпур, ханукальні світильники, традиційні пасхальні страви тощо. Супільний консенсус склав існує практику обрізання, святкування *бар-міцве* (повноліття хлопчиків) та релігійні весілля. Насправді багато

ізраїльських єреїв, включаючи нерелігійних, прирівнюють єврейськість до ізраїльськості та, безумовно, самоідентифікуються з обома поняттями. Вони відчувають себе частиною світового єврейства саме як ізраїльтянин [див.: Levy, 1996].

Цим пояснюється той факт, що ізраїльське супільство, яке складається переважно з нерелігійних єреїв, як не пародісально, досить негативно ставиться до неортодоксального ліберального юдаїзму, що користується великою популярністю в діаспорі. Ортодоксальні єреїв поєднєє з сіонізмом, як вони самі вважають, ще один важливий аспект: єврейськість, на їхню думку, є первинною колективною ідентифікацією єреїв. Такий підхід протистоїть етнорелігійній концепції єврейськості, яка в діаспорі вважає природним те, що єврейська ідентичність є вторинною стосовно існуючих неєврейських національних ідентифікацій. Отже, незважаючи на те, що неортодоксальна діаспора та нерелігійні ізраїльтяни сходяться у неприйнятті релігійної свяченості, вони принципово інакше ставляться до своєї єврейської ідентифікації.

З'язки між релігією та націоналізмом ускладнюються, коли доходить до абсорбції великої групи нерелігійних осіб, зокрема російськомовних єреїв¹¹. Ці іммігранти високо цінують російські цінності та символи, які вони привезли з собою, розглядаючи їх як базові ознаки своєї ідентичності. Саме вони стали головними прибічниками розвитку полікультурного супільства на основі власних, переважно неєврейських ознак унікальності та великої кількості російськомовних періодичних видань, заснованих ними з метою реалізації своїх прагнень – так само як і художніх творів російськомовних авторів-іммігрантів, численних громадських заходів, що проводяться цією мовою, тощо [Ben-Rafael, Olshtain та ін., 1996]. Усе це аж ніяк не заперечує сильного прагнення російськомовних єреїв інтегруватися до ізраїльського супільства, їхнього поступового усвідомлення понять юдаїзму та оволодіння івритом.

Таке повернення до юдаїзму, на нашу думку, стає можливим переважно через укорінення єврейської символіки в національній культурі, зокрема у школі, літературі та громадському житті – незважаючи на той очевидний факт, що російські єреї активно підтримують будь-які спроби обмежити релігійні закони. Одним словом, адаптація нерелігійної групи іммігрантів, таких як російські єреї, також відбувається під впливом того унікального з'язку, що склався між релігією та націоналізмом.

Ізраїльські араби: альтернативні моделі

Іншим наслідком – і не менш важливим – зв'язку між єврейським націоналізмом та релігією стало формування арабсько-єврейських відносин в Ізраїлі. Тут ідеється про співіснування двох різних релігійно-національних союзів, осکільки в арабі-ісламістів націоналізм і релігія також тісно пов'язані. Щоправда, араби у наш час можуть бути і мусульманами, і християнами, проте, з огляду на абсолютну більшість серед них мусульман, "істинною" їхньою релігією, безумовно, є іслам. В арабському світі не знайдеш жодної держави, яка б не визначалася як мусульманська

'або арабо-ісламська республіка чи монархія. Напруження в ізраїльському суспільстві пов'язане з тим, що, будучи єврейською державою, Ізраїль також намагається побудувати ліберальну демократію, включаючи арабську меншину.

Арабів тут визнають за нацменшину, й відповідно надають їм усі права, пов'язані з цим статусом, – принаймні з ізраїльського погляду: арабська є другою державною мовою країни та мовою викладання в арабських загальноосвітніх школах; політичні інституції, партії, об'єднання, преса та література формують життєвий простір арабського населення. Араби налаштовані на збереження своєї арабо-палестинської ідентифікації, незважаючи на наявність конфліктів у багатьох сферах сучасного ізраїльського суспільства, з яким вони контактують за допомогою івриту [Ben-Rafael, Brosh, 1995].

