

ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ



МАРК Р. КОЭН

Под сенью  
креста и  
полумесяца:  
евреи  
в Средние века



# ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ

---



издательская программа  
СЕМЬИ АМИНОВЫХ

Mark R. Cohen

Under Crescent and  
Cross:  
THE JEWS  
IN THE MIDDLE AGES

Марк Р. Коэн

# Под сенью креста и полумесяца: евреи в Средние века



При поддержке  
семьи Аминовых и Фонда Ави Хай



МОСКВА, 2013



Марк Р. Коэн

# Под сенью креста и полумесяца: евреи в Средние века

Перевод с английского Любви Черниной

*Главный редактор* БОРУХ ГОРИН

*Руководитель проекта* МЕНАХЕМ ЯГЛОМ

*Ответственный редактор* МАРИНА ГУТГАРЦ

*Перевод* ЛЮБОВЬ ЧЕРНИНА

*Научный редактор* ДАРЬЯ ВАСЮТИНСКАЯ

*Литературный редактор* ВИКТОР ЛИХТ

*Корректоры* ЛАРИСА КАЗАКЕВИЧ, НИНА СЕРГЕЕВА

*Координатор* РЕГИНА ШКОЛЬНИК

*Художественное оформление* АНДРЕЙ БОНДАРЕНКО

*Верстка* ДМИТРИЙ ДАНИЛЬЧЕНКО

*Ответственный за выпуск* ЯКОВ РАТНЕР

*Издательство благодарит* ДАВИДА РОЗЕНСОНА,  
*без которого создание этой серии не было бы возможным*

Первое издание на русском языке

**Коэн М.**

К76 Под сенью креста и полумесяца: евреи в Средние века / Марк Коэн; пер. с англ. Любви Черниной. — Москва: Книжники; Текст, 2013. — 368 с. — (История евреев).

ISBN 978-5-9953-0252-0 ("Книжники")

ISBN 978-5-7516-1166-8 ("Текст")

Книга "Под сенью креста и полумесяца" Марка Р. Коэна стала ответом на полярные мнения об иудео-мусульманских отношениях в Средние века, бытовавшие в исторической литературе. Пытаясь противостоять как мифу о межконфессиональной утопии, так и антимифу о непрерывных жестоких гонениях, автор с помощью сравнительно-исторического метода объясняет, почему исламский мир Средневековья, в особенности в период от становления ислама до эпохи мамлюков, был намного более безопасным для евреев, чем жизнь в северной части христианской Европы.

Copyright © 1994 by Princeton University Press

© "Книжники", издание на русском языке, 2013

© Фонд "Ави Хай", 2013

Никакая часть этой книги не может быть воспроизведена или передана в любой форме или любыми средствами, электронными или механическими, включая фотокопирование, запись или иные способы хранения и поиска информации, без письменного разрешения Издателя.



издательская программа  
СЕМЬИ АМИНОВЫХ

*Посвящается памяти моих учителей  
Гершона Козэна и Шломо-Дова Гойтейна*

# Оглавление

<i>Предисловие к изданию 2008 года</i> .....	13
<i>Предисловие и благодарности</i> .....	17
<i>Введение</i> .....	20
Сравнительно-исторический подход .....	23
<i>Часть 1. Миф и антимиф</i>	
Глава 1. Миф и антимиф .....	32
Миф о межконфессиональной утопии .....	32
Миф о межконфессиональной утопии в арабских сочинениях и трудах по арабистике .....	36
Разоблачение арабского антисемитизма .....	39
Антимиф: неослезливая концепция еврейско-арабской истории .....	40
Антимиф в научной литературе .....	43
Антимиф и евреи из арабских стран в Израиле .....	43
<i>Часть 2. В сфере религии и права</i>	
Глава 2. Религиозный конфликт .....	50
Раннее христианство и евреи .....	50
Ранний ислам и евреи .....	56
Рождение ислама .....	58
Природа религии .....	61
Глава 3. Правовое положение евреев в христианском мире .....	66
Законодательство о евреях в христианском мире .....	67
Римское право о евреях .....	67

Христианское римское право о евреях . . . . .	69
Церковь: каноническое право о евреях . . . . .	73
Четвертый Латеранский собор . . . . .	76
Юристы канонического права . . . . .	78
“Либеральные” взгляды канонистов . . . . .	79
Влияние канонического права на светское законодательство . . . . .	80
Начало изгнаний . . . . .	81
Светское законодательство о евреях в средневековом государстве . . . . .	81
Рабы казны . . . . .	84
От положения рабов казны к исключению из общества . . . . .	86
Правовой статус евреев в средневековых городах . . . . .	89
Глава 4. Правовой статус евреев в исламе . . . . .	92
“Законодательство о евреях” — правовой статус зимми в исламе . . . . .	92
“Договор ‘Омара” . . . . .	95
Форма “Договора” . . . . .	98
Дома молитвы . . . . .	99
Публичная демонстрация принадлежности	
к религиозной общине . . . . .	102
Прозелитизм и обращение зимми в ислам . . . . .	103
Символы обособления и унижения . . . . .	104
Рабы зимми . . . . .	107
Недопущение к публичным должностям . . . . .	109
Подушная подать . . . . .	112
“Договор ‘Омара” и европейские грамоты . . . . .	117

### Часть 3. Экономический аспект

Глава 5. Экономический фактор . . . . .	124
В христианском мире . . . . .	124
Христианство и коммерческая деятельность . . . . .	124
Еврей-торговец . . . . .	126
Еврей-ростовщик . . . . .	131
В исламском мире . . . . .	137
Ислам и торговая деятельность . . . . .	137
Еврей-торговец . . . . .	140
Кредит в экономике . . . . .	147
Еврей-ростовщик и еврей-должник . . . . .	149
Экономическая диверсификация . . . . .	150
Антропологическое исследование	
традиционного исламского рынка . . . . .	151
Письма еврейских торговцев . . . . .	152
Евреи Прованса . . . . .	153

## *Часть 4. Социальное устройство*

Глава 6. Иерархия, маргинальность и этничность .....	158
Иерархия и маргинальность .....	158
Иерархия .....	158
Маргинальность .....	160
Иерархия, маргинальность и средневековые евреи .....	160
Иерархия, маргинальность и евреи в средневековом христианском мире .....	161
Иерархия, маргинальность и евреи средневекового ислама .....	163
Этничность .....	168
Глава 7. Еврей в роли горожанина .....	174
В христианском мире .....	174
Евреи Прованса .....	178
В исламском мире .....	179
Глава 8. Повседневные отношения .....	183
В христианском мире .....	183
В исламском мире .....	185

## *Часть 5. Полемика и гонения*

Глава 9. Межконфессиональная полемика .....	196
Христианство против иудаизма .....	196
Еврейский полемический ответ христианству .....	198
Полемика с раввинистическим иудаизмом .....	201
Ислам против иудаизма .....	203
Отношение к еврейским и христианским Писаниям .....	204
Предсказания о Мухаммеде .....	205
Ислам против христианства .....	210
Еврейский полемический ответ исламу .....	213
Негативное отношение евреев .....	213
Реакция на мусульманскую полемику .....	214
Полемика и гонения .....	221
Глава 10. Гонения, реакция на них и коллективная память .....	222
Гонения в христианском и исламском мире .....	223
В христианском мире .....	223
В странах ислама .....	223
Халиф аль-Мутаваккил .....	224
Халиф аль-Хаким .....	225
Погром в Гранаде .....	226
Менее известные гонения .....	227
Гонения в Северной Африке, Испании и Йемене .....	227

Изгнание.....	228
“Общество гонителей”.....	230
Еврей и ересь.....	231
Дьявол и еврей.....	232
Средневековый антисемитизм — теория Лэнгмюра.....	233
Реакция на преследования.....	235
В Северной Европе.....	235
В странах ислама.....	237
Еврейская история и еврейская коллективная память.....	239
Средневековая еврейская историография	
и коллективная память.....	240
Коллективная память о преследованиях	
у евреев в странах ислама.....	243
Литературные отклики на преследования Альмохадов.....	246
“Египетский свиток” 1012 года.....	248
Ибн-‘Акнун. “Врачевание души”.....	250
Коллективная память о мусульманских преследованиях.....	250
Внутриеврейские “преследования”	
и историческая память.....	251
Увековечивание страданий в исламских	
странах в позднее Средневековье.....	252
Преследования евреев в мусульманских странах	
по данным сефардских хроник.....	253
Французский король, мусульманский	
посланник и кровавый навет.....	254
Галут — изоляция.....	256
Заключение.....	261
Послесловие: парадигма.....	267
Северная Европа в раннее Средневековье.....	269
Южная Франция и Италия.....	272
Испания эпохи Реконкисты.....	274
Византия.....	276
Средневековая Польша.....	277
Парадигма в приложении к позднесредневековому исламу.....	278
Исламский/арабский антисемитизм в наши дни.....	281
Примечания.....	283
Указатель имен.....	354





## *Предисловие к изданию 2008 года*

Книга “Под сенью креста и полумесяца” была опубликована в 1994 году. Она стала ответом на полярные мнения об иудео-мусульманских отношениях в Средние века, бытовавшие в исторической литературе — главным образом с 1970-х годов. Одну крайность представляли те, кто придерживался впервые высказанного европейскими еврейскими историками XIX века суждения, что отношения между евреями и арабами были более гармоничными, чем “исторгающие слезы” отношения между евреями и христианами в Европе. Некоторые рисовали даже этакую межконфессиональную утопию, настоящий золотой век, моделью которого служила мусульманская Андалусия. В соответствии с этим взглядом, евреи жили в безопасности под защитой толерантного по отношению к ним ислама, достигли значительных высот в области медицины и на политической арене, занимали видные посты при мусульманских дворах и в культурном отношении ассимилировались среди арабо-мусульманских интеллектуалов.

Литературные достижения евреев Андалусии и других частей исламского мира — исходную точку для концепции золотого века — отрицать нельзя, и еврейские историки их и не отрицали. Даже разговоры о политических успехах имеют под собой основания в исторической реальности, хотя уровень этих успехов и преувеличивался. Некоторые евреи действительно достигли значительных вершин в исламском государственном аппарате. Существует даже связь между культурными и политическими достижениями. Вполне справедливо утверждение о том, что меньшинство “второго сорта” тщательно перенимает культуру большинства, если ощущает определенную меру комфорта в рамках этого общества, не говоря уже о такой ситуации, при которой оно вхоже в интеллектуальные круги доминирующего общества и в коридоры власти. Но межконфессиональная утопия — это

миф. Она игнорирует более низкий по сравнению с мусульманами правовой статус евреев и жестокие преследования немусульман (евреев и христиан) в Северной Африке и Андалусии в XII веке, осуществлявшиеся печально известными “фундаменталистами” Альмохадами\*, а также другие периодические вспышки враждебности и насилия в Испании и в других частях исламского мира.

Арабские и проарабски настроенные авторы последних лет также игнорировали эти болезненные моменты еврейско-арабской истории. Они заимствовали придуманный евреями миф о межконфессиональной утопии и утверждали, что отношения между евреями и мусульманами были гармоничными вплоть до начала эпохи сионизма. Исчезнет сионизм, заявляли они, исчезнет и арабо-израильский конфликт. Некоторые даже предлагали израильтянам отказаться от своего государства и вновь начать жить под милостивой опекой толерантного ислама.

Еврейским ответом на эти заявления стал поворот на 180 градусов с отказом от идеи межконфессиональной утопии. Еврейские авторы, часть из которых — историки, а большинство — популярные писатели, журналисты и блоггеры, стали выступать в защиту утверждения, что ислам с самого начала был нетерпим к евреям, что в течение всего средневековья мусульмане угнетали евреев, обращаясь с ними почти так же плохо, как и антисемитски настроенные средневековые христиане. В самых крайних проявлениях эта ревизионистская теория объявляет ислам изначально антисемитской религией и обвиняет в нынешнем конфликте между евреями и арабами не сионизм, а ислам. Для контраста я назвал эту позицию “антимифом об исламских гонениях” и “неослезливой концепцией еврейско-арабской истории”. Она игнорирует, можно даже сказать — замалчивает значительный уровень безопасности, иногда граничивший с социальным (хотя и не правовым) равенством, в котором евреи многие столетия существовали под властью мусульман, а также глубоко арабизированную культуру евреев исламского средневековья.

Пытаясь противостоять как мифу, так и антимифу, я решил, воспользовавшись сравнительно-историческим методом, написать книгу и объяснить, почему исламское средневековье, в особенности в период от становления ислама до эпохи мамлюков, было намного более мирным и безопасным для евреев, чем жизнь в северной части христианской Европы (т. е.

\* Династия Альмохадов (1121–1269) известна своими притеснениями “людей книги” — евреев и христиан, множество из которых были истреблены, обращены в ислам, были вынуждены носить особо подчеркивающую их низкий статус одежду и т. п. — *Примеч. редактора.* (Здесь и далее примечания переводчика и редактора. Примечания автора даны в конце книги.)

в Ашкеназе\*). И с другой стороны, с иной точки зрения, понять, почему иудео-христианские отношения столь резко ухудшились в Центральной Европе эпохи Средневековья. Я попытался выйти за пределы упрощенного, хотя и верного утверждения о том, что ислам был более терпим к иноконфессиональным меньшинствам, чем христианство. Такое объяснение более благоприятного отношения к евреям и другим меньшинствам в исламском средневековье по сравнению с отношением к ним же, господствовавшим в латинском христианском мире, показалось мне слишком неточным. Чтобы адекватно оценить историческую реальность, я должен был выйти за пределы религиозных объяснений, что и я попытался сделать в этой книге.

Книга “Под сенью креста и полумесяца” появилась сразу после Соглашений в Осло 1993 года, и, хотя я задумывал и писал ее гораздо раньше, многие восприняли ее как поддержку нового сближения между израильянами и палестинцами. События, произошедшие с тех пор, — террористические акты 11 сентября 2001 года и проявления насилия в Европе, войны в Афганистане и Ираке, а также растущая враждебность между западным миром и исламом, воспринятые многими как “столкновение цивилизаций”, — усилили поляризацию, которую я хотел сократить. Эти события укрепили позиции тех, кто полагает, что ислам губителен изначально и по своей природе, тех, кто видит в нынешнем исламском насилии продолжение преследований, которым подвергались евреи и христиане в прошлом. Они указывают на активную роль мусульман в так называемом новом антисемитизме в мусульманских странах и Европе. Часть авторов даже подвергли сомнению утверждение, что период сосуществования евреев и мусульман в мусульманской Испании и единства культурных целей вообще когда-либо существовал. Такой взгляд высказывается, например, в появившейся недавно статье “Миф об андалусском рае” Дарио Фернандеса-Морера<sup>1</sup>, тогда как книга Марии Росы Менокаль “Краса мира: как мусульмане, евреи и христиане создали культуру толерантности в средневековой Испании”<sup>2</sup> представляет собой противоположную крайность — панегирик сосуществованию культур в Испании (*convivencia*).

Другие ученые выступили против ревизионистской тенденции и работают на благо взаимопонимания между евреями и мусульманами. Берлинский институт перспективных исследований (Wissenschaftskolleg zu Berlin) многие годы способствует интеллектуальному обмену между мусульманами и евреями благодаря функционирующим там Рабочей группе по модернизации и исламу, Иудео-исламскому герменевтическому проекту и новой

\* Ашкеназ — внук Яфета, сына Ноя (*Берешит*, 10:3). Понятие “Ашкеназ” у средневековых евреев сначала использовалось для прирейнских земель, включая Лотарингию и Шампань, а позже — только для германоязычного ареала еврейского расселения. — *Примеч. редактора.*

исследовательской программе “Европа на Ближнем Востоке — Ближний Восток в Европе”. Межконфессиональный диалог евреев и мусульман поддерживают организации, существующие в Европе, Соединенных Штатах, Израиле, Иордании и Марокко, а также в эмирате Катар. Испанские ученые продолжают изучение эпохи расцвета еврейской жизни и литературы средневековой Андалусии. В 2007 году была создана Европейская платформа еврейско-мусульманского сотрудничества. Неправительственные посреднические организации постоянно устраивают обсуждения общих целей в израильско-палестинском конфликте, а рационально мыслящие палестинские и израильские интеллектуалы постоянно обмениваются мнениями и обсуждают идеи достижения мира в этом регионе. В рамках усиления взаимопонимания во многих арабских университетах, например в Египте и Марокко, начато преподавание иудаизма и иудаики (а в скором времени такая программа должна открыться также в Тунисе). Так создается аналог давно существующей и развивающейся сферы арабистики и исламоведения на Западе.

Книга “Под сенью креста и полумесяца” была хорошо принята академическим сообществом и широкой публикой, хотя прозвучало и несколько резких опровержений со стороны “неослезливой” школы. Она также была переведена на турецкий, иврит, немецкий и арабский языки, а в 2008 году — и на французский. Полагаю, это свидетельствует о том, что книга до сих пор востребована и актуальна. Думается, что заложенная в ней историческая концепция способна устоять перед любой попыткой увидеть настоящее в прошлом. Надеюсь, что данное издание с новым предисловием и послесловием, а также переводы на другие языки помогут ей дойти до большего числа читателей и что книга и в дальнейшем будет способствовать формированию умеренного, объективного исторического взгляда на этот предмет как на Западе, так и на Ближнем Востоке.

## *Предисловие и благодарности*

Цель настоящего исследования — объяснить, почему иудео-исламские и иудео-христианские отношения в Средние века развивались настолько различными путями. Его задача — пойти дальше простейшего утверждения, что евреи в средневековом арабо-мусульманском мире жили в большей безопасности, чем под властью христиан. Да, жили<sup>1</sup>. Моя задача видится мне в том, чтобы объяснить, как и почему так происходило, и тем самым приблизиться к более глубокому пониманию отношений между евреями и другими народами в средневековой диаспоре.

Мне выдалась возможность представить свои идеи в этой области в статье, которая впервые была опубликована в 1986 году<sup>2</sup>. Я развил свою мысль, сделав акцент на историографическом разделе, в статье, появившейся в 1991 году<sup>3</sup>. Весьма позитивные отклики на мой подход к этой теме побудили меня довести исследование до логического конца. По мере того как я продолжал изучение этой проблемы, гипотеза, выдвинутая мною в середине восьмидесятых годов, получала все большее подтверждение. Настоящая книга содержит результаты моего исследования.

Сравнительно-исторический анализ предъявляет суровые требования к познаниям историка. Более того, часто он требует сотрудничества между специалистами в различных областях. В противном случае историки могут облекать свою работу в форму узкоисторических исследований, которые предполагают сравнение конкретных примеров<sup>4</sup>. Должен признать, что хотя на протяжении двух десятков лет я читал в Принстоне разные курсы, касающиеся истории евреев в средневековой Европе, а следовательно, старался быть в курсе новейших достижений в этой области, я далек от того, чтобы считать себя специалистом по миру латинского христианства. За исключением двух работ, вторгавшихся в историю Венеции XVII века, круг моих интересов ограничивался средневековым арабо-мусульманским

миром. Тем не менее я преподавал историю евреев Европы и историю евреев Ближнего Востока в Средние века, что пробудило и поддерживало мой интерес к компаративному подходу, отраженному в этой книге. Более того, трудности сравнительно-исторического исследования в данном случае сводятся к минимуму. Ведь в качестве объекта сравнения мы берем один и тот же народ, исповедующий одну и ту же религию, ведущий свое происхождение от одних и тех же древнейших и античных ближневосточных корней, но живущий в условиях разных цивилизаций.

Книга рассчитана как на специалистов-историков, так и на широкий круг читателей, в том числе и старших школьников. И хотя историки-гебраисты и историки-медиевисты (последние в меньшей степени) сочтут, что я слишком много внимания уделяю общеизвестным, по их мнению, вещам, я надеюсь, что и эти категории читателей найдут в моем обзоре разделы, полезные для ознакомления своих студентов с иудео-христианскими и иудео-мусульманскими отношениями в эпоху Средневековья. То же относится и к образованному широкому читателю<sup>5</sup>.

Для специалистов эта книга будет полезна благодаря систематическому сравнительно-историческому подходу в изучении отношений между евреями и другими народами в Средние века. Поскольку большинство специалистов занимаются либо арабо-мусульманским, либо латино-христианским миром, синтез двух взглядов на описанную проблему, с одним из которых они меньше знакомы, может оказаться для них полезным. В книге также сделана попытка подтвердить с помощью подробного анализа некоторые гипотезы, которых я не встречал нигде или встречал в чужих работах, но там они не были снабжены доказательствами. В частности, глава об иерархии, маргинальности и этничности (глава 6) и рассуждение о преследованиях и коллективной памяти (глава 10) содержат анализ и интерпретации, с которыми мне не доводилось сталкиваться в научной литературе.

Я не привожу в примечаниях подробных цитат<sup>6</sup>, особенно в тех случаях, где, как мне кажется, исследователи уже пришли к определенному консенсусу. И везде, где только возможно, привожу цитаты из тех источников, которые существуют в английском переводе (безусловно, если они при этом еще и самые показательные из всего набора текстов, которые подтверждают то или иное мое высказывание). Это правило я ввел для себя в интересах широкого читателя, который, не владея арабским, латинским или древнееврейским языком, тем не менее пожелает самостоятельно прочитать текст целиком. К счастью, в настоящее время существует достаточно большое количество хороших антологий, а также изданий полных переводов многих важных источников\*.

\* К сожалению, нельзя сказать подобного о русскоязычной литературе. Однако во всех случаях, где источники переводились ранее на русский язык, цитаты приведены по существующим изданиям. — *Примеч. редактора.*



Та щедрость, с которой настоящая книга снабжена цитатами из средневековых текстов, позволила одному из читателей, написавшему рецензию для издательства Принстонского университета, сказать, что “голоса средневекового ислама, христианства и еврейства говорят в ней сами за себя”.

В ходе исследований и написания этой книги у меня хватило здравого смысла консультироваться с коллегами, специализирующимися в вопросах, лежащих за пределами сферы моих основных исследований. Среди тех, кто уделил время и прочел часть рукописи или всю ее целиком — на последних стадиях ее подготовки, были Дэвид Бергер, Джереми Коэн, Майкл Кук, Теодор Дрейпер, Марта Химмельфарб, Уильям Ч. Джордан, Сюзанна Келлер, Даниэль Ласкер, Хава Лазарус-Яфе, Амнон Линдер, Айвен Дж. Маркус, Эмили Роуз, Клаудия Зетцер и Авром Удович. От каждого из них я получил ценные замечания, которые помогли мне улучшить аргументацию и не сбиться с пути там, где легко было заблудиться. За оставшиеся недочеты несу ответственность я один.

Комитет гуманитарных и социальных исследований Принстонского университета и издательский фонд моего родного Департамента ближневосточных исследований обеспечивали мне поддержку на разных стадиях исследования и написания книги. Я получил возможность пользоваться помощью научных ассистентов — Кеннета Хальперна (Принстон) и Ади Тальмон (Иерусалим), они сэкономили мне массу ценного времени, которое я потратил на окончательную редактуру рукописи. Так же, как и раньше, я прибег к острому редакторскому взгляду Айлин Перкаль Коэн, которая шлифовала главы сразу после того, как они выходили из моего компьютера. Последние исправления в книгу я внес в период работы в Институте перспективных исследований Еврейского университета в Иерусалиме (1992–1993), где имел возможность работать в самых благоприятных условиях, пользоваться знаниями и консультироваться с учеными высочайшего класса, собранными профессором Хавой Лазарус-Яфе и профессором Р. И. Вербловски в группу по исследованию межконфессиональной полемики в Средние века.

Я благодарю редактора исторической и античной литературы издательства Принстонского университета Лорен М. Осборн за мудрое руководство изданием и Роя А. Гришема-младшего за редакторскую правку.

*23 марта 1993 года*

В настоящем, четвертом, издании я исправил некоторые опечатки и ошибки, замеченные мною и читателями с тех пор, как весной 1994 года книга была впервые опубликована.

*1 сентября 1996 года*

# Введение

Когда почти тридцать лет тому назад я начал изучать средневековую еврейскую историю, принято было считать, что евреи, обитавшие “под властью полумесяца”, жили в существенно большей безопасности и достигли более высокого уровня политической и культурной интеграции, чем евреи, проживавшие “под властью креста”. В особенности это касалось подвергавшихся преследованиям ашкеназских евреев Северной Европы. Плодотворный иудео-мусульманский религиозный “симбиоз”, по выражению Ш.-Д. Гойтейна, или золотой век, если пользоваться более корректным термином (мой учитель Гершон Д. Коэн часто говорил об элите, состоявшей из нескольких сотен “золотых мужей”), резко отличался от печальной истории конфликта между евреями и христианами в Ашкеназе. Ревизионистские усилия Сало У. Барона, провозглашенные им в статье, опубликованной еще в 1928 году, были направлены исключительно на то, чтобы использовать более точные и менее мрачные термины для описания “слезливой концепции еврейской истории” — так Барон называл преобладавшие тогда и несколько гиперболизированные взгляды на жизнь евреев в христианских странах до начала Нового времени.

Барон с успехом видоизменил “слезливую концепцию” истории еврейской жизни в средневековом христианском мире; что касается картины еврейской истории в исламском мире, то не возникало большой нужды переоценивать ее вплоть до недавнего времени, невзирая на все преувеличения, допущенные жившими в Центральной Европе отцами-основателями еврейской историографии, которые создали “миф о межконфессиональной утопии”. Было бы справедливо сказать, что образ золотого века все еще доминирует как в научной литературе, так и в общественном сознании.

В последние десятилетия была сделана попытка пересмотреть сложившуюся картину. К концу шестидесятых годов, а точнее — после Шестидневной войны июня 1967 года\*, события арабо-израильского конфликта кое-где привели к началу радикального пересмотра еврейско-арабской истории. Новая позиция была высказана сначала главным образом в текстах, написанных неспециалистами и публиковавшихся в популярных еврейских СМИ, но впоследствии она стала приобретать более сглаженные очертания в научной литературе. В соответствии с этим взглядом золотой век на самом деле был эрой невзгод и угнетения. Те самые века, когда великие “золотые мужи” вроде Хасдая ибн-Шапрута, Шмуэля га-Нагида ибн-Нагрелы и Йеѓуды Галеви\*\* украшали собой дворы правителей мусульманской Испании и, как всегда казалось, были интегрированы в арабскую политическую и интеллектуальную жизнь, теперь характеризовались как эпоха дискриминации и преследования. Некоторые авторы дошли до того, что предположили, что судьба евреев в странах ислама временами была так же горестна, как судьба евреев в Европе. Я предпочитаю называть такую позицию “неослезливой концепцией еврейско-арабской истории”<sup>2</sup>.

Однако подобный ревизионизм не был извращением. Этот “антимиф” появился как диалектическая оппозиция двойному вызову со стороны современной арабской пропаганды и арабского антисемитизма. Непосредственно после поражения в июне 1967 года арабские апологеты снова вернулись к старой теме и принялись противопоставлять средневековый золотой век и исламскую толерантность современной сионистской угрозе. Они усвоили изначально придуманный евреями миф об утопически лучезарных

\* Война 5–10 июня 1967 г. между Израилем и коалицией арабских стран, включавшей на разных стадиях конфликта Египет, Сирию и Иорданию, при поддержке других арабских стран региона. В результате войны арабская коалиция потерпела сокрушительное поражение; под контролем Израиля оказались сектор Газы, Синайский полуостров, Западный берег реки Иордан, вся территория Иерусалима и Голанские высоты. — *Примеч. редактора.*

\*\* Ибн-Шапрут Хасдай (915?–970?) был врачом и советником халифа Кордовы ‘Абд ар-Рахмана III. Личным секретарем Хасдая был знаменитый поэт и грамматик Менахем ибн-Сарук. Фигура ибн-Шапрута занимает уникальное место в хазарских шгудиях благодаря его переписке с хазарским царем Иосифом. Так называемые длинная и краткая версии ответа царя Иосифа, уникальные по своей важности документы хазарской еврейской истории, хранятся в Публичной библиотеке в Санкт-Петербурге (т. н. Вторая коллекция Фирковича). Хасдаю же было адресовано так называемое Кембриджское письмо, написанное неким хазарским евреем, в котором излагается история еврейской Хазарии. Шмуэль га-Нагид (Шмуэль-предводитель; полное имя Шмуэль га-Леви бен Йосеф ибн-Нагрела; 993–1056) — поэт, государственный деятель, военачальник, лидер испанского еврейства, еврейский ученый. Йеѓуда Галеви (не позднее 1075–1141) — еврейский поэт и философ. См. также главу 4. — *Примеч. редактора.*

отношениях, которые веками существовали между мусульманами и евреями. Эту гармонию нарушило сионистское движение и, в частности, создание Государства Израиль. Уберите сионистско-израильскую угрозу, утверждали они, и древняя гармония будет восстановлена, а евреи и арабы вновь заживут в межконфессиональном раю под защитой арабов-мусульман.

Второй проблемой стало возникшее в Израиле и в еврейской диаспоре осознание неистового, ожесточенного арабского антисемитизма, напоминающего худшие образцы ненависти к евреям у средневековых христиан и их наследников в XX веке. Арабы оправдывали свою враждебность, ссылаясь на провокацию со стороны еврейского “неоколониализма” в Палестине, который положил конец межконфессиональной гармонии, существовавшей в прошлом. Евреи, в свою очередь, сделали попытку трактовать арабский антисемитизм как продолжение старой и изначально присущей арабам-мусульманам ненависти, а также преследований евреев еще во времена Мухаммеда и Корана\*, которые, может быть, даже могли бы сравниться с антисемитизмом в средневековом христианском мире.

Авторитетом, к которому прибегли ревизионисты, стал не кто иной, как Моисей (Моше) Маймонид (1138–1204) — великий еврейско-испанский философ, врач, законовед и общинный лидер в период так называемого золотого века. Живя в мусульманском Египте, Маймонид писал в послании, которое должно было утешить и ободрить преследуемых евреев Йемена, следующее:

Вы, братья наши, знайте, что Господь предал нас за многие грехи наши этому народу, то есть общине Ишмаэля. И он [этот народ] несет нам великое горе, законы, выведенные из их веры, [повелевают] причинять нам зло и относиться с отвращением, как предназначал нам, да будет Он возвышен: “И враги наши судьи в том” (*Дварим*, 32:31). И не было [из] всех восстающих на Израиль общины более злобной, чем эта, и никто не заходил так далеко в унижении и ослаблении нас, как они<sup>3</sup>.

Может показаться, что Маймонид высказывает резко отрицательное суждение о еврейско-мусульманских отношениях: ислам всегда угнетал евреев, а ненависть и преследования со стороны мусульман превосходят враждебность всех прочих народов, среди которых жили евреи. Следует учесть, что в юности Маймонид пережил жестокие и устрашающие гонения в Испании и Северной Африке со стороны фанатичных мусульман Альмохадов. Эта волна террора, начавшаяся в середине сороковых годов XII века, привела

\* Имеется в виду, в частности, избиение Мухаммедом евреев Медины и изгнание евреев из Хайбара в Хиджазе в 628 г. — *Примеч. редактора.*

к огромным жертвам, породила множество новообращенных мусульман из числа евреев (и христиан) и заставила тысячи евреев бежать в христианские земли и в другие мусульманские страны, на которые не распространялась власть Альмохадов. Семья Маймона принадлежала к последней категории. После нескольких лет, проведенных в подчинявшемся Альмохадам марокканском городе Фесе (возможно, под видом мусульман), и весьма краткого пребывания в Палестине, находившейся в руках враждебно настроенных крестоносцев, в шестидесятые годы XII века Маймон и его родственники обосновались в Египте, который был относительно безопасным местом. Преследования евреев в Йемене, видимо, утвердили Маймонида в мысли, что он живет во времена беспрецедентных гонений. И хотя эти обстоятельства кажутся достаточным объяснением для крайне неблагоприятных обобщений Маймонида относительно иудео-мусульманских отношений, его заявление в “Послании в Йемен” было вырвано из контекста, поднято на щит и использовалось в качестве текста, подтверждающего новую концепцию.

Таким образом, в академической среде в последние годы существовали прямо противоположные взгляды на средневековые еврейско-мусульманские отношения, что чрезвычайно осложняло задачу человека, который пишет на эту тему, но не желает вдаваться в апологетику и полемику. Я сохраняю убежденность, что миф об иудео-мусульманской межконфессиональной утопии и антими́ф о мусульманских гонениях против евреев равным образом искажают истинную картину прошлого. Но как нам ответить на важный исторический вопрос и при этом избежать обеих крайностей и одновременно попытаться лучше понять, почему отношения между евреями и мусульманами сопровождались гораздо меньшим уровнем насилия и преследований, чем отношения между евреями и христианами (этот факт признают почти все)? Представляется, что наиболее продуктивным в данном случае был бы сравнительно-исторический подход.

## Сравнительно-исторический подход

Выдающийся исследователь истории исламской цивилизации Клод Каэн в статье, посвященной статусу немусульманских меньшинств (*ахл аль-зимма*, “покровительствуемые народы”, или *зимми*) в “классическую эпоху” Средневековья, сравнил их положение с судьбой евреев в средневековом христианском мире: “В средневековом исламе не было ничего, что можно определенно назвать антисемитизмом”<sup>4</sup>.

Объективность требует попытаться провести сравнение между христианской и мусульманской формой нетерпимости, которые в чем-то сходны,

а в чем-то различаются. Ислам, несмотря на многочисленные эксцессы, выказал больше толерантности к евреям, жившим под его властью, чем европейские народы<sup>5</sup>.

В призыве Каэна использовать сравнительно-исторический подход в изучении иудео-мусульманских отношений не хватало указания на то, в каком направлении следует сравнивать. Исследователи истории еврейского народа сами отмечали, хотя чаще всего случайно, некоторые факторы сравнения. Хаим-Гилель Бен-Сассон, специалист по средневековой истории евреев в Европе, специально указывал в своей книге “О еврейской истории в Средние века”, что осуждение ислама в “Послании в Йемен” Маймонида следует понимать в контексте суровых гонений XII века, и более того — “можно сказать, что он не вполне представлял себе, каково положение евреев в христианских странах, или сознательно не уделил этому внимание при написании послания”. Бен-Сассон продолжает:

В мусульманских странах правовой статус евреев, как правило, был выше и сами они чувствовали себя безопаснее, чем в христианском мире, поскольку в странах ислама евреи были не единственными “неверными”, поскольку они представляли меньшую опасность для мусульманской власти и в целом были лояльнее, чем христиане, и поскольку скорость и территориальный охват мусульманских завоеваний были таковы, что вынудили их ограничить преследования немусульман и дать иноверцам большие возможности для выживания в покоренных ими странах<sup>6</sup>.