Утім, необхідно визнати, що стосунки між єреями та арабами є досить напруженими через ізраїльсько-палестинський конфлікт. Хоча така ситуація і не має ставати на заваді зусиллям щодо поліпшення статусу арабської меншини в демократичній країні, видається вірогідним, що лише із розв'язанням цього конфлікту з'являться можливості для примирення апологетів єврейського націоналізму з арабською меншиною. Однак навіть тоді демократії, напевно, доведеться враховувати, що в цьому випадку (стосовно арабо-ісламських націй) загальнонаціональна ідентичність є тісно пов'язаною з релігійною спадщиною, і перехід до іншої релігії має розглядатися як вихід зі складу єврейської нації.

Ця проблематика несамохіть привертає увагу до досвіду Сполученого Королівства Великої Британії та Північної Ірландії. Там також існує державна релігія (англіканство), яку очолює найвища національна влада – у цьому випадку сама королева, – хоча мільйони англійців мають інше віросповідання. Така модель залишається укоріненою в демократії завдяки законодавству та суспільним цінностям, які зменшують недоліки та збільшують переваги невходження до домінуючої групи. Однак сучасні ізраїльські реалії не можна навіть порівнювати з англійськими, оскільки арабо-єврейські відносини в цій країні переважно залежать від стану відносин держави з палестинцями-неізраїльтянами, які є взірцем самоідентифікації для всієї меншини.

Постсіоністські суперечки

В ізраїльському суспільстві досі обговорюється та залишається важливим аспектом пов'язаності єврейської релігії та націоналізму питання стосунків Ізраїлю та єврейської діаспори. Протиріччя полягає в самому визначення Ізраїлю як єврейської держави, яке можна розглядати як перешкоду в намаганнях ізраїльського єврейства вибудувати безпосередню тотожність з цим регіоном.

Ця проблематика залишається в центрі дебатів єврейських інтелектуалів Ізраїлю ще з перших днів виникнення сіоністської ідеології. Нагадаємо, що сіонізм зародився в діаспорі, і саме звідти пролунали заклики до територіальної локалізації юдаїзму на землі Ізраїлю. Однак це прагнення привело до переходу єврейського національного іс-

нування в нове і, скажімо так, незнайоме оточення. Зрозуміло, що в ідеології сіонізму підкреслення зв'язків з діаспорою означає безперервність розвитку єврейської історії. З іншого боку, укорінення на Близькому Сході вимагає існування на нових теренах єврейської нації як самостійної сутності, відмінної від діаспори, зі своїми власними інтересами та перспективами.

Отже, сіоністи, які оселилися в цій країні та пережили радикальну зміну способу життя, почали чітко розмежовувати свій нинішній досвід та існування в діаспорі. Прийнявши івріт як свою першу мову, вони ідентифікували себе як "інший вид" єреїв, а багато з них навіть використовувало для самовизначення поняття ієрім (гебреї), на відміну від єгудім (юдеїв), які жили в діаспорі. Ім здавалося прийнятним підкреслювати свою вірність древньому Ізраїлю та виказувати зневагу до "діаспорного юдаїзму". Однак таке "рішення" лише окреслило фундаментальні парадокси сіоністської ідеології, яка як носій національної ідеї прагнула виступати від імені всіх єреїв світу, але водночас надавала моральну перевагу тим, хто зрікся життя в діаспорі й оселився в Ізраїлі, щоб стати часткою нової нації на новій території.

Уже в 30-х роках ХХ ст. кілька інтелектуалів, відомих як "ханаанці", довели ці протиріччя до логічного кінця і почали вимагати, щоб єреї, які іммігрували до Ізраїлю, розірвали всі зв'язки з єврейством у діаспорі та зре克лись назви "юдеї" і стали деюдаїзованими "гебреями"¹². Ця програма намагалася пов'язати нову івритомовну громаду з далеким біблійним минулум та викреслити дві тисячі років історії діаспори. Із самого початку позиції "ханаанців" була маргінальною в суспільстві, але з часом вони об'єдналися з лівими постсіоністами. На відміну від "ханаанців" постсіоністи (рух, що сформувався приблизно на початку 1980-х років) критикують не діаспорне єврейство, а самих єреїв Ізраїлю, які визначають країну як єврейську державу. Цей табір зосереджує увагу на ізраїльсько-палестинському конфлікті та звинувачує в ньому Ізраїль та сіонізм, а також вимагає прибрести юдаїзм з витоків національної самоідентифікації. Їхня точка зору ґрунтується на наївному матеріалізмі [Огг, 1994]: як форма релігії юдаїзм підчесений на зникнення – як і всі інші релігії, що мають зникнути під натиском науки та секулярної культури. "Ханаанці" та постсіоністи єдині в бажанні позбавити країну будь-якого релігійного забарвлення та вимагають з огляду на це "десіонізації" держави. Вони вважають, що ізраїльська нація має будуватися на територіальному принципі та засадах соціального й культурного плюралізму. Єреї в Ізраїлі належать до ізраїльської нації так само, як мешканці інших країн належать до інших націй [Agassi, 1990]. Антінаціоналісти – "ханаанці" чи постсіоністи – вважають, що єврейський націоналізм не може існувати без релігійного елементу, а його відокремлення неминуче призведе до зникнення єврейського націоналізму. Слід зазначити, що, крім суперечок між релігійними та секуляризованими силами, цей конфлікт ставить під сумнів саме підґрунтя націоналізму, який спирається на релігійну спадщину. Так чи інакше ці "критичні" підходи нагадують про друге-третьє покоління єврейських інтелектуалів та борців, які на початку минулого століття приєдналися до радикальних ру-