Бернард Льюис, чью книгу “Евреи ислама” можно считать наиболее сбалансированным анализом статуса евреев под властью ислама в Средние века, предлагает собственное объяснение того, почему мусульмане обращались с евреями лучше, чем христиане:

Если сравнить мусульманское отношение к евреям и положение последних [в мусульманских странах] в Средние века с ситуацией, в которой евреи существовали с христианскими соседями в средневековой Европе, можно заметить яркий контраст... В исламском обществе враждебность к евреям не заложена теологически... Это скорее обычное отношение доминирующего элемента к подчиненному, большинства к меньшинству, без дополнительных, а значит, и психологических факторов, которые придают христианскому антисемитизму уникальный и специфический характер<sup>7</sup>.

Одно из важных различий, по словам Льюиса, состоит в том, что в исламских странах евреи были одним из нескольких меньшинств, а в Европе — единственным меньшинством. Кроме того, поскольку мусульманское

общество было “разнообразным и плюралистичным”, меньшинства оказывались “гораздо менее заметны”<sup>8</sup>.

Это наблюдение повторяли многие. Бен-Сассон предложил объяснение, но не развил его. А Гойтейн писал: “В отличие от Европы, где евреи составляли единственную и крайне немногочисленную группу внутри чужеродного окружения, в странах ислама губительные факторы сегрегации смягчались благодаря существованию двух групп меньшинств, которые в эпоху *Генизы*” еще были достаточно велики и могли оказывать влияние на государственную политику”<sup>9</sup>. Норман Стилман иначе выражал ту же мысль: “Тот факт, что евреи делили низший статус с христианами и зороастрийцами, которые были в Средние века гораздо более многочисленны и заметны, часть специфических антиеврейских проявлений растворилась в более широком антиисламском контексте. В реальности между низшими слоями существовало внутреннее равенство”<sup>10</sup>.

В этой книге предполагается провести углубленный анализ средневековых еврейско-мусульманских и еврейско-христианских отношений, построенный на компаративных наблюдениях, вроде тех, что обозначены выше. Исследование потребует постановки новых сравнительно-исторических вопросов, на которые нужно будет ответить таким образом, чтобы пролить свет на отношения средневековых евреев с другими народами в обоих окружениях — мусульманском и христианском. Прежде чем определить специфические параметры сравнения, имеет смысл заявить, о чем мы не будем говорить. Эта книга не является компаративным исследованием толерантности. Ни в исламе, ни в христианстве до начала Нового времени толерантность (по крайней мере, в том смысле, в котором мы понимаем ее в соответствии с учением Джона Локка) не являлась ценностью. Во введении к сборнику статей о “Гонениях и толерантности”, изданному по следам ежегодного собрания Общества церковной истории, которое состоялось в 1983 году, историк Дж. Р. Элтон упомянул об этой проблеме в связи с христианством и другими монотеистическими религиями:

Религии рождаются из веры, а вера, в стремлении сохранить собственные убеждения, не допускает существования соперников или инакомыслящих. Поэтому религии, организованные в облеченные властью церкви, в рамках своего пространства в принципе склонны к преследованиям и имеют тенденцию рас-

\* *Гениза* — место хранения, обычно при синагоге, вышедших из употребления текстов, которые нельзя уничтожать, поскольку они обладают особым статусом. Знаменитая Каирская *гениза*, т. е. *гениза* синагоги Бен Эзры в Фустате, была открыта усилиями ряда ученых во второй половине — конце XIX века. Эпохой *Генизы* принято именовать высокое Средневековье (с X в.) — период, освещаемый документами, найденными в этом хранилище. — *Примеч. редактора.*



смаатривать толерантность как признак слабости и даже греха в отношении божества, которому они поклоняются. В религиозной среде толерантность требуется гонимым, но если вдруг им удастся добиться превосходства, то слишком часто они сами, в свою очередь, превращаются в гонителей<sup>11</sup>.

Таким образом, представляется, что монотеистические религии, пользовавшиеся властью в разные периоды истории, почитали для себя надлежащим, если не обязательным, преследовать представителей других религий. Поэтому неудивительно, что средневековый ислам преследовал немусульман точно так же, как средневековое христианство преследовало евреев (и мусульман тоже) и как иудаизм — в краткий период власти, пришедшийся на эпоху Хасмонеев (II век н. э.), — преследовал язычников-идумеев, насильно обращая их в иудаизм. Однако в конечном счете историческая достоверность требует признать, что евреи в мире ислама, особенно в период формирования и классическую эпоху этой религии (вплоть до XIII века), в гораздо меньшей степени страдали от гонений, чем евреи христианского мира<sup>12</sup>. Это наблюдение тоньше и глубже, чем те объяснения, которые появлялись ранее.

Настоящая работа рассматривает два принципиальных вопроса. Почему иудео-мусульманские отношения в классический период были менее напряженными, в меньшей степени сопровождались нетерпимостью и насилием, чем иудео-христианские отношения в раннее и высокое Средневековье? И какие факторы приводили к усилению гонений и нетерпимости по отношению к евреям в исламском мире?

Пытаясь ответить на эти вопросы, я проанализировал ситуацию на разных стадиях развития или параллельные феномены в еврейской жизни на латинском Западе и на мусульманском Востоке. С тем, чтобы сделать исследование более многогранным и пролить свет также на иудео-христианские отношения, необходимо было выделить определенные этапы развития, которые можно считать параллельными со структурной точки зрения, хотя они и не всегда совпадали по времени. Я постарался быть максимально точным. Второй раздел рассматривает: религиозный фактор в ранний период межконфессиональных отношений (глава 2) и правовое положение евреев (главы 3 и 4). Третий раздел — роль, которую евреи играли в экономике (глава 5). В четвертом разделе оценивается место евреев в социальной структуре христианского и исламского мира (главы 6, 7 и 8). И наконец, в пятом разделе речь пойдет о межконфессиональной полемике (глава 9) и собственно гонениях, а также о реакции на это евреев и о еврейской коллективной памяти о жизни в двух этих мирах (глава 10). В главе 1 содержится обзор историографии, тех противоречивых мнений, что были высказаны историками по поводу рассматриваемой проблемы.

В книге нет главы, посвященной интеллектуальной жизни. Об истории культурного расцвета у евреев, живших в исламских арабоязычных странах в эпоху их формирования и классический период, рассказывали уже многократно (часто — и обычно тенденциозно — противопоставляя ее еврейской интеллектуальной жизни в ашкеназском мире). Тем не менее я полагаю, что и этот вопрос станет яснее после прочтения всех глав этой книги.

В интересах компаративного анализа я счел плодотворным сосредоточиться на латинском Западе, главным образом на северном его регионе, не упуская при этом из виду того факта, что религиозные и правовые основания иудео-христианских отношений были заложены в Средиземноморье. Просто противоречия на севере были видны лучше и четче, чем на юге, поэтому ситуацию на севере Европы проще и нагляднее сравнивать с ситуацией в мусульманских странах. Например, Италия, в истории которой есть готская, лангобардская, каролингская, византийская, папская, франко-норманнская, германско-имперская и даже арабская страницы разной продолжительности и значения, а также позднесредневековая мозаичность северных городов-государств и республик (куда евреи стали стекаться в заметных количествах только в XIV веке), оказывается примером, уникальность которого чрезмерна для плодотворного сравнения. Точно так же огромное влияние, которое оказала исламская и арабская культура на средневековую христианскую Испанию в целом и на сефардское еврейство в частности, искажает картину и, следовательно, снижает эвристическую ценность сравнения. Ведь до 1391 года евреи христианской Испании жили в относительной безопасности, частично порожденной теми же факторами, которые уменьшали уровень нетерпимости в мусульманской Испании (и в классической исламской цивилизации в целом). К концу Средневековья христианская Испания переняла многие северные обычаи в отношении евреев, в том числе усвоила политику постоянных гонений и изгнания.

Средневековая христианская Польша, как известно, служила спокойной гаванью и давала широкие экономические возможности западноевропейскому еврейству, особенно начиная с XIII века. Польские правители, которые рассматривали евреев скорее как подкласс внутри класса немецкоязычных купцов и горожан, способных заполнить социально-экономическую нишу в польском обществе, радушно принимали эмигрантов в своих землях и часто игнорировали давление католической идеологии. Их благоприятная по отношению к евреям политика отличалась от обыкновений светской власти в Западной Европе. Польско-еврейские отношения эпохи позднего Средневековья и раннего Нового времени (до кардинальных перемен середины XVI века) до такой степени не похожи на “осадное положение”, в котором существовали евреи западного латинского христианского мира в ту же эпоху, что их можно сравнить с положением евреев в средневековом

исламском мире, однако этот вопрос выходит за хронологические рамки настоящего исследования и поэтому здесь не рассматривается<sup>13</sup>.

Средиземноморская часть Франции, со своей стороны, предоставляет уникальную возможность заострить наше сравнение. Хотя этот регион и пережил в VIII веке арабское вторжение (затронувшее Лангедок и Прованс), он никогда не находился под властью ислама, в отличие от близлежащих христианских территорий к югу от Пиренеев. Тем не менее иудео-христианские отношения в южной Франции были в меньшей степени отмечены печатью враждебности и преследований, чем на севере, даже после того, как в XIII веке этот регион попал под власть северофранцузских монархов<sup>14</sup>. Я периодически буду упоминать о статусе южнофранцузского еврейства, поскольку сравнительно-исторический метод требует, чтобы религия рассматривалась не как единственный, хотя и весьма заметный фактор, влиявший на отношения между средневековыми евреями и их соседями. Политические, экономические и социальные реалии могут смягчать идеологическую (читай: религиозную) нетерпимость, создавая фундамент для безопасности и процветания, как обычно и происходило в исламском мире.

И наконец, несколько слов о важнейших характеристиках второго региона, которым мы занимаемся. Термин “ислам” в этой книге относится к суннитскому исламу. Эта форма религии, ортодоксальная и доминирующая, определила исламскую политику по отношению к евреям и другим категориям неверных. Неортодоксальный шиизм обычно был суровее в определении того, как надо обращаться с неверными; но в большей части периода, избранного для настоящего исследования, евреи не жили под властью шиитов. Исключения, конечно, были — это шиитская династия Буидов, правившая в Ираке с середины X до середины XI века, или Фатимиды в Египте и Сирии-Палестине (969–1171), известные более толерантным отношением к евреям и христианам, чем оно было у суннитов. Суннитский ислам также является удобным явлением для сравнения с тем христианским миром, где власть удерживала католическая ветвь христианства\*.

\* Сунниты и шииты — две основные ветви ислама. Первоначальное разделение между ними произошло после смерти пророка Мухаммеда и касалось проблемы наследования власти: шииты, сторонники ‘Али, двоюродного брата и зятя пророка, настаивали, что власть должна оставаться в руках родственников Мухаммеда, а не выборных лиц — халифов. Распространенное представление о том, что евреям легче и лучше жилось при суннитах, чем при шиитах, и что первые некоторым образом соотносимы с католиками, порождено более поздним, чем рассматриваемый, периодом истории — пребыванием евреев под властью суннитов Османской империи. Действительно, евреям довольно хорошо жилось при суннитах-османах и весьма плохо — при шиитах в Иране. Но основная причина здесь не в конфессиональной принадлежности, а в изначально очень большой толерантности неарабов османов, и в специальных законах ритуальной чистоты, существующих у персов. — *Примеч. редактора.*

*Часть 1*

# Миф и антимиф

## Глава 1

# Миф и антимиф

## Миф о межконфессиональной утопии

Уже в конце эпохи Средних веков среди евреев можно было встретить убеждение, что средневековый ислам был для евреев мирной гаванью, а в христианском мире их безжалостно преследовали. Те, кто придерживался этого мнения, знали, что мусульманская Турция предоставила убежище еврейским жертвам гонений из католической Испании и других регионов<sup>1</sup>. Черета хроник, написанных главным образом на иврите непосредственно после болезненного изгнания евреев из Испании в 1492 году, подчеркивала контраст между христианской враждебностью и мусульманской благосклонностью. В XIX веке отцы современного научного исследования еврейской истории превратили это представление в исторический постулат.

Разочаровавшись в мучительном процессе интеграции в нееврейском обществе в эпоху, которая считалась либеральным веком эмансипации, еврейские интеллектуалы искали исторический прецедент более толерантного отношения к евреям и выбрали время и регион, удовлетворявшие их требованиям, — средневековая мусульманская Испания. Там, как они полагали, евреи наслаждались невероятно терпимым отношением, добились больших политических успехов и высокого уровня культурной интеграции. Еврейские историки взяли на вооружение наблюдение, сделанное молодым лютеранином, историком поэзии на иврите, который писал о золотом веке литературы (*das goldene Zeitalter*), продолжавшемся с 940 по 1040 год, и применили это определение ко всем проявлениям политической и социальной жизни на всем протяжении истории мусульманской Испании<sup>2</sup>. Это благоденствие они противопоставляли мрачному опыту евреев, которых притесняли в средневековом христианском мире. Короче говоря, те же еврейские

историки, которые создали то, что Сало Барон уничижительно назвал “слезливой концепцией еврейской истории” в христианской Европе, придумали и ее противовес — миф о межконфессиональной утопии в странах ислама.

Генрих Грец, ведущий еврейский историк XIX века, в своем сочинении “История евреев”, оказавшем большое влияние на развитие науки, начал с этого рассказ о жизни евреев в арабских странах:

Утомленный созерцанием плачевной участи евреев на их древней родине и в странах Европы и изнуренный постоянным зрелищем фанатичных гонений в христианских странах, глаз наблюдателя отдыхает, взирая на положение, сложившееся на Аравийском полуострове. Тут сыны Иуды могли свободно поднять голову, им не нужно было оглядываться в унижении и страхе, что на них вот-вот обрушится гнев церкви или их сокрушит светская власть. Здесь для них не были закрыты дороги почета, их не лишали государственных привилегий, напротив — им беспрепятственно позволяли применять свою энергию в самых разных сферах. Простые, свободные и талантливые люди боролись за почетные должности и недрогнувшей рукой обнажали меч против своих противников<sup>3</sup>.

Грец намеренно противопоставляет романтический, утопический взгляд на жизнь евреев среди арабов (аравийских племен) “слезливому” представлению о жизни евреев в христианских странах. Более того, не забывая о прогрессивной эпохе, в которую жил он сам, и рассуждая об убежденности немецких евреев в превосходстве сефардов над ашкеназами (воплощением последних для Греця и многих других было современное им польское еврейство), Грец распространяет свое восхищение исламом и на культурную плоскость:

Высокий культурный уровень, к которому из всех сил стремятся народы в современном мире, характеризующийся знаниями, убеждениями и нравственными ценностями, был достигнут евреями Испании в период наивысшего расцвета. Неудивительно поэтому, что малокультурные евреи других стран — Франции, Германии и Италии — смотрели на своих испанских собратьев как на высших существ, а те с удовольствием пожинали плоды своего превосходства, как раньше было в вавилонских академиях<sup>4</sup>.

Предположение о толерантности ислама к евреям (являющееся на самом деле частным случаем более общей аксиомы о терпимости ислама к монотеистам-немусульманам) считалось еврейскими востоковедами верным именно благодаря сравнению со средневековым христианством<sup>5</sup>. Для Европы начиная с Первого крестового похода были типичны акты насилия, направленные непосредственно против евреев. Христиане были убеждены, что

евреи убивают христианских детей и выкачивают их кровь для ритуальных или магических целей. Еврейский ростовщик превратился в объект страстной ненависти христиан. Евреи, перешедшие в христианство, оказывались под подозрением; в Испании эта подозрительность вылилась в деятельность печально известной испанской инквизиции. Кроме того, евреев целыми общинами изгоняли из средневековых христианских государств. И ни одно из этих явлений не имело, по-видимому, параллелей в исламском мире.

В контексте XIX века миф о межконфессиональной утопии использовали в попытке добиться важных политических целей — заставить либеральную христианскую Европу исполнить свое обещание о предоставлении политического равенства и неограниченных политических и культурных возможностей для евреев<sup>6</sup>. Во-первых, если средневековые мусульмане действительно относились к евреям настолько терпимо, что Шмуэль ибн-Нагрела (умер в 1056 году) смог подняться до поста визиря в испанском мусульманском княжестве Гранада, а Маймонид добился уважения среди мусульманских интеллектуалов, то разве современные европейцы не могут предоставить евреям права и привилегии, обещанные им еще во времена Французской революции? Во-вторых, разве христианский мир не в долгу перед евреями, разве он не обязан как-то компенсировать многовековые жестокости по отношению к евреям? В-третьих, если евреи в Испании и во всем мусульманском мире, пользуясь либеральным к себе отношением, много дали арабскому обществу, то и в современной Европе евреи смогут много дать европейской цивилизации, если предоставить им равноправие.

Еврейский миф об исламской межконфессиональной утопии продолжал существовать и в XX веке, через много лет после начала эмансипации в Европе. Название книги Адольфа Л. Висмара, вышедшей в 1927 году, говорит само за себя: “Исследование толерантности Мухаммеда и его непосредственных преемников”. Уже в сороковые годы появилась восторженная биография испанского еврейского поэта Йеѓуды Галеви, написанная Рудольфом Кайзером и опубликованная в серии “Философская библиотека”. Там Кайзер вторит Грецу:

Это похоже на историческое чудо — в тот же самый исторический период, на который пришелся этот разгул гонений [Крестовые походы], в Южной Европе народ Израиля переживал свой золотой век, подобного которому не было с библейских времен<sup>7</sup>.

Написанная на иврите Элияѓу Аштором история евреев в мусульманской Испании, приобретая широкую популярность в английском переводе, прославляет золотой век в духе рыцарского романа<sup>8</sup>.

Позитивная оценка доли евреев в странах ислама по сравнению с печальной участью евреев в христианском мире также присутствует в сочинениях



евреев — выходцев из арабских стран. Андре Шураки, североафриканский еврейский интеллектуал, историк, писавший о евреях своей родины, описывает гонения Альмохадов в XII веке как “нечто мимолетное”. Большинство еврейских погромов позднего Средневековья он приписывает скорее “страсти и приступам гнева, нежели вспышкам ненависти”. И добавляет:

... В мусульманском Магрибе [Северной Африке того времени] никогда не было философии и традиции антисемитизма, подобных тем, что существовали в Европе с эпохи Средневековья и до последнего времени... В большинство исторических периодов евреи Северной Африки были счастливее, чем во многих регионах Европы, где они становились жертвами безжалостной ненависти; в Магрибе чувства никогда не накалялись до такой степени. Презрение, которое испытывали друг к другу представители различных конфессий, не могло разрушить тесные узы общего источника вдохновения и привычки жить бок о бок<sup>9</sup>.

В определенной степени миф о еврейско-мусульманской межконфессиональной утопии обязан своей устойчивостью преследованиям нацистской эпохи, и именно тогда он укрепляется в литературе. Поиск корней европейского антисемитизма XX века совпадает с увековечиванием мифа об идиллических временах исламского владычества в таких книгах, как “Евреи в нееврейском мире: проблема антисемитизма”<sup>10</sup>. В своей книге “Антисемитизм: вызов христианской культуре” Карл Й. Фридрих вспоминает об изгнании евреев из христианской Испании в 1492 году и противопоставляет это событие исламской истории:

Можно наблюдать интересный контраст между религиозной нетерпимостью западнохристианской культуры того времени и относительной терпимостью магометанской культуры в странах ислама. Когда после жестоких гонений на евреев в Испании многие из них отправились в Левант, терпимое отношение к гонимым евреям, а также к христианам со стороны мусульман Османской империи возбудило любопытство мыслителей и политических деятелей. В своих политических сатирах Боккалини, наследник Макиавелли, укорял Бодена\* за то, что тот одобрял терпимость турок<sup>11</sup>.

В “Очерках об антисемитизме”, впервые опубликованных в 1942 году (и переизданных в 1946 году), автор единственной статьи о евреях в странах ислама заявляет: “Ни одно исследование антисемитизма не может быть полным, если не уделить некоторого внимания статусу евреев в мусульманском

\* Боден, Жан (1529–1596) — французский политик и политический философ, теоретик абсолютизма. — *Примеч. редактора*.

мире”. Но его выводы говорят о “сравнительной терпимости” ислама, в отличие от христианства, и, вслед за де Гобино\*, он утверждает, что мусульманская религия не играла большой роли в конфликтах с евреями и различных эксцессах прошлого. Напротив, их причиной была “политическая выгода или экономическая конкуренция”<sup>12</sup>. Уже в 1978 году составители аннотированного исторического каталога вспышек антисемитизма посвятили обсуждению ислама лишь краткий раздел в конце книги<sup>13</sup>.

## Миф о межконфессиональной утопии в арабских сочинениях и трудах по арабистике

Миф о межконфессиональной утопии долгое время не подвергался критике. Так было до тех пор, пока арабы не начали использовать его в качестве оружия в пропагандистской войне с сионизмом. Если верить этой теории, евреи и арабы веками жили вместе в мире и гармонии под властью ислама — именно в то время, когда в христианском мире евреи непрерывно подвергались преследованиям. Современная антипатия к Израилю возникла только тогда, когда евреи нарушили древнюю гармонию и противопоставили сионистские претензии на Палестину правам арабов-мусульман. Соответственно, арабский антисемитизм и ненависть к евреям прекратятся, когда сионизм откажется от своих “колониальных” и “неокрестоносных” притязаний. В этом случае древняя гармония будет восстановлена.

Ранним примером использования в арабской историографии еврейского мифа о межконфессиональной утопии является первая работа об арабском национализме, написанная арабом-христианином Джорджем Антониусом. Книга заканчивается проклятиями в адрес сионистской узурпации арабских прав на Палестину; чуть выше Антониус замечает:

И в Средние века, и в Новое время, главным образом благодаря цивилизационному влиянию ислама, арабская история отличалась бросающимися в глаза отсутствием случаев сознательных преследований. Очевидно, что величайших достижений еврейской расе удалось добиться во времена арабской власти, под эгидой арабских правителей и с помощью их просвещенного покровительства. Даже сейчас, невзирая на враждебность, порожденную конфликтом

\* Гобино, Жозеф Артур де (1816–1882) — французский социолог, автор книги “Опыт о неравенстве человеческих рас”, в которой он сформулировал расовую теорию. — *Примеч. переводчика.*

в Палестине, отношение к еврейскому меньшинству, проживающему в окружающих арабских странах, остается не менее дружелюбным и гуманным, чем в Англии или в Соединенных Штатах, а в некоторых случаях и гораздо более толерантным<sup>14</sup>.

Акцент на благожелательность мусульман к евреям не нов. Арабы-христиане, подобно евреям считающиеся в исламе “неверными”, почувствовали необходимость подтвердить историческую толерантность ислама к немусульманам для собственного же блага, так же как многие из них поддерживали арабский национализм как средство обеспечить себе на будущее место в арабском мире<sup>15</sup>.

Утверждение, что традиционная исламская толерантность сменилась в XX веке враждебностью со стороны арабов по причине сионистской агрессии, превратилось в неотъемлемую часть арабской антиизраильской пропаганды как в области политики, так и в сочинениях по еврейско-арабской истории, большая часть которых появилась после Шестидневной войны. Поскольку объем литературы очень велик, я коснусь лишь нескольких примеров из разных источников.

Именно этому вопросу посвящена работа американского профессора из Бейрута в 1970 году. Опираясь на еврейских историков, главным образом на Ш.-Д. Гойтейна и Сало Барона, автор исследует “новую эру” толерантности по отношению к евреям, начавшуюся после арабского завоевания на территориях, где евреи раньше подвергались гонениям со стороны христиан. Эта толерантность привела к явлению, которое еврейские историки справедливо называли золотым веком, и к “полной интеграции [евреев] в гуще арабо-исламского общества”. В нынешнем столетии, утверждает автор, наоборот, антиеврейские чувства у арабов усилились в виде реакции на сионизм и его политику узурпации. Однако это “исключительно современное явление, которое полностью противоречит овечной временем исламской традиции братства и толерантности”<sup>16</sup>. Первая половина книги пакистанского историка, опубликованная вскоре после Шестидневной войны, превозносит терпимость мусульман к религиозным меньшинствам; вторая половина завершается главой “Мусульмане в Палестине”, где осуждается угнетение арабов со стороны сионистов и евреев, “незирая на тот факт, что арабы и евреи веками жили вместе в мире и гармонии”<sup>17</sup>. Хорошо известная по арабским источникам история разгрома Мухаммедом еврейского клана в Медине после изгнания двух других — предмет большого затруднения для многих арабов — часто оказывается “подчищена” в арабской историографии<sup>18</sup>.

Арабоязычные публикации без колебаний отдают предпочтение мифу о межконфессиональной утопии. Доклад, прочитанный на 4-й конференции

Академии исламских исследований в университете Аль-Азхар в 1968 году (и опубликованный в трудах конференции как по-арабски, так и в английском переводе), озаглавлен: “Евреи в Средние века: сравнительный анализ ситуации на востоке и на западе”<sup>19</sup>. Автор приходит к следующему выводу:

Представляется вполне очевидным, что никогда в ходе истории евреи не пользовались таким добрым расположением кого бы то ни было, кроме мусульман. Себялюбие и жадность евреев привели их к необходимости подчиниться римлянам в древности и народам христианской Европы в Средние века. В мусульманах они нашли — и это признают сами еврейские авторы — милосердных братьев, которые считали их братьями по вере и не давали религиозным различиям влиять на их отношение к евреям. Наилучший пример огромного различия между мусульманским и христианским обращением с евреями — это Испания<sup>20</sup>.

Подавляющее большинство арабских книг о жизни евреев или немусульман вообще в средневековых исламских странах поддерживают миф об исламской толерантности к христианским меньшинствам и к евреям. В правоведческом исследовании, написанном преподавателем исламского права в Багдадском университете, говорится о том, как часто представители немусульманских “покровительствуемых народов” занимали высокие посты в исламских властных структурах, что указывает на беспрецедентную толерантность ислама (*самāха* или *тасāmух*)<sup>21</sup>. Касым ‘Абду Касым, историк из университета египетского города Загазиг, опубликовал исследование “Евреи Египта от исламского завоевания до османского вторжения”<sup>22</sup>. Первое издание (1980) объясняет свободу и преуспевание египетского еврейства в Средние века исламской “толерантностью”. Второе издание (1987) гораздо больше внимания уделяет современной еврейской историографии, особенно в той части, что касается процветания египетского еврейства при Фатимидах (хорошо отраженного в Каирской *генизе*), которая должна подкрепить утверждение автора о либеральном отношении ислама к евреям<sup>23</sup>.

С неприкрытыми полемическими целями пропагандист светского панарабизма ‘Али Хуснӣ аль-Харбӯтлӣ относит к раннему периоду исламской истории рассказ о толерантности ислама к *зимми*<sup>24</sup>. Главы, посвященные евреям (отдельных глав о *зимми*-христианах там нет), до краев наполнены антисемитскими стереотипами. Одна глава противопоставляет политическую, религиозную, экономическую и социальную свободу, предоставленную евреям всех эпох благодаря исламской толерантности, печальной участи арабских беженцев при “еврейско-сионистской оккупации Палестины, начавшейся в 1948 году”<sup>25</sup>.

Эти несколько примеров представляют тенденцию, существующую среди арабских авторов и арабистов: рабская приверженность аксиоме об исламской толерантности (*масъмух*) и мифу о межконфессиональной утопии<sup>26</sup>. Такая версия истории отношений между мусульманами и немусульманами частично служила оправданием и предлогом для другой тенденции: появлению на арабской почве штамма вируса европейского антисемитизма, который привлек к себе всеобщее внимание после победы Израиля в июне 1967 года<sup>27</sup>.

## Разоблачение арабского антисемитизма

Арабский антисемитизм изначально возник в XIX веке среди арабов-христиан и использовал классические христианские антисемитские стереотипы<sup>28</sup>. Он быстро набирал обороты и распространился по всему арабскому миру по мере усиления арабо-еврейского и арабо-израильского конфликта. Евреи осознали его популярность и силу только в конце шестидесятых годов. Внимание общественности на этот феномен, который доселе игнорировали, обратил Йеѓошафат Гаркави — сначала он писал о нем в газетах, а незадолго до начала Шестидневной войны закончил книгу “Отношение арабов к Израилю”, опубликованную вскоре после войны<sup>29</sup>.

Неприятные доказательства арабского антисемитизма были обнаружены в арабских школьных учебниках и других дидактических материалах (в том числе в агитационной литературе, выпускаемой для нужд вооруженных сил Египта), которые израильские солдаты обнаружили на оккупированных территориях в июне 1967 года<sup>30</sup>. Публицистические и научные статьи на эту тему способствовали распространению информации в Израиле и за рубежом<sup>31</sup>. Всего через несколько месяцев после войны, в феврале 1968 года, журнал “Джуиш фронтъер”, ежемесячно издаваемый Рабочим сионистским альянсом, донес эти откровения до своих читателей — без комментариев. Вновь и вновь как в Израиле, так и за его пределами говорилось о широком распространении “Протоколов сионских мудрецов”\* в арабском переводе. Не менее тревожной была воинственно антиизраильская речь египетского президента Садата, произнесенная 25 апреля 1972 года по случаю дня рождения

\* “Протоколы сионских мудрецов” — знаменитая антисемитская фальсификация, опубликованная в России впервые в 1903 г. Книга представляет собой вымышленные протоколы заседаний Всемирного сионистского конгресса, прошедшего в Базеле в 1897 г., в которых излагаются планы завоевания евреями всемирного господства, истребления неевреев и пр. Это лживое сочинение, по-прежнему переиздаваемое на многих языках, имеет влияние и в наши дни. — *Примеч. редактора.*

пророка Мухаммеда. Садат обвинил евреев Медины в вероломстве по отношению к Пророку, указав на это как на причину отказа от переговоров с современной “нацией лжецов и предателей, народом заговорщиков, людей, созданных для вероломных поступков” и основание для борьбы с израильтянами до полного их разгрома<sup>32</sup>. Возрожденная тема враждебности евреев к Пророку возникала в пятидесятые годы в антисемитских сочинениях исламских фундаменталистов, таких как Саид Кутб<sup>33</sup>. А Ривка Ядин недавно отметила пугающее постоянство интенсивной антисемитской риторики в египетских публикациях даже после заключения мирного договора с Израилем<sup>34</sup>.

## Антимиф: неослезливая концепция еврейско-арабской истории

Популярность в арабской полемической литературе мифа о межконфессиональной утопии, помноженная на осознание евреями распространения антисемитизма в арабском мире, ускорила переоценку истории иудео-мусульманских отношений, которую я, в свою очередь, называю “антимифом об исламских преследованиях евреев” и “неослезливой концепцией еврейско-арабской истории”<sup>35</sup>. Своего расцвета она достигла после Шестидневной войны и зародилась в публикациях, появившихся в диаспоре, особенно в популярных СМИ.

Журнал “Ниар ист репорт”, издаваемый большим тиражом Американско-израильским комитетом по общественным связям (АИРАС, ЭЙПАК), выпустил свое первое приложение “Мифы и факты” вскоре после Шестидневной войны. В почти забытом очерке 1946 года<sup>36</sup> еврейский историк Сесил Рот предупреждал о любопытной интерпретации, популярной среди арабов и христиан-антисионистов, которая “в долгосрочной перспективе может принести нам много вреда”. Рот имел в виду использование в арабской и христианской антисионистской пропаганде популярного среди евреев XIX века мотива “безмятежных дней под бледным светом полумесяца и чистилища в тени креста”. В заключительной части своей статьи он утверждает: “Мысль о том, что евреи жили в арабском мире в идеальном мире и покое до тех пор, пока воинственные сионисты умышленно не сломали устоявшийся порядок отношений между народами, искажает действительность”. При перепечатке этой статьи ЭЙПАК руководствовался целью дополнить список “предпосылок арабо-израильской войны” и изложить словами Рота “несколько неочевидных фактов” о гонениях в странах ислама в эпоху Средневековья и Нового времени. Мусульманский режим притеснения иноверцев, существовавший и в период испанского золотого века, “часто ошибочно называют редкими вспышками агрессии”. Рассуждая о предполагаемом “дружелюбии

палестинских арабов по отношению к евреям до прибытия нового поколения сионистов”, Рот цитирует послание, отправленное еврейским паломником из Палестины в начале XVI века. Автор описывает страдания и унижения, переносимые местными евреями, а также их уверенность в том, что жизнь под властью ислама хуже, чем под властью христианства. Путешественник подтверждает свои наблюдения цитатами из “Послания” Маймонида (паломник ошибся и назвал его посланием в Испанию, хотя на самом деле это послание в Йемен), “в котором [Маймонид] говорит, что нет в мире народа, который бы больше арабов мечтал унижать и позорить евреев”.

Вскоре после публикации ЭЙПАК Сол С. Фридман послал сигнал бедствия: “Современная арабская пропаганда настаивает на том, что главной причиной антагонизма между евреями и арабами является политический сионизм, который описывают как фанатичное движение, возникшее в результате европейских гонений и разрушившее ближневосточную гармонию, которая существовала там тысячу лет”<sup>37</sup>. В ответ на “басню о семитском братстве”, которая утверждает, что “в то время, когда Европа отказывала евреям, запертым в гетто, в свете свободы, Саадьи”, Маймониды, Ибн-Габириоль\* и Йеѓуды Ѓалеви могли развиваться на воле и просвещать человечество под властью ислама”, Фридман перечисляет “не столь широко известные” проявления ненависти и гонений, от которых страдали евреи в мусульманских странах с самого рождения ислама: от агрессивной политики Мухаммеда по отношению к евреям Медины до кровавого навета в сирийском городе Дамаске в 1840 году<sup>38</sup>.

В 1974 году другой поборник антими́фа журналистка Роуз Льюис подвергла сионистских пропагандистов резкой критике за то, что они строят свою аргументацию на страданиях евреев Европы и забывают об истории непрерывного еврейского присутствия в Палестине, а также об арабских гонениях на евреев на протяжении всей истории<sup>39</sup>. Через год в статье, опубликованной в журнале “Комментарии”, Льюис указывала на нежелание защитников Израиля признать, что “на Ближнем Востоке... [евреи] тринадцать веков страдали от дискриминации и притеснений”, а также их отказ использовать этот фактор для подтверждения своего “права” (в противовес прагматической необходимости) на самоопределение в Израиле<sup>40</sup>.