хів, таких як революційний соціалізм чи комунізм, та були готові принести свою належність до юдаїзму в жертву соціальній утопії, де єврейськість – як і будь-яка інша відмінність – неминуче втратити свій соціальний, політичний чи культурний *raison d'être*.

У наш час велика увага приділяється єврейській ідентичності, в якій часто поєднуються елементи релігійної традиції та націоналізму (як серед релігійної, так і серед секуляризованої частини населення). Ізраїльські єреї загалом видаються не готовими звести юдаїзм лише до релігії або абсолютно світського націоналізму, цілком відриваного від спадщини. Передусім, поза всяким сумнівом, вони не готові відродити в цій країні діаспорну концепцію етнорелігійної групи. Їхне головне прагнення полягає в подальшій розбудові єврейської нації, незважаючи на те, якою буде конкретна форма націоналізму. Адже, визначивши Ізраїль як державу єреїв, сіонізм породив низку складних проблем, які так чи інакше пов'язані з фундаментальним зв'язком між релігією та націоналізмом в юдаїзмі.

Висновки: структурна трансформація єврейської ідентичності

Наш аналіз дозволив зробити кілька висновків, які можуть стати корисними у порівняльному вивченні націоналізму. Отже, можна стверджувати, що:

1. Ізраїльські реалії підтверджують, що релігія та релігійні мотиви можуть бути кодифікаторами націоналізму. Як і в інших випадках, тут наявний націоналізм, в основі якого лежить “національна” релігія.

2. Сіонізм успадкував традиційне розуміння діаспори як проблеми стану (галуту), надавши їй націоналістичної перспективи. Таким чином, сіонізм вимагав радикальної зміни ставлення єреїв до самих себе, власного життєвого досвіду та культури, й жодним чином не намагався відокремити їх від юдаїзму. Насправді він збігається із традиційними концепціями спокутування та обітованої землі. Отже, він запозичив свої символи з релігійної спадщини, секуляризувавши та “націоналізувавши” їхнє значення.

3. Найважливішим постулатом сіонізму є збереження принципу юдаїзму як єдиної релігії для єреїв і виключення їх з громади у випадку прийняття іншої віри¹³ на противагу тому, що багато сіоністів не лише не дотримували-

ся релігійних настанов, але й були взагалі невіруючими.

4. Націоналізм узагалі, і єврейський зокрема, спирається на культурні надбання, що лежать поза сферою релігії. Тут ми маємо на увазі насамперед ідею створення національної держави та розбудови нових загальногромадянських та демократичних цінностей.

5. Становище ізраїльських єреїв є прикладом того, як релігія може впливати на виникнення різних форм націоналізму. Таким чином, там, де світські сили обстоюють секуляризацію традиційних символів, підкреслюючи загальні та універсалні цінності, інші обстоюють переважно ті версії націоналізму, що є близчими до первісного релігійного змісту. Ці сили породжують численні розколи та політичну конfrontацію, що негативно відбувається на розвитку всієї системи.

6. Ізраїльський приклад доводить, що релігійний фактор у стосунках більшості з меншинами, де наявні значні національні та релігійні відмінності, приводить до формування плюралістичної моделі поглядів, які передбачають стимування амбіцій домінуючої групи заради формування цілісного колективу й дотримання ним одного з основних обов'язків – поважати демократичні права меншин.

7. Нарешті, ми бачимо приклад того, якою мірою побудоване на націоналізмі суспільство, що запозичує цінності та символи з релігійної спадщини, є скильним до інтелектуальних та академічних пошуків щодо джерел національної ідеології.

Таким чином, звернення сіоністів до релігійної спадщини, безумовно, стало додатковим фактором їхнього успіху, однак призвело до численних розколів, які супроводжували його протягом усієї історії. Зрозуміло, що Ізраїль, як і будь-яке сучасне суспільство, стикається з іншими конфліктами, а особливо із соціальними, – він посидає одне з перших місць у світі за кількістю професійних суперечок та страйків. Однак цей вимір залишається другорядним у національній політиці, де вочевидь домінують два інших параметри. Перший – це поділ на ліві та праві сили, який виявляється переважно у “голубиному” чи “яструбиному” ставленні до палестино-ізраїльського конфлікту і безпосередньо відображає ізраїльську специфіку. Другий параметр пов'язаний із нашим об'єктом дослідження: він стосується сил, які походять із тих громад і секторів, що проголосують у той чи інший спосіб ідеї, побудовані на зв'язку між релігією та нацією.

Примітки

¹ На початку 1890-х років з'ясувалося, що у французькій армії хтось співпрацює з німцями. У шпигунстві звинуватили офіцера-єрея Альфреда Дрейфуса. Трибунал визнав Дрейфуса винним, і його вислали на острів Диявола. Завдяки невпинним зусиллям з боку його родини, а також відомих письменників та політичних діячів, справу Дрейфуса було переглянуто, а його добре ім'я відновлено.

² Найпомітніша така засада – це Закон про повернення, який стверджує, що всім євреям (у даному випадку – дітям матерів-євреїок та особам, що перейшли в юдаїзм) дозволено іммігрувати, отримати ізраїльське громадянство та спеціальну допомогу для успішної інтеграції в суспільство.

³ Великий внесок у процес зробили се-кулярні письменники “єврейського від-родження” – руху, що розгорнувся у XIX ст.

у країнах Центральної та Східної Європи і викликає першу хвилю сучасної іврітської літератури та публістики.

⁴ Зрозуміло, що ініціатори цієї лінгвістичної революції – піонери перших десятиліть ХХ ст. – мали фактично заново винаходити лексику та синтаксис, аби мова відповідала вимогам нового часу та місця, як відповідно івріт зазнав багатьох змін, що наблизило його до європейських мов, а також до юдиш та арабської.

⁵ Це перший випадок в історії, коли нова мова, що не була рідною для жодного з тих, хто нею говорив, стала мовою групи, яка вже мала спільну говорку.

⁶ Він складався з литовських мітнагдім, які твердо дотримувалися єврейського класичного богослов'я, та членів хасидських рухів, які підкреслювали цінність спонтанного й емоційного релігійного досвіду. Хасиди також поділялися на різні групи під керівництвом харизматичних лідерів.

⁷ Так, студенти єшив можуть не служити в армії, а великі родини отримують матеріальну підтримку для оренди житла.

⁸ З погляду єменських єреїв саме багатовікова вірність юдаїзму привела їх за Божою волею до Святої Землі. Такий "тради-

ціоналістський сіонізм" вважав релігійний запал у діаспорі не менш важливим, ніж зусилля піонерів, які заклали підвальні єврейської держави.

⁹ Насправді останні єменські єреї, які іммігрували до Ізраїлю у 1990-х роках, уже не могли віднайти себе у своїх "ізраїльських" родичах, а декотрі навіть попросили дозволу повернутися до Ємену.

¹⁰ Як уже зазначалося [Weingrod, 1990], усе більшою популярності набуває ритуал гілула – святкове прочанство до могил людей, що вважаються "святыми". Інший приклад подібного феномену – мароканська мімунна, свято хліба, яке йде за Песахом, і настільки усталилося, що набуло статусу громадського свята "для всіх єдот". До того ж, релігійні практики різних громад часто зберігаються в багатьох синаго-

гах, побудованих для тієї чи іншої конкретної етнічної групи єда.

¹¹ Вони почали емігрувати до Ізраїлю у 1989 р., а 2003 р. становили вже близько 17 % єврейського населення. Цим іммігрантам загалом не вистачало суто єврейської культури та освіти після майже 80-ти років марксистсько-ленінського оточення.