Родившийся в Тунисе французско-еврейский писатель Альбер Мемми горько критикует всех, кто считает, что арабские евреи, земляки

\* Саадья Гаон (Саадья бен Йосеф; 882–942) — крупнейший раввинистический авторитет, основоположник раввинистической литературы и еврейской рационалистической философии, языковед и литургический поэт.

\*\* Ибн-Габириоль Шломо бен Йеѓуда (по-арабски — ибн-Габируль Абу Айюб Сулейман ибн-Яхья; на латыни Авицеброн; 1021 или 1022 — между 1052–1055) — еврейский поэт и философ. Писал на иврите (стихи) и арабском (трактаты).

арабов-мусульман, до эпохи сионизма жили счастливо и что только ашкеназские евреи страдали от рук иноверцев:

Когда речь заходит о еврейских несчастьях, то им достаточно одного: они все конфисковали в пользу своих ашкеназов. Как будто на Востоке жили одни мусульмане, а диаспора существовала только на Западе! Как будто страдали только арабы-мусульмане, а Запад представляют собой евреи!.. Почему бы нам тоже не предъявить миру свой счет?<sup>41</sup>

Мемми выступает против современных историков:

Перенеся кошмарную нацистскую резню, эти еврейские историки даже представить себе не могут, что где-то могло происходить что-то подобное. Но если оставить печи и убийства, совершенные в России, от кишиневского погрома до Сталина, общее количество еврейских жертв в христианском мире, вероятно, не превысит общего числа пострадавших в постоянных погромах, больших и малых, никогда не прекращавшихся в мусульманских странах<sup>42</sup>.

Мартин Гилберт, автор биографии Уинстона Черчилля и летописец Холокоста, также внес свой вклад в развенчание мифа о межконфессиональной утопии. Его публицистическое произведение “Евреи ислама: золотой век или гетто?” в мрачных красках описывает прошлое еврейско-арабских отношений<sup>43</sup>.

Более разносторонний анализ провела уроженка Египта Бат-Йеор, которая вместе с другими евреями перенесла притеснения и изгнание из этой страны в 1956 году. Она опубликовала несколько книг и брошюр, где звучала тема беспрестанных гонений на представителей немусульманских религий — иудаизма и христианства со стороны арабов-мусульман. В самой известной своей книге “*Зимми*: евреи и христиане под властью ислама” Бат-Йеор (что означает “Дочь Нила”) собрала источники всех эпох, подтверждающие ее основной тезис о “тринадцати столетиях страданий и притеснений”, которые претерпели евреи и христиане от ислама<sup>44</sup>. В предисловии к английскому изданию Жак Эллюль хвалит автора за демонстрацию того, что “во многих смыслах положение *зимми* было сходно с социальным статусом крепостного в средневековой Европе”<sup>45</sup>.

Книга Джоан Питерс “С незапамятных времен” получила известность благодаря тому, что она оспаривает демографическое обоснование арабских притязаний на землю Палестины. Питерс подогревает антими́ф, приводя перечень гонений еврейско-арабской истории и критикуя арабскую риторику межконфессиональной утопии, а также мнение, что “евреям в определенные периоды “жилось лучше” в арабских странах, чем в христианских государствах Европы”<sup>46</sup>.



## Антими́ф в научной литературе

Журналисты и другие популярные авторы создали антими́ф. Некоторые еврейские ученые также исследовали свидетельства о ненависти к евреям, присущей исламу изначально. Например, речь египетского президента Садата в 1972 году — разоблачение еврейского вероломства по отношению к Мухаммеду в Медине — была полемически рассмотрена в статье 1974 года, где говорится, что Мухаммед никогда и не намеревался терпимо относиться к евреям и иудаизму. Более того, с самого начала он намеревался покорить еврейские племена Медины и сделать их бессильными и зависимыми<sup>47</sup>. На проводившемся в Израиле в 1978 году симпозиуме на тему “антисемитизма разных эпох” было прочитано шесть докладов, касавшихся отношения средневековых и современных арабов и мусульман к евреям<sup>48</sup>. Один из израильских участников, который прочел доклад под названием “Ненависть к евреям в исламской традиции и коранической экзегезе”, закончил его утверждением, что “если устная традиция отражает развитие раннего мусульманского общества, то традиционные представления о евреях, несомненно, не только сформировали идеологическую инфраструктуру антиеврейского законодательства [в “Договоре ‘Омара”]\*, но также и отражали истинное отношение к евреям в первые два столетия существования ислама”<sup>49</sup>. Еще один автор, писавший на тему ненависти к евреям, начинает с заявления, что “позитивные оценки”, которые давались социальному и правовому статусу евреев в мусульманских странах эпохи Средневековья, в сравнении с тяжелыми условиями жизни евреев в христианской Европе, будучи верными, “стали большой несправедливостью по отношению к исторической правде”. После “относительно благоприятных” первых трех поколений ислама “политическое и правовое положение, а также уровень безопасности” евреев “постепенно ухудшались”. Неудивительно, что автор приводит высказывание Маймонида из “Послания в Йемен”, что изгнание в страну Ишмаэля было самым худшим из всех<sup>50</sup>.

## Антими́ф и евреи из арабских стран в Израиле

Антими́ф об изначально присущей исламу склонности преследовать иноверцев фигурирует в политическом мышлении определенных групп восточного,

\* Имеется в виду договор, заключенный в 637 г. между ‘Омаром ибн-Хаттабом, вторым праведным халифом, и иерусалимским патриархом Софронием после входа первого в Иерусалим. Договор регулировал статус *зимми*, выплаты ими *джизы* и пр. — *Примеч. редактора.*

то есть сефардского, израильского еврейства. Всемирная организация евреев — выходцев из арабских стран (WOJAC), основанная в 1975 году, определила свои взгляды в программной публикации<sup>51</sup>. Организация считает аксиомой, что израильские евреи — выходцы из арабских стран бежали от преследований. В качестве компенсации за злодеяния, причиненные им арабами, они заслуживают мирной жизни в Израиле. Кроме того, их расселение в этом регионе после 1948 года представляет собой “обмен населением”, который уравнивает исход десятков тысяч арабов из недавно провозглашенного Израиля и тем самым отменяет для израильской стороны любые обязательства по репатриации беженцев. На самом деле, утверждает Организация, ответственность за их абсорбцию должны нести другие арабские страны.

Глава под названием “Преследования евреев в арабских странах” в этой брошюре<sup>52</sup> посвящена теме антимифа:

Арабские гонения на евреев, таким образом, не являются феноменом, появившимся после 1948 года. Они имеют глубокие корни в исламе и стали неизбежной чертой отношений между арабами и евреями со времен Мухаммеда. Гонения на евреев со стороны арабов в XX веке — это лишь продолжение и усиление вековой традиции, в соответствии с которой обладающие более низким социальным и религиозным статусом евреи несут бремя массового презрения со стороны мусульман, дискриминации со стороны мусульманских правительств и финансовых тягот<sup>53</sup>.

Это утверждение, возможно, не отражает мнение всех тех, кого призвана представлять Организация; однако верно, что израильские евреи восточного происхождения склонны не доверять арабам на основании собственного опыта гонений, от которых они страдали на бывшей родине. Этим можно объяснить их активный антиарабизм, их нежелание отказываться от Западного берега и Газы и их традиционную приверженность партии *Ликуд*. Некоторые даже утверждают, что из-за своей ненависти к арабам восточные евреи представляют собой серьезное препятствие на пути к миру между Израилем и его арабскими соседями.

Хотя верно, что евреи из арабских стран часто высказывают негативные взгляды на ислам и арабов, трудно сказать, до какой степени причины этого коренятся в их долгосрочной исторической памяти. Большинство восточных еврейских избирателей в нынешнем Израиле — дети эмигрантов; сами они никогда не жили в арабских странах или же уехали оттуда в очень юном возрасте. Рассказы о враждебности (или гармонии) под властью ислама в старые времена исходят от их родителей. Враждебность к арабам частично отражает желание восточных евреев самим отличаться от арабов, которые являются объектом глубокого предубеждения со стороны

израильского населения. Это печальное, но предсказуемое следствие арабо-израильского конфликта. Более того, их склонность отдавать свои голоса Ликуду на протяжении многих лет обусловлена среди прочего и их политическим и экономическим опытом в Израиле.

С самого своего прибытия в Израиль евреи, беженцы из арабских стран, не получили равных прав в израильском обществе, основанном ашкеназами, которые и управляли государством первые тридцать лет через Партию труда, где доминировали евреи европейского происхождения. Обычно речь не шла о намеренной дискриминации; скорее это был неудачный опыт абсорбции столь существенного числа эмигрантов в недавно появившемся и постоянно воюющем государстве. Тем не менее многие израильтяне восточного происхождения продолжают считать Партию труда ответственной за их низкий социально-экономический статус<sup>54</sup>. Восточные евреи справедливо считают, что ашкеназы основывают свои претензии на плоды еврейского суверенитета на перенесенных в христианских странах страданиях, кульминацией которых стал Холокост. Осознанно или неосознанно, но восточные евреи в Израиле стали подчеркивать страдания, которые выпали на их долю (тем самым укрепляя антимиф), в попытке оправдать свои притязания на равную долю в реализации сионистской мечты<sup>55</sup>.

Подобного рода анализ был произведен в статье, опубликованной в журнале *Тикун* в 1990 году<sup>56</sup>. Автор, израильский ученый и восточный еврей, демонстрирует, каким образом восточные евреи искажают еврейско-арабское прошлое с целью добиться “ассимиляции и самоидентификации” в настоящем. Он описывает документальный фильм о евреях Ирака, показанный по израильскому телевидению. В фильме мало говорится о достижениях иракских евреев в сфере культуры; вместо этого их история сопоставляется с “ашкеназской историей погромов и гонений”. Автор фильма перемежает “сцены из Багдада со сценами из нацистских концлагерей”, чтобы провести аналогию между печально известным погромом в Багдаде 1941 года и нацистскими зверствами в Европе. Исследователь предполагает, что это может быть “еще одна отчаянная попытка ассимилироваться в израильском обществе, обнаружить общую судьбу, принять участие в Холокосте”.

Косвенным доказательством гипотезы о связи сефардского антиарабизма с внутренними израильскими проблемами может служить небольшая книжка, написанная американским евреем — уроженцем Багдада. Автор пишет о “пропасти”, которая разделяет ашкеназских и сефардских евреев в Израиле. В кратком экскурсе в “средневековую историю евреев в мусульманских странах” он, по-видимому, стремится подготовить читателя к пересмотру антимифа:

Хотя у евреев мусульманских стран бывали и трудные времена, многие историки считают их удел более счастливым, чем судьба евреев европейских государств. Однако были и случаи гонений; евреев убивали и грабили не в пример чаще, чем их мусульманских соседей.

Очень выразительно и с полным пониманием истинных проблем, которые испытывают восточные евреи в Израиле, автор продолжает:

Тем не менее антиеврейские погромы в мусульманских странах случались реже, чем в христианских. Публичные массовые сожжения, происходившие в разных частях Европы, похоже, не встречались в мусульманском мире. Если евреев Европы часто выгоняли из домов, в мусульманской истории зафиксирован лишь один подобный случай: в 1678 году евреям Йемена приказали принять ислам или покинуть страну. Большая часть из них уехала и расселилась в Маузе — небольшом йеменском городке на берегу Красного моря. В 1681 году им позволили вернуться в Йемен<sup>57</sup>.

Такой сбалансированный взгляд на еврейско-арабскую историю со стороны того, кто застал ее последний этап, указывает, что распространенный образ сефардских евреев как неистовых арабоненавистников следует пересмотреть, возможно, с учетом вероятных отличий между теми сефардами, которые живут в Израиле, и теми, что в диаспоре.

В последнее десятилетие в Израиле были сделаны попытки противостоять популярному стереотипу, что все евреи из арабских стран презирают арабов и противятся дипломатическому сближению. Речь идет о группировке *Га-мизрах аль шалом*, что буквально означает “Восток за мир”, которая была образована в 1983 году и состоит из израильских интеллектуалов восточного происхождения, выступающих за социально-экономическое равенство внутри страны, за признание включенности Израиля в ближневосточный контекст и дипломатические уступки в обмен на мир с арабскими соседями Израиля. “В этом гарантия будущего сосуществования, взаимоуважения и взаимного культурного обогащения по модели испанского золотого века”, — пишет Шломо Эльбаз, председатель “Востока за мир”<sup>58</sup>.

Завершив этот краткий очерк о противостоянии мифа и антимифа по поводу спора о судьбе евреев в арабских странах в прошлом, мы обратимся к решению поставленной задачи: сравнительно-историческому анализу иудео-мусульманских и иудео-христианских отношений в эпоху раннего и Высокого Средневековья<sup>59</sup>.

*Часть 2*

В сфере религии и права

## Глава 2

# Религиозный конфликт

Вероятно, религиозный конфликт играл формообразующую, если не центральную роль в иудео-христианских и иудео-мусульманских отношениях в Средние века. Поэтому я начну с анализа религиозного фактора и, прежде всего, с описания и сравнения первых встреч христианства и ислама с иудаизмом и евреями. Я хочу определить, могут ли различия объяснить контраст в судьбе европейского и ближневосточного еврейства в Средние века. Мы увидим, что компаративный подход в состоянии поведать многое о долгой истории взаимоотношений между каждой из двух новых религий и их еврейской предшественницей. В главе 9 мы рассмотрим межконфессиональную полемику — важную сторону иудео-христианских и иудео-исламских отношений, которая выросла из первых столкновений между религиями и изменилась в течение Средних веков.

## Раннее христианство и евреи

Христианство возникло как радикальное мессианское движение в рамках иудаизма. Оно было одной из нескольких разновидностей иудаизма, сосуществовавших до того, как разрушение римлянами Второго Храма проложило путь для распространения раввинистического иудаизма — религии без жертвоприношений. Эта мессианская группа — ее первым главой был еврей, Иисус из Назарета, которого считали посланным Богом спасителем человечества, — представляла собой большую опасность для сложившихся отношений между еврейским руководством (теми, кого Новый Завет называет фарисеями и саддукеями) и римским правительством. Новаторские,

социально-революционные толкования христианством некоторых наиболее фундаментальных принципов иудаизма были особенно опасны для еврейских лидеров, чью власть римляне уже ограничили. Неудивительно, что некоторые евреи выступали сначала против Иисуса и его учеников, а потом против последователей появившейся церкви, многие из которых были евреями. Оскорбления сыпались на неопитов со стороны скептически настроенных евреев, и сотрудничество отдельных евреев с римскими властями указывает на напряжение, существовавшее в иудео-христианских отношениях на этом раннем этапе. Их цель состояла в том, чтобы уничтожить Иисуса, которого считали опасной фигурой, и преследовать его учеников, — об этом мы узнаем из такого тенденциозного источника, как Евангелия, но не приходится сомневаться, что они отражают состояние дел в это время.

Напряжение нарастало в последующие столетия — эпоху апостолов и отцов церкви, по мере того как церковь боролась за выживание, а потом росла на глазах у враждебно настроенных евреев и подозрительной, часто агрессивной римской языческой администрации. Марсель Симон подробно изучил эту фазу иудео-христианского конфликта<sup>1</sup>. Павел, еврей и апостол христианства, расширил доктринальную пропасть между иудаизмом и христианством, чтобы привлечь в новую религию неевреев. Представляется, что его главная новация состоит в признании бессмысленности еврейского права, по крайней мере для обращенных из язычников<sup>2</sup>. Очень немного в корпусе высказываний, которые приписывают Иисусу, указывает на то, что сам он выступал за отмену еврейского закона<sup>3</sup>. Раннехристианские мыслители, однако, категорично провозглашали доктрину о том, что еврейский закон изжил свой век. Они насаждали идею о дихотомии буквы (закона, тесно связанного с грехом) и духа (веры в Христа, искупителя грехов). Закон стали считать “в принципе хорошим, но неудачным в практическом применении”<sup>4</sup>. Христианство последовательно заменяло еврейский закон новыми нормами поведения, восходящими к Христу. По этой схеме Моисеев закон считался лишь шагом на пути к окончательному духовному и мессианскому совершенству воплощения.

Вторым принципиальным отходом христианства от иудаизма стало оспаривание претензии евреев на богоизбранность. Раннее христианство потерпело поражение в попытке привлечь на свою сторону широкие массы евреев, у большинства из которых оставались сомнения в легитимности христианского *innovatio*. Рим, со своей стороны, рассматривал христианство как незаконное объединение, но держался за существующее сотни лет юридическое признание иудаизма. Отклоняя еврейские и римские обвинения в революционных новациях, раннехристианские мыслители учили, что в христианстве на самом деле нет ничего нового и оно просто исполняет пророчества иудаизма. Христианские теологи интерпретировали весь

Ветхий Завет как пророчество о Христе и церкви. Таким образом, с помощью аллегорической (или “духовной”) экзегезы любой фрагмент из еврейской Библии можно представить как прообраз чего-либо христианского<sup>5</sup>. Дрова, которые несет Исаак (Ицхак) к месту, где Бог повелел Аврааму принести в жертву сына (*Берешит*, 22:6), напоминают о кресте; Симеон и Левий перерезали жилы тельца (*Берешит*, 49:6) совсем как книжники и фарисеи прибили ноги Иисуса к кресту<sup>6</sup>. Претензия церкви на то, что она представляет новый (и истинный) Израиль, исполняя слова Божьи, произнесенные в Ветхом Завете, через Новый Завет, положила начало концепции, которая в итоге изменила место иудаизма в историческом порядке вещей.

Успех не пришел к церкви сразу, и достичь его без внутренних разногласий тоже не удалось. Еще почти три столетия должны были пройти, прежде чем христианская община избавилась от своего маргинального статуса и поднялась до ранга официальной государственной религии. Однако неверно будет представлять ее путь к признанию как цепь бесконечных преследований со стороны римлян. Поначалу, когда границы между христианами и евреями были еще не вполне понятны даже большинству христиан, римским властям нелегко было начать широкомасштабные и продолжительные гонения. В конце III века император Диоклетиан обрушился на христиан с жестокостью, которая породила новый тип мучеников. Некоторые церковные писания обвиняют евреев в том, что они физически преследовали христиан<sup>7</sup>. Марсель Симон утверждает, что евреи, особенно в Палестине, где они до сих пор сохраняли некую видимость власти, вероятно, действительно преследовали христиан, а также снабжали римские власти информацией, чтобы помочь тем проводить репрессии. С течением времени римское правительство стало играть в преследованиях ведущую роль, а участие евреев свелось к индивидуальным или локальным выступлениям<sup>8</sup>.

В любом случае, нестираемая память о евреях, преследующих христиан, навсегда сохранилась в христианском сознании. Эта память в сочетании с хрестоматийными сетованиями Ветхого Завета на враждебность сынов Израиля к Моисею (Моше) и пророкам, а также новозаветными рассказами о гонениях евреев на Иисуса и его учеников впоследствии будет обогащать фантазии о том, как евреи обижают христиан, и, в свою очередь, оправдывать агрессивный христианский ответ, как словесный, так и физический, иудаизму и евреям.

Если римские гонения и еврейская враждебность несли в себе угрозу будущему христианской общины, то неугасающая привлекательность иудаизма в глазах язычников представляла иной род вызова. Крупные военные поражения от рук римских легионов в 70 году н. э. и еще раз в 135 году н. э. не ослабили тягу некоторых язычников к обращению в иудаизм. Любое приобретение для иудаизма становилось потерей для христианства.



Например, отец церкви Тертуллиан (вторая половина II — начало III века) бранит язычников, которых привлекли еврейские обряды:

Разве многие из вас, побуждаемые восторгом поклонения небожителям, не шепчут слова молитв в направлении восхода солнца?.. То же самое вы исполняете и переходя из вашей религии в иную. Ибо иудеи почитают праздниками субботу и священную трапезу, в их обряды входит зажжение свечей и посты с опресноками, а также произнесение молитв на берегу, что, уж конечно, чуждо вашим богам<sup>9</sup>.

Еврейский прозелитизм, видимо, продолжался в некоторых местах вплоть до IV века (хотя это тоже спорный вопрос), когда недавно принявшие христианство императоры, опасаясь угрозы со стороны иудаизма, начали издавать против него суровые законы<sup>10</sup>. Позитивное отношение евреев к обращению в иудаизм язычников углубило враждебность христиан и усилило их мотивацию укротить евреев, когда шанс наконец представился.

Иудействование — усвоение христианами еврейских практик — само по себе было важнейшей причиной враждебности к евреям. На самом деле многие специалисты по истории раннего христианства считают иудействование среди христиан и язычников более важной причиной антииудейских настроений, чем богословские противоречия между христианством и иудаизмом<sup>11</sup>. В первые столетия христианства многие верующие соблюдали субботу и отмечали Пасху (*Песах*) по еврейскому календарю и на еврейский манер. Более того, некоторые церковные идеологи защищали такие практики. Большинство, однако, высказывалось против, и было написано множество трактатов с активной антииудейской (а значит, и антиеврейской) установкой. Псевдо-Киприан, который писал, видимо, в первой половине III века, объединил бескомпромиссный отпор иудействованию с едкими словами в адрес евреев: «Никогда нельзя будет христианам отклоняться с пути истинного и двигаться подобно невеждам за слепыми и бестолковыми евреями в отношении определения верного дня Пасхи»<sup>12</sup>. В 386 и 387 годах против иудеев выступил антиохийский пресвитер Иоанн Златоуст. Не один исследователь обращал внимание на то, что словесные нападки Златоуста на евреев демонстрируют связь между страхом иудействования среди христиан и презрением церкви к евреям. Проповеди Златоуста адресованы христианам и рассчитаны главным образом на то, чтобы уберечь их от общения с евреями и от соблюдения еврейских праздников; эти тексты преисполнены ненависти к евреям:

Здесь, в синагоге, иудеи, говорящие о себе, что поклоняются Богу, отверщаются идолов, имеют и почитают пророков, этими словами устраивают только

большую приманку и ввергают в свои сети людей простых и неразумных по их неосторожности... Пора уже показать, что там, в синагоге, живут и демоны, и не только в этом месте, но и в самих душах иудеев...

Так вы собираетесь в одно место с людьми, одержимыми демонами, имеющими в себе столько нечистых духов, воспитанными в смертоубийствах, и не ужасаетесь? Следует ли даже обмениваться с ними приветствиями и делиться простыми словами? Напротив, не должно ли отвращаться их, как всеобщей заразы и язвы для всей Вселенной? Какого зла они не сделали?<sup>13</sup>

По словам М. Симона, Златоуст, “мастер антииудейской инвективы... превращает еврея в вечную фигуру, в персонаж; и это чудовищный, отвратительнейший тип, который неизбежно вызывает ужас во всяком, кто взглянет на него”<sup>14</sup>. Но несмотря на то, что этот клирик “в том, что касается его антисемитизма, представляет собой исключительный случай для раннего христианства... и сугубо антиохийское явление”, он оказал существенное влияние как на современников, так и на будущие поколения. “Всякий раз, когда в сочинениях христианских авторов этого периода возникает еврейская тема, становятся видны следы отношения и методов Златоуста”<sup>15</sup>. Его влияние продолжалось и после его смерти, а проповеди имели широкое хождение. Один историк, проведший тщательное исследование сочинений Иоанна Златоуста, придерживается мнения, что “проповеди иудействующих поддерживали и укрепляли антииудейские настроения, которые стали неотъемлемой чертой христианской традиции, и усиливали ненависть, враждебность и преследования”<sup>16</sup>.

Антииудейские настроения Златоуста, приобретшие такую важность для последующей христианской мысли, могли бы привести к довольно быстрому искоренению иудаизма, если бы не решительное вмешательство Августина (354–430), епископа города Гиппон в Северной Африке. В своих сочинениях Августин разработал доктрину “свидетеля”, которая многие столетия обеспечивала выживание евреев в христианском мире. В своей рождественской проповеди на тему непризнания Иисуса “неверующими евреями” Августин в доказательство своей правоты ссылается на псалмопевца:

По этой причине евреи были изгнаны из собственного царства и рассеяны по всей земле таким образом, чтобы повсюду стать вынужденными свидетелями той веры, которую они ненавидели. На самом деле, даже утратив свой храм, свои жертвоприношения, свое священство и свое царство, они держались за свое имя и свой народ, соблюдая несколько древних обрядов, чтобы бездумно не смешаться с иноверцами, не погибнуть и не потерять истинного завета. Подобно Каину, который в гневе и гордыне убил своего праведного брата, они отмечены особым знаком, так что никто не может уничтожить их. Об этом

определенно сказано в 58-м псалме [59:11–17 по масоретскому тексту; 58:12–18 по синодальному переводу]; где Христос, говоря человеческими устами, речет: “Было мне откровение от Бога о врагах моих: не умерщвляй их, чтобы не забыл народ мой твоего завета”. Как ни странно, но посредством этого народа, врага христианской веры, язычники получили подтверждение того, как предречен был Христос, возможно, с тем, чтобы, когда язычники увидят, сколь явно исполнились пророчества, они не подумали бы, что христиане сами составили Писание, ведь они услышат, как то, что они полагают уже случившимся, будет поведано как предсказание о Христе. Посему священные книги и сохраняются среди евреев, и тем самым Бог делает очевидным для нас, что он не умертвил наших врагов, то есть он не истребил их с лица земли, чтобы они не забыли Его завета, но читали его и соблюдали его. Они сохраняют его, хотя и лишь наружно, и тем самым исполняют то, что было суждено им, и хранят свидетельство для нас<sup>17</sup>.

Разработанная Августином доктрина о свидетеле с ее прагматическим обоснованием отношения христианства к иудаизму, вероятно, умерила христианскую нетерпимость, но она не могла противостоять фундаментальной и потенциально опасной двойственности, существовавшей в определении отношения раннего христианства к Другому. В подталкивающей к размышлениям статье о библейских корнях нетерпимости в раннем христианстве Г. Струмза пользуется теориями социологов Трельча и Вебера и концепцией Фрейда, указывая на одновременное сосуществование в Новом Завете и в сочинениях раннехристианских авторов “миролюбивой” и “полемической” тенденций. Наряду с заповедью “возлюби врага твоего” наблюдались ненависть и враждебность по отношению к тем, кто отвергал весть о спасении. Бытование христианства в несовершенном, еще не мессианском мире Римской империи IV века нейтрализовало “мирную” струю, поскольку противоречие между универсальной (“тоталитарной”) заповедью любви и остро ощущаемый упорный отказ евреев принять христианский закон порождали напряжение со стороны христиан. Ежедневно сталкиваясь с раздражающим еврейским присутствием, узаконенным римским правом — и подтвержденным, как мы можем добавить, Августиновым учением о свидетеле, христианство нашло выход этому напряжению в растущей религиозной нетерпимости<sup>18</sup>.

Не нужно целиком соглашаться с католическим богословом Розмари Рейтер, что мощная антииудейская традиция у отцов церкви отражала характерное течение в раннем христианстве и что оно совсем немногим обязано влиянию языческого антииудаизма<sup>19</sup>, для того чтобы разделить ее точку зрения о том, что конфликт с иудаизмом приобрел характер неотъемлемого идеологического ингредиента в христианском самоопределении<sup>20</sup>.

Быть христианином означало: 1) опровергать иудаизм на основании еврейского Писания; 2) верить, что обетования Ветхого Завета больше не применимы к народу Израиля; 3) подчеркивать, что упрямое сопротивление современных евреев объясняется исконно присущей им непокорностью, которая проявлялась еще в нежелании сынов Израиля отказаться от идолопоклонства и в их насмешках над собственными пророками; и 4) высмеивать христиан, которые приближаются к иудаизму, соблюдая его обычаи и ритуалы, и активно бороться с ними. Таким образом, в этом первом столкновении между иудаизмом и христианством мы видим конфликт религий, который обеспечил прецедент для дальнейших разногласий и трений в будущем.

## Ранний ислам и евреи

Может ли сравнение раннего этапа иудео-христианского конфликта с первой встречей между исламом и иудаизмом пролить свет на общий вопрос, почему иудео-исламские отношения в Средние века были отмечены гораздо меньшим уровнем насилия, чем иудео-христианские отношения? Можно провести — поверхностно — приблизительную параллель между распространением ислама и распространением христианства. Первая встреча между исламом и евреями представляет собой пример конфликта религий. Хотя Мухаммед, в отличие от Иисуса, не был рожден и воспитан в еврейской среде, у него, тем не менее, был контакт с иудаизмом, учение которого и почтение перед писанным Божественным откровением произвели на него глубокое впечатление. Как именно купец-язычник из арабского племени, которое контролировало торговый город Мекку (местоположение Каабы, важнейшего языческого святилища в Северной Аравии), так много узнал об иудаизме, остается загадкой до сих пор<sup>21</sup>. Справедливо утверждение, что в Коране можно обнаружить сильное христианское влияние, и нельзя не принимать в расчет стремление к монотеизму, присущее некоторым арабам в доисламской Аравии. Но даже неподготовленного читателя Корана поражает, до какой степени многое в нем перекликается с Библией и, что не менее важно, с *мидрашем*<sup>\*</sup> или со средневековым гомилетическим

\* *Мидраш* (букв. “рассуждение”, “толкование”) — метод толкования еврейской Библии, основанный на восприятии всего библейского текста как единого целого, имеющего множество смысловых уровней, а также литературный жанр, основанный на этом методе. Жанр *мидраша* развивался на протяжении более чем тысячелетнего периода, с поздней античности до Средневековья. — *Примеч. редактора.*

комментарием\*. В намерениях Мухаммеда нет ничего загадочного: он считал, что, если он воспользуется историями сынов Израиля и еврейскими обычаями, ему удастся привлечь на свою сторону еврейские кланы Медины; он также надеялся, что они присоединятся к мусульманской *умме* (общине), сохранив собственную веру. В так называемой Мединской конституции\*\* — пакте, который он заключил с арабскими и еврейскими племенами, жившими в этом оазисе, Мухаммед оговорил, что “у евреев своя религия, а у мусульман своя”<sup>22</sup>. Иисус тоже надеялся, что его призыв будет услышан евреями и что он найдет последователей из числа своих соплеменников.

Так что существуют определенные сходные черты между тем, что делал Мухаммед в Медине, и ранними контактами между христианством и исламом. Существуют также важные и даже ключевые различия, часть которых указывает на большую степень конфронтации, существовавшую между христианами и евреями, а часть предполагает более гармоничное положение вещей. Обратимся к реакции евреев на Мухаммеда и ответ Пророка. Мухаммед, будучи арабом, а не евреем, и пророком, появившимся через столетия после прекращения библейской пророческой традиции, мог показаться еврейским кланам Медины разве что самозванцем, чье учение именем Бога лишь отдаленно напоминало библейский и раввинистический иудаизм. Более того, Пророк облек свое воззвание в вербальную форму, чуждую иудаизму и по структуре, и по риторике. Так что недовольство евреев Мухаммедом было выражено в чем-то даже ярче, чем их антагонизм по отношению к Иисусу, который не утверждал, что он основывает новую религию, и который был и остался евреем.

Лишь очень небольшое число евреев Медины обратилось в ислам. Еврейские племенные поселения этого региона были полны враждебности по

\* Гомилетический комментарий — жанр еврейской литературы Средневековья и Нового времени, продолжающий традиции жанра *мидраша*, но отличный от него. Своего рода этическая проповедь, основанная на толковании библейского текста и непосредственно обращающаяся к слушателю. — *Примеч. редактора.*

\*\* Мединская конституция — документ, составленный Мухаммедом около времени хиджры (бегства Мухаммеда из Мекки в Медину в 622 г.; по решению второго праведного халифа ‘Омара от этой даты ведется мусульманское летосчисление), который призван был урегулировать отношения между различными мусульманскими и немусульманскими племенами Ясриба (позднее названного Мединат ан-Наби — город Пророка — современная Медина). Межклановые распри и кровная месть продолжались в Ясрибе десятилетиями, кульминацией их стала битва при Буасе между племенами ауситов и хазраджитов, причем еврейские племена Бану Курайза и Бану Надир поддерживали ауситов, а еврейское племя Бану Кайнука — хазраджитов. Ауситы победили, однако стала очевидна необходимость привлечения стороннего посредника для стабилизации ситуации в оазисе. Племя Бану Курайза было истреблено Мухаммедом в 627 г. — *Примеч. редактора.*

отношению к Мухаммеду. Совсем не удивительно, что Мухаммед потерял терпение и прибег к насилию, изгнав два из крупнейших еврейских кланов (один из них ушел в оазис Хайбар, где Мухаммед позже уничтожил его) и истребив почти всю мужскую половину третьего клана\*. Впоследствии исламская традиция многократно повторяла историю о предательстве Мухаммеда и ислама евреями Медины — этот мотив напоминает одну из основных тем иудео-христианского конфликта<sup>23</sup>.

Для сторонников антимифа агрессия Мухаммеда против еврейских племен Медины является примером фундаментальной, неотъемлемо присущей исламу тенденции преследовать евреев. Памятуя о страданиях, выпавших на долю евреев в христианских странах, каковым образом были отомщены страдания Христа, некоторые поборники антимифа по аналогии представляют ислам с самого начала гораздо более антииудейски настроенным, чем христианство. Однако дальнейшая история демонстрирует гораздо менее зверские отношения между двумя конфессиями. Почему?

## Рождение ислама

Обстоятельства рождения ислама в том, что касается его отношений с иудаизмом, хотя и отмечены конфликтом, фундаментально отличаются от истории начального христианства. Иисус, мессия (а для некоторых и Сын Божий) был распят. Его распятие, вину за которое христиане возлагают на евреев, в то время казалось равносильным отмене Божественного плана. Невзирая на позитивное искупительное толкование, которое

\* Всего в районе Ясриба жило около 20 еврейских кланов. Основной и постоянной причиной их конфликтов с Мухаммедом, сменивших первоначально мирные отношения, было их нежелание признать Мухаммеда пророком вкпе с насмешками над его претензиями на пророчество и знание еврейской традиции.

В 624 г. Мухаммед осадил клан Бану Кайнука и вынудил его капитулировать. Формальным поводом послужило оскорбление, нанесенное, согласно некоторым источникам, евреем-ювелиром женщине-мусульманке. Члены клана бежали на территорию современной Сирии. Другой клан, Бану Надир, был также осажден и изгнан Мухаммедом в 625 г. (то ли из-за отказа выплатить компенсацию за убитого, то ли из-за умысла убить Мухаммеда); большинство его членов бежало в оазис Хайбар, около 160 км к северу от Ясриба, имея при себе только то имущество, которое можно было увезти на верблюдах. Хайбар был взят Мухаммедом в 628 г.; запрет евреям проживать на этих землях действует до сих пор. В 627 г. Мухаммед обвинил племя Бану Курайза в неоказании ему военной помощи, то есть нарушении Мединской конституции, осадил их, вынудил сдаться, после чего все мужчины племени, кроме тех, кто согласился принять ислам, были убиты, а дети и женщины проданы в рабство. — *Примеч. редактора.*

придали смерти Христа его ученики в рамках концепции добровольной жертвы, убийство Иисуса все равно считалось непростительным грехом, о котором следует помнить вечно. Ранние экзегетические тексты, толкующие евангельский рассказ о распятии, называли еврея последним мучителем Христа. Этот сюжет, впоследствии воплощенный в длинной средневековой иконографической традиции и в пьесах о страстях Господних, дополнял сцену распятия отталкивающей, зловещей фигурой, стоящей у подножия креста и подносящей умирающему и страдающему от жажды Иисусу губку с горьким напитком из уксуса и желчи на конце длинной палки<sup>24</sup>. В XII веке старое обвинение в деициде породило рассказы о ритуальных убийствах детей, с помощью которых евреи якобы отмечают и повторяют первый акт богоубийства.

Основатель ислама, наоборот, не объявлял себя ни мессией, ни божеством. Хотя евреи насмеялись над Мухаммедом при его жизни, он умер естественной смертью. Так что, в отличие от христиан, у мусульман не было оснований для того, чтобы возлагать на евреев ответственность за гибель своего пророка. Тем не менее биографические рассказы о Пророке и мусульманская традиция (*хадисы*) рассказывают о покушениях евреев на жизнь Пророка<sup>25</sup>. Об этих историях вспоминали всякий раз, когда мусульмане искали повод для подозрений в адрес своих современников-евреев<sup>26</sup>. Хотя в этой традиции отсутствует убийство пророка и она не подкреплена иконографией (в исламе иконография вообще запрещена), она обеспечивала неграмотные мусульманские массы наглядным описанием еврейской враждебности по отношению к Мухаммеду в Медине. Однако еврейско-исламский конфликт не дошел до такого напряжения и ненависти, которые были характерны для конфликта между христианством и евреями.

Наблюдения Струмзы о двойственной природе христианских представлений об иудаизме и евреях заставляют нас отметить еще один важный контраст по сравнению с иудео-мусульманскими отношениями. Параллель с исламом, в свою очередь, подкрепляет точку зрения Струмзы на христианство. В отличие от христианства с его сложными эмоциями любви и ненависти к врагу — иудаизму, ислам демонстрирует отсутствие всяких колебаний в отношении к неверным — евреям и христианам. Концепция джихада, подкрепленная прямыми указаниями сакральных источников, требовала от мусульман сражаться с врагом (а не любить его) — чем ислам и занимался особенно активно в ранний период своего существования. Линия фронта с христианами и зороастрийцами, жившими в “области войны”\*, была

\* Область войны (*dār аль-харб*), в отличие от Области ислама (*dār аль-ислām*), — территория, не подконтрольная исламу, на которой не доминируют исламские социальные институты. — *Примеч. редактора.*

очень четко определена. По мере распространения завоеваний те представители народов Книги из их числа, которые попали под власть арабов, получили гарантию своих прав и защиту в пределах “области ислама” в обмен на послушание и уплату налогов. Впоследствии мусульмане обращались с евреями с презрением, но без той смеси любви и ненависти, которая так осложняла отношения христианства с иудеями. Будучи свободными от этой двойственности и лишенными христианского эсхатологического разочарования с момента обретения власти, мусульмане в меньшей степени, чем христиане, были склонны преследовать евреев, и им легче было смириться с присутствием евреев в своей среде. Более того, евреям позволили пользоваться достижениями ислама и даже участвовать в политической и интеллектуальной жизни общества большинства.

Другой контраст в обстоятельствах возвышения и утверждения двух новых религий лежит в сфере географии. В отличие от христианства, ислам возник на территории, лежавшей на периферии еврейского мира. Еврейские племена северной Аравии кочевали там веками вдали от центров раввинистического иудаизма в Палестине и Вавилонии. Более того, они не обладали демографической силой и общинным и институциональным единством евреев, живших в непосредственном окружении Иисуса. Евреи Аравии очень немного могли сделать для сопротивления росту новой веры и новой общины. Легкая победа ислама над аравийским иудаизмом была предпринята; а она, в свою очередь, помогла избежать такой острой формы продолжительного межконфессионального конфликта, которая характеризовала столетия борьбы раннего христианства за подавление демографически обширного и институционально мощного иудаизма. Даже в регионе Плодородного полумесяца, в самом сердце иудаизма, исламу с демографической точки зрения угрожало многочисленное автохтонное христианское и зороастрийское население, а не численно более скромные еврейские общины.

Раннему исламу, в отличие от раннего христианства, не нужно было бороться за признание со стороны такого агрессивного и мощного врага, как Рим. После Медины ислам одержал победу и превратился в основную религию Аравии. Столкновения, подобные тем, которые случались у ранних христиан с евреями, язычниками и римскими властями, быстро закончились после победы над сторонниками многобожия и подавления краткого движения “вероотступничества” (*ридда*) в некоторых арабских племенах сразу после смерти Пророка в 632 году, а также после покорения могущественных христианских городов на юге (особенно общины Наджрана).

Эта ситуация резко отличается от жесткой политики римских властей по отношению к отцам-основателям христианства, в то время как их главный противник, иудаизм, продолжал пользоваться терпимым отношением. При таких условиях раннехристианские мыслители неизбежно стали



утверждать превосходство христианства над иудаизмом в своих сочинениях и проповедях. В то же время римские гонения укрепили решимость христиан ослабить своего религиозного соперника. Как только христианство добилось официальной к себе терпимости, а потом, при Константине, и признания, кульминацией которого стало провозглашение его в 391 году официальной религией Римской империи<sup>27</sup>, оно немедленно принялось реализовывать дотоле сдерживаемые антииудейские порывы<sup>28</sup>.

Раннее христианство столкнулось с еще одной связанной с этим проблемой, совершенно не знакомой раннему исламу. Потерпев неудачу в попытке убедить всех евреев, что христианство исполнило мессианские обетования, данные в Библии Богом народу Израиля, молодое христианство присвоило идентичность Израиля — за счет евреев. Уже в сочинениях Павла церковь сосредоточила свое внимание на римлянах-язычниках, проповедуя им, что они являются новым Израилем. Язычники, избранные Богом вместо старого Израиля, по известным словам Павла (Послание к Римлянам, 11), стали дикой оливой, привитой к старому оливковому дереву, чтобы заменить отломленные ветви (то есть потерявший веру и отвергнутый иудаизм); данный язычникам Новый Завет исполнил Божественные обетования Ветхого Завета. Однако, чтобы сделать эту точку зрения главенствующей, христианству понадобились целые поколения проповедей. А пока она не возобладала, молодой христианской церкви пришлось сражаться со скептицизмом евреев и нежеланием многих христиан порвать все отношения с Израилем и Ветхим Заветом.

Ислам никогда не представлял себя новым Израилем. С генеалогической точки зрения, арабы вели свое происхождение от Исмаила (Ишмаэля), первородного сына Авраама и брата Исаака. Хронологически история арабов развивалась параллельно с историей Израиля: у арабов и евреев был общий прародитель. Просто ветвь потомков Исмаила веками жила в рассеянии, ожидая возрождения и реализации своих притязаний на центральную роль в истории. И это случилось с появлением Пророка Мухаммеда. В отличие от христианства, ислам не чувствовал необходимости определять свою идентичность за счет евреев.

## Природа религии

Существовали и другие важные различия между исламом и христианством, которые проливают дополнительный свет на принципиально иную и в меньшей степени конфронтационную позицию ислама по отношению к евреям. С теологической точки зрения, ислам не считает себя Божественной

реализацией обетований иудаизма. Коран говорит об Аврааме, настоящем, чистом монотеисте, как о своем прародителе и духовном предшественнике. Авраам был первым “мусульманином” благодаря полному и безусловному “подчинению” (по-арабски *ислām*) Божьей воле. Коран спрашивает:

О обладатели писания [т. е. евреи и христиане]! Почему вы препираетесь об Ибрахиме? Тора и Евангелие были ниспосланы только после него... Ибрахим не был ни иудеем, ни христианином, а был он ханифом предавшимся [*мус-лим*, т. е. предавшимся Богу] и не был из многобожников. Самые близкие к Ибрахиму люди, конечно, те, которые за ним последовали, и этот пророк, и те, которые уверовали [с ним] <sup>29</sup>.

Таким образом, по мнению Корана и ислама, Авраам, который мужественно отверг многобожие, доминировавшее в его мире, был предшественником Мухаммеда. Религия в том виде, как она развивалась после Авраама, сначала в лоне иудаизма, а потом в лоне христианства, отклонилась от прежней веры Авраама в единого Бога. Благодаря личности Мухаммеда и в форме дарованного ему откровения возник ислам, который призван возродить забытый, чистый монотеизм предка — отца Исмаила, прародителя арабов. По словам одного ученого, “ислам, чье название означает “покорность” [воле Божьей], считался не новым заветом между Богом и людьми, а остро необходимым восстановлением старого. Считалось, что Коран был ниспослан с небес ради того, чтобы восстановить “чистую” религию, подвергшуюся разложению” <sup>30</sup>.

Поскольку такая трактовка истории Авраама обеспечила приоритет ислама как над иудаизмом, так и над христианством <sup>31</sup>, отношение ислама к иудаизму и еврейскому Писанию существенно отличалось от отношения христианства. Правда, что Павел объявил Авраама до того, как тот сделал обрезание, первым “христианином”. Авраам принял на себя единобожие и моральный закон, но без ритуала, который появился позднее, во времена Моисея <sup>32</sup>. Однако для всех практических (и идеологических) целей христианство безоговорочно признавало хронологическое старшинство иудаизма, утверждая, что Христос представляет собой следующую и последнюю стадию исполнения обетований, данных Богом евреям. Это означало, что христиане усвоили еврейскую Библию на свой лад — так что Ветхий Завет был прообразом Нового, и те христиане, которые, подобно автору II века Маркиону, отвергли еврейскую Библию, были признаны церковью еретиками. Обоюдные притязания на Писание заложили основу для продолжительной напряженности в вопросе толкования смысла еврейских сакральных текстов <sup>33</sup>.

Ислам, наоборот, отверг существующие тексты еврейских и христианских писаний, считая их искажением настоящего, боговдохновенного учения.

Такой подход поставил ислам в иную ситуацию по сравнению с христианством. Как мы увидим, это различие в отношении к еврейской Книге между исламской доктриной *тахрифа* (фальсификации) и христианским принципом прообраза имело далекоидущие последствия в том, что касается меньшей напряженности межконфессионального конфликта в исламском окружении.

Еще одно связанное с этим отличие между христианством и исламом в их отношениях с иудаизмом касается имитации еврейских практик. Иудаизм представлял собой серьезное препятствие в попытках церкви отделить отверженного предшественника от того, кто недавно получил божественный дар вечного спасения. Отцы церкви много поколений противостояли иудаизму именно потому, что многие христиане все еще серьезно воспринимали изначальное утверждение христианства, что оно является расширенным вариантом иудаизма. Ислам подходил к иудаизму иначе. Сам Мухаммед поначалу соблюдал пост в десятый день (который называется *‘ašūṛā*) первого мусульманского месяца<sup>34</sup>. Переняв еще один еврейский обычай, Мухаммед научил своих последователей во время молитвы обращаться лицом к Иерусалиму. Вскоре, однако, он оставил эти «иудействующие» практики, но не потому, что они стали представлять угрозу для самосознания мусульманской общины, а потому, что в Медине он столкнулся с ожесточенным сопротивлением со стороны евреев.

Аналогичная модель сначала принятия, а потом отторжения характерна для отношения раннего ислама к еврейским нарративным традициям. Поначалу было разрешено цитировать высказывания и сообщения о Бану Исра’иль (сынах Израиля), поучительные и чудесные истории, которые назывались *исраилият*. Это позволение отражало общую веру в то, что еврейские священные книги содержат информацию о жизни и деяниях пророков доисламской эпохи и, в частности, о самом Пророке — в форме предсказания его пришествия. В то же время мусульман убеждали не подражать обычаям сынов Израиля. В конечном итоге позволение передавать традицию о сынах Израиля было снято, и мусульманам запретили также изучать и переписывать еврейское Писание<sup>35</sup>.

Парадоксальным образом, именно потому, что границы между исламом и иудаизмом были четко определены на самом раннем этапе, многие из базовых положений иудаизма смогли в итоге укорениться в развитом исламе. Религиозное право (*шариат*), самая принципиальная характерная черта ислама, напрямую соответствует еврейской *ѓалахе*\* и на самом деле играет ту

\* *ѓалаха* — нормативная часть иудаизма, регламентирующая религиозную, семейную и гражданскую жизнь евреев. Совокупность религиозных правил и предписаний представлена в законодательных разделах Торы, Талмуда и других книгах раввинистической литературы. Термином *ѓалаха* называют также законоведческие тексты Талмуда и всю законоведческую литературу, а также конкретные законы и постановления. — *Примеч. редактора.*

же роль. Пищевые запреты ислама, которые подразумевают не только однозначный и полный запрет употребления свинины, но и систему ритуального забоя животных, сильно напоминают еврейскую практику<sup>36</sup>.

В реальности иудаизм часто называется в мусульманских источниках еврейским *шариатом*. Это контрастирует с обычным уничижительным латинским именованием иудаизма “еврейский закон” и еще более уничижительным эпитетам вроде “еврейское суеверие” или “еврейская косность”. Если христианская лексика в отношении евреев и иудаизма отражает неприятие и враждебность, то принятые в исламе выражения выдают взаимное признание религиозных воззрений и ценностей друг друга.

Если ислам не разделял озабоченности христианства по поводу налета иудаизма, то причина этого заключается в том, что исламская “церковь”<sup>37</sup> в большей степени психологически являлась наследницей иудаизма, чем христианство, и еще в том, что исламу не угрожал постоянный “иудаизирующий компонент”. Привлекательность иудаизма (и христианства) принимала среди некоторых представителей мусульманских масс форму некоторого народного синкретизма, в отличие от христианства, где она выражалась в приверженности еврейским обычаям: в исламской традиции еврейские обычаи не воспринимались как более древние и, соответственно, лучшие.

Нежелание ислама подражать иудаизму (а также христианству) имело особое доктринальное выражение — принцип *хāлифūхум* (“отличайтесь от них”). Интересно, что это нежелание перекликается с библейскими предостережениями остерегаться обычаев иноверцев<sup>38</sup>. Представление о необходимости “отличаться от них” впервые появляется в *хадисах*<sup>39</sup>. Главную книгу, освещающую этот вопрос, написал богослов и правовед Ибн-Таймийя (1263–1328)\*. Он писал:

Отличаться от них — это условие победы ислама, цель ниспослания пророков — в том, чтобы истинная вера торжествовала. Таким образом, само стремление отличаться от них составляет одну из величайших пророческих обязанностей<sup>40</sup>.

И еще:

Поскольку народам Книги разрешено исповедовать свои новые или опровергнутые [исламом] религии при условии, что они не будут открыто демонстрировать этого, мусульманину запрещается исповедовать новые или опровергнутые религии явно или тайно<sup>41</sup>.

\* Творчество этого автора, оставившего после себя более 500 книг и известного при жизни своим религиозным пуризмом, оказало сильное влияние на Мухаммеда ибн-аль-Ваххаба. — *Примеч. редактора.*

Ибн-Таймийю беспокоило поклонение мусульман святым, культ могил праведников\* и некоторые недозволенные праздники, которые появились под влиянием иудаизма и в особенности христианства. Хотя его озабоченность кажется родственной проблеме “иудействования”, которая так тревожила отцов церкви, между ними есть принципиальная разница<sup>42</sup>. Что касается Ибн-Таймийи, который писал через несколько веков после возникновения ислама, то его задача состояла не в отделении ислама как религии от иудаизма или христианства, а скорее в сохранении подлинной чистоты и превосходства мусульманской веры. Великий ханбалитский богослов беспокоился, что если мусульмане не смогут отделить себя от *зимми*, то иерархическое верховенство ислама будет принижено, а престиж евреев и христиан возрастет. Риторика Ибн-Таймийи менее яростна, чем у Иоанна Златоуста, поскольку они по-разному воспринимали опасность. Антиохийский пресвитер жил во времена, когда христианство, невзирая на его признание официальной религией Римской империи, все еще не чувствовало себя в безопасности. Его волновало, что еврейские практики могут ослабить эксклюзивные притязания христианства на истину и пошатнуть плоды его недавней и еще не очень устойчивой победы над язычеством. Его мусульманский коллега Ибн-Таймийя считал поклонение святым в подражание иноверцам религиозным новшеством (*бид'а*) и ущербом для превосходства уже победившего ислама. Однако он не выражал озабоченности тем, что иудействующие мусульмане могут ошибочно принять христианство или иудаизм за более правильную форму ислама.

\* В частности, он осуждал практику паломничества к могиле Мухаммеда в Медине. —  
Примеч. редактора.

## Глава 3

# Правовое положение евреев в христианском мире

Мы можем согласиться с Р. У. Сазерном, который в своей книге “Становление Средневековья” пишет, что правовой статус — это “самый обманчивый из всех стандартов человеческого благополучия”<sup>1</sup>. Пропасть между теорией и практикой существует неизбежно; и это утверждение ничуть не менее справедливо для евреев Средних веков. Тем не менее обсуждение правового положения евреев в такой книге, как наша, должно находиться в самом начале, поскольку наряду с религией правовой статус — это самый ранний аспект проблемы отношений между евреями и иноверцами, о которой мы можем судить достаточно четко. Более того, поскольку эта книга является сравнительным исследованием, изучение правового положения оказывается более информативным, чем в других случаях.

Существует много сходства между правовым статусом евреев в мусульманских и христианских странах. Самое важное сходство состоит в том, что и в том и в другом обществе евреи пользовались практически полной автономией во всем, что касается исповедания иудаизма. В практическом отношении это означает, что в большинстве сфер религиозной и частной жизни, таких как ритуал, брак и развод, евреи руководствовались еврейским правом — законом Талмуда, их судили еврейские судьи, которые получали образование и лицензию на свою деятельность от еврейских религиозных властей.

Различия в правовом статусе евреев в христианском и мусульманском мире отражали противоположные настроения в отношении к евреям в доминирующем обществе или участвовали в формировании этих настроений. Наряду с различиями между ролью евреев в раннехристианском и раннеисламском религиозном сознании, о которых шла речь во второй главе, различия в правовом подходе помогут нам объяснить не столь большое число гонений в мусульманском мире. В главе 3 мы осветим довольно

сложный законодательный статус евреев в западном христианском мире, чтобы подготовить почву для аналитического сравнения его с правовым положением евреев в странах ислама (глава 4).

## Законодательство о евреях в христианском мире

Великий еврейский историк права Гвидо Киш досконально изучил проблему юридического статуса евреев<sup>2</sup>. Он придумал замечательный термин “Jewry law” применительно к христианскому юридическому материалу, касающемуся евреев. Таким образом Киш отделил “право о евреях” (“Jewry law”) от “еврейского права” (“Jewish law”), т. е. обширного корпуса юридической литературы, составленного самими евреями и относящегося к внутренней еврейской жизни и к отношениям евреев с окружающими их народами.

Христианское средневековье знало множество иногда перекрывающих друг друга систем права. В варварскую эпоху продолжало существовать римское право; германское племенное или обычное право; в конце XI — XII веках римское право было вновь возрождено в Италии; каноническое, т. е. церковное право; феодальное и местное право, которое в итоге вошло в государственную юридическую систему; и муниципальное право<sup>3</sup>. И поскольку вся правовая система в средневековом христианском мире была сложна, таким же сложным было и законодательство о евреях. И, подобно всей юридической структуре, оно тоже развивалось и видоизменялось с течением времени.

## Римское право о евреях

Законодательство о евреях в христианском мире имело множество источников, самый ранний из которых — римское право. Хотя от дохристианской эпохи сохранилось несколько римских правовых норм, касающихся евреев, такие неюридические источники, как рассуждение Иосифа Флавия об отношениях между римлянами и евреями, указывают, что римляне продолжили политику толерантности, унаследованную ими от эллинистической и персидской древности. Иудаизм имел статус *collegium* (объединения), членам которого было позволено собираться для отправления религиозного культа и “жить по законам предков”<sup>4</sup>. Слово *collegium* часто употребляли в отношении евреев, перемежая его с термином *religio licita*, т. е. “дозволенная религия”. Словосочетание *religio licita* употреблялось уже с начала III века, хотя и не было юридическим термином<sup>5</sup>.

В определенной степени римская законодательная политика по отношению к евреям превосходила по уровню толерантности политику более ранних режимов. Столкнувшись с религией, которая предписывала такие своеобразные (а для римлян особенно чуждые) обычаи, как обрезание, поклонение единому невидимому Богу, отказ от работы на один день каждую неделю (в субботу) и пожертвования, посылаемые патриарху, сидевшему в Тверии, Рим взял на себя обязанность уважать “законы предков”, предписывавшие то, чего они не позволяли даже собственным гражданам. А ведь именно эта непохожесть подпитывала антиеврейскую струю в римской литературе, которую некоторые называют “языческим антисемитизмом”<sup>6</sup>.

Эдикт Августа, изданный около 1 года до н. э., провозглашает, “чтобы иудеи пользовались правом невозбранно жить по своим законам, как то было при Гиркане, первосвященнике их Верховного бога”<sup>7</sup>. Этот закон наглядно иллюстрирует снисходительность римских правителей к евреям — политику, которую уверенно и непрерывно проводили веками. На какое-то время они изменили свое мнение о законности еврейской веры во времена еврейского восстания 132–135 годов н. э., когда император Адриан запретил обрезание и соблюдение субботы<sup>8</sup>. Этот декрет был отменен императором Антонином Пием, правившим в 137–161 годах. Более того, в 212 году император Каракалла предоставил права римского гражданства всем жителям империи. Хотя в этом эдикте евреи не называются прямо (равно как, впрочем, и все другие “иноподанные” группы), ученые обычно считают, что евреи попадали под действие эдикта Каракаллы<sup>9</sup>. Таким образом, в течение последнего столетия, когда в Риме господствовало язычество, правовое положение евреев колебалось от признания до почти равенства с другими римскими гражданами.

“Терпимость” по отношению к евреям объяснялась важнейшей чертой римского общества — его языческой, политеистической религией. В обществах, где господствовал политеизм, боги и народы, которые им поклонялись, терпимо относились к существованию других богов и других народов. Политеизм порождал явление, которое в современном мире получит название “религиозный плюрализм”<sup>10</sup>. Монотеизм же, наоборот, стремится к исключительности. Концепция единого Бога подталкивает его последователей к тому, чтобы призвать все народы поклоняться их Богу. Поэтому евреи, самые главные монотеисты в древнем мире, не отвечали взаимностью на религиозную терпимость языческого Рима. Наоборот, они привлекали новообращенных из числа римлян. Раннее христианство унаследовало от иудаизма монотеистическую нетерпимость к “язычнику”-римлянину. В то же время, будучи недавними монотеистами, убежденными в истинности собственной версии Божественного откровения, христиане считали присутствие евреев и проблемой, и источником конкуренции. Когда



в IV веке христианство сменило язычество в роли государственной религии Римской империи, возникла возможность уменьшить одновременно языческое и еврейское влияние. К последней тенденции мы и обратимся.

## Христианское римское право о евреях

Кодекс Феодосия, составленный по приказу императора Феодосия II между 429 и 438 годами, включает в себя римское имперское право с момента христианизации государства<sup>11</sup>. Законодательство о евреях в этом своде является смесью толерантности, наследия политеистического Рима и нетерпимости, присущей монотеистическому христианству. Поскольку Кодекс Феодосия оказал большое влияние на весь латинский Запад в раннее Средневековье, как сам по себе, так и в виде кратких изложений, он стал основанием для законодательства о евреях в латинском христианском мире.

Превосходным путеводителем по законодательству о евреях в римском праве эпохи империи является исследование Амнона Линдера<sup>12</sup>. В Кодекс Феодосия входят тысячи законов, разделенных тематически на “книги” и “титуты”. Законы, касающиеся евреев, составляют ничтожное меньшинство от общего количества<sup>13</sup>.

Подавляющее большинство (пятьдесят один из шестидесяти восьми) законов, касающихся евреев, в Кодексе Феодосия собраны в заключительной части — Шестнадцатой книге, которая освещает отношения между ортодоксальной христианской церковью и другими религиями. Неудивительно, что эта книга отходит от позиций религиозного плюрализма, которые характерны для римского права языческого периода. Мы находим здесь серию постановлений, которые, с одной стороны, предоставляют особые привилегии христианскому клиру, а с другой — противодействуют основным врагам христианства: ересям, язычеству и иудаизму. Например, титул 5 “О еретиках” осуждает евреев вместе с еретиками, считая их собратями по неприязни к католикам и называя их “чумой, которая, становясь заразной, распространяется все шире”<sup>14</sup>. Спустя всего два месяца закон был переиздан, туда добавили суровые предостережения в адрес римских чиновников, которые должны быть предельно внимательными к подобным преступлениям. Закон объединяет евреев с еретиками и “язычниками, называемыми в народе “погаными””<sup>15</sup>. Линдер отмечает, что с начала V века постоянно присутствующая в законах связь евреев с язычниками и еретиками “указывает на фундаментальные изменения в политике правительства империи в отношении евреев”, которая “в этот период была нацелена на понижение правового статуса евреев”<sup>16</sup>.

Восьмой и девятый титулы Шестнадцатой книги посвящены исключительно евреям<sup>17</sup>. Из того, что такое количество текстов, касающихся евреев, сосредоточено в двух идущих друг за другом титулах, и невзирая на некоторое количество повторяющихся законов, рассеянных по другим книгам, видно, что Кодекс уделяет внимание евреям как проблеме, требующей особого внимания и специальных юридических норм. Тот факт, что они собраны воедино, указывает на изменение ситуации со времен эдикта Каракаллы 212 года и христианизации римского государства — столетия, в течение которого евреи вошли в систему римского права. Он также предвосхищает дальнейшую эволюцию христианского законодательства о евреях в особую систему норм для народа, существующего на обочине христианской ойкумены или даже за ее пределами.

Принято считать, что Титул 8 сохраняет черты старой толерантности языческого Рима. В то же время некоторые обороты отражают новые опасения церкви. От дохристианского периода унаследовано принципиальное признание легитимности иудаизма и проистекающая от этого гарантия свободы собраний в культовых целях для евреев. Первый закон на эту тему, датированный 393 годом, начинается с утверждения: “Совершенно очевидно, что секта иудеев не запрещена никаким законом”<sup>18</sup>. Хотя может показаться довольно необычным устанавливать толерантность “от противного”, формулировка может просто являться свидетельством попытки кодификаторов заранее ответить на возражения со стороны клира на продолжение либеральной политики, имевшей глубокие корни в дохристианской римской традиции. Имеются и другие, более частные гарантии свободы исповедания иудаизма, например, овеянное временем заверение, что никто не будет мешать евреям соблюдать субботу<sup>19</sup>.

Важными элементами политики толерантности, унаследованной от языческого периода, являются те нормы Кодекса Феодосия, которые защищают евреев от неспровоцированных покушений на их личность и собственность. Самый ранних из законов этой категории относится к 397 году: “Надлежит ограждать иудеев от оскорблений, а синагоги их пусть оставят в покое навеки”<sup>20</sup>. Похожий закон 420 года соединяет в себе охрану синагог и защиту жизни евреев: “Никто не будет преследуем за свое иудейство и не претерпит какого бы то ни было поругания религии, будучи невинным. И повсюду их синагоги и обиталища не будут сжигаться и не будут ошибочно и без причины повреждаться”<sup>21</sup>. Закон заканчивается заявлением, указывающим на строгость христианского законодательства. Там сказано: “Мы желаем также предостеречь их [евреев], чтобы они не вознеслись и, возгордившись своей безопасностью, не рискнули бы как-то посягнуть на почтение к христианскому культу”.

Такие гарантии безопасности при выполнении определенных условий и напоминания, что не следует считать защиту чем-то само собой

разумеющимся, имеют параллели в дохристианском Риме. В 41 году н. э., после восстания евреев в египетском городе Александрия, требовавших новых привилегий, император Клавдий отправил александрийцам послание, призывая их воздержаться от насилия. В этом послании Клавдий установил границы толерантности для евреев, приказывая им умерить свои требования “еще больших привилегий”<sup>22</sup>.

Руководствуясь теми же настроениями, Кодекс Феодосия зачастую формулирует гарантии неприкосновенности жизни и собственности евреев в грубых, часто даже угрожающих выражениях: “Известны и широко доступны всем постановления наши и наших предшественников, которые мы издали, гнушаясь духа и дерзости язычников, иудеев, а также прочих еретиков. Однако мы охотно пользуемся случаем повторить закон... чтобы те, кто большей частью необдуманно под предлогом почитания христианства допускал [нечестивое], пусть отныне воздержатся от преследования и угнетения их [т. е. евреев]”<sup>23</sup>.

Враждебное отношение христиан к иудаизму сквозит во всех нормативных актах 8-го титула и, в свою очередь, соответствует духу превосходства христианства, которое характерно для всей Шестнадцатой книги<sup>24</sup>. Право евреев посылать деньги патриарху, сидевшему в Тверии, было отменено. С момента принятия соответствующего закона эти деньги должны были направляться в императорскую казну<sup>25</sup>. Другой закон (415 год) отнял привилегии у патриарха Гамалиила, ограничил его полномочия в области строительства новых синагог и повелел ему разрушить синагоги, пришедшие в запустение<sup>26</sup>. Тот же император Гонорий, который ввел закон 415 года, в 423 году изменил свою позицию и запретил разрушение старых синагог<sup>27</sup>. В “новом законе”, изданном в 438 году, император Феодосий II пошел дальше по пути ужесточения: “Исходя из тех же соображений, мы запрещаем строительство любых новых синагог, однако даруем позволение укреплять древние синагоги, которые угрожают в скором времени рассыпаться в прах”<sup>28</sup>. После завоевания византийских земель на территории Восточного Средиземноморья ислам проводил еще более репрессивную политику, запрещая как строительство новых, так и ремонт старых культовых зданий.

Преюдициальный язык, используемый в отношении евреев, является нарушением принципа римской толерантности, который характеризует Кодекс Феодосия. Бросается в глаза постоянное использование слова *superstitio* (“суетверие”). Этот уничижительный в дохристианском латинском языке термин относился к любой неримской религии; но римские авторы применяли в отношении иудаизма также нейтральное выражение *religio*. Эта двойственность продолжала существовать и после христианизации империи. К началу V века слово *religio* было закреплено за христианством, тогда как *superstitio*, теперь относившееся исключительно к иудаизму, приобрело дополнительные негативные

характеристики “гнусного” и “нечестивого”. В другом месте Кодекс обращает внимание на упрямое нежелание евреев признать Христа, на злонравие и даже нечистоту иудаизма (“чума, которая, становясь заразной, распространяется все шире”) и на закоренелую враждебность евреев к Римской империи<sup>29</sup>.

Влияние евреев как на христиан, так и на потенциальных христиан среди языческого населения очень сильно беспокоило католическую церковь. Одна из норм уравнивала брак между евреем и христианкой с супружеской изменой (которая наказывалась смертью, хотя об этом и не сказано в данном конкретном законе)<sup>30</sup>. Закон 404 года, изданный императором Гонорием, запрещал принимать евреев и самаритян на императорскую службу<sup>31</sup>. Гонорий повторил этот запрет в 418 году, упомянув в этот раз только евреев — как людей, которые “скованы нечестием этого народа, но стремятся поступить на военную службу”<sup>32</sup>. Император Феодосий в своей “Новелле 3”, появившейся в 438 году, повторил этот запрет и распространил его на все ветви гражданской администрации<sup>33</sup>.

На протяжении веков эти нормы, предполагавшие недопущение евреев на посты, где им разрешалось бы обладать оружием (хотя еще в XII веке в некоторых местах евреи продолжали носить и использовать оружие), служили традиционной предпосылкой для недопущения евреев на такие должности, где они могли бы получить власть над христианами.

Особенную озабоченность у церковных властей вызывал тот факт, что евреи могли оказывать недолжное влияние на рабов, находившихся у них в услужении. Это опасение проистекало от еврейского закона, требовавшего обрезать и обращать в иудаизм путем погружения в ритуальный бассейн всех рабов мужского пола, как только они попадают в дом еврея<sup>34</sup>. Составители Кодекса Феодосия посвятили целый 9-й титул Шестнадцатой книги теме “Пусть иудей не владеет рабом-христианином”. Классическое римское право уже высказывало свое недовольство обрядом обрезания из-за его сходства с запрещенным обычаем кастрации<sup>35</sup>. Христианское римское право, однако, перевело внимание в этом вопросе на проблему обращения. Первый христианский император Константин провозгласил, что “если кто-нибудь из иудеев, купив раба-христианина или представителя любой иной секты, обрежет его, то обрезанный немедленно будет освобожден из рабского состояния”<sup>36</sup>. В соответствии с законом, принятым в 417 году, еврей, который уже раньше приобрел рабов-христиан, может продолжать владеть ими, но только при условии, “что он не введет их, вольно или невольно, в скверну своей секты”. Как обычно, нарушение закона каралось смертной казнью<sup>37</sup>. Пристальное внимание к еврейскому рабовладению не уменьшалось еще многие столетия после Кодекса Феодосия, причем количество посвященных этому вопросу правовых норм продолжало быть непропорционально большим. Еврейское рабовладение представлялось тяжелой формой

нарушения фундаментальной посылки, что иноверец не может стоять выше по положению, чем христианин<sup>38</sup>.

В целом раннехристианское законодательство о евреях характеризуется толерантным отношением к евреям, что являлось наследием Рима, сопровождаемым откровенно враждебным языком и ограничениями, целью которых было сохранение превосходства христиан над евреями. Кодекс Юстиниана, составленный в начале VI века, во многом наследовал своему правовому предшественнику и заимствовал целые разделы без каких-либо изменений. Однако часть законов туда не попали, а другие были модифицированы. Некоторые новшества отражают ухудшение отношения к евреям, характерное для этого периода напряжения и постоянного страха перед ересями. Так, во многих законах еретики приравнены к евреям<sup>39</sup>. Новелла 535 года постановляет, что синагоги следует