¹² У 1951 р. Ратош заснував Центр молодих гебреїв, підрозділ якого "Алеф" лобіював прийняття конституції, що повністю відділила б релігію від держави та скасувала всі звязки між єреями діаспори та Ізраїлем [Gorni, 1990].

¹³ За Талмудом, євеєм залишається на віть та особа, що перейшла до іншої віри. Однак ця настанова залишилася в тіні старовинного звичаю, за яким навернення єреїв до іншої віри вважалося "втратою".

Література

Agassi J. *Bein dat le-leom: Likrat zehut le-oumit israelit* (Religion and nation : toward an Israeli national identity). – Tel-Aviv, 1990.

Anderson B. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. – London, 1991.

Avineri S. *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*. – New York, 1981.

Bacon G. C. *The Politics of Tradition: Agudat Yisrael in Poland, 1916–1939*. – Jerusalem, 1996.

Ben-Rafael E. *Language, Identity and Social Division: The Case of Israel*. – Oxford, 1994.

Ben-Rafael E. *Ethnicity, Sociology of // International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* / N. J. Smelser, P. B. Baltes (eds.). – Amsterdam, 2001.

Ben-Rafael E. *Jewish Identities: Fifty Intellectuals Answer Ben-Gurion*. – Leiden; Boston, 2002.

Ben-Rafael E., Brosh H. *Jews and Arabs in Israel: The cultural convergence of divergent identities // Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations* / Ron Nettler (ed.). – London, 1995. – P. 18–34.

Ben-Rafael E., Olshtain E., Geijst I. *The socio-linguistic insertion of Russian Jews in Israel // Russian Jews in Three Continents – Emigration and Resettlement* / N. Lewin-Espstein et al. (eds.). – London, 1996. – P. 364–388.

Brubaker R. *Nationalism Reframed. Nation-*

nalism and the National Question in the New Europe. – Cambridge, UK, 1996.

Eisenstadt S. N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. – Vol. 1, 2. – Leiden, 2003.

Friedman M. *Haredim confront the modern city // Studies in Contemporary Jewry*. – 1986. – N 2. – P. 74–96.

Gorny J. *Khipous akharei ha-zehout ha-le-oumit* (The quest for a national identity, in Hebrew). – Tel-Aviv, 1990.

Gellner E. *Nations and Nationalism*. – Oxford, UK, 1983.

Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. – Cambridge, 1991.

Glinert L. *The historiography of Hebrew and the Negation of the Golah // The SOAS Language Revival Conference*. London, 7, 8 June. – London, 1990.

Hobsbawm E., Ranger T. (eds.) *The Invention of Tradition*. – Ithaca, NY, 1983.

Leon N. *Mizrakhi ultra-Orthodox. A PhD thesis (Hebrew)*. – Tel-Aviv, 2003.

Levi-Strauss C. *Anthropologie Structurale*. – Paris, 1958.

Levy S. *Values and Jewishness of Israeli Youth*. – Jerusalem, 1996.

Liebman C. S., Katz E. (eds.) *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttmann Report*. – New York, 1997.

Mittleman A. L. *The Politics of Torah: The Jewish Political Tradition and the Founding*

of Agudat Israel

– Albany, 1996.

Orr A. Israel: Politics, Myths and Identity Crises. – London, 1994.

Russell S. *Jewish Identity and Civilizing Processes*. – Hounds mills, UK; St Martin's Press, NY, 1996.

Sachs W. L. *The Transformation of Anglicanism: From State Church to Global Communion*. – Cambridge, 1993.

Sahlins P. *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*. – Berkeley, 1989.

Shafer B. C. *Faces of Nationalism: New Realities and Old Myths*. – New York, 1972.

Smith A. D. *Nationalism and Modernism*. – London, 1998.

Smith B. *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. – New York, 1994.

Tamir Y. *Liberal Nationalism*. – Princeton, NJ, 1993.

Taylor C. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. – Cambridge, 1989.

Urbach A. A. Hazal – pirkei emounot ve-deot (The Sages of Israel: Chapters of belief and knowledge). – Jerusalem, 1971.

Weinberg Y. *Letter to Ben-Gurion // Jewish Identities: Fifty Intellectuals Answer Ben-Gurion* / E. Ben-Rafael. – Leiden; Boston, 2002. – P. 333–346.

Weingrod A. *The Saint of Beersheba*. – Albany; New York, 1990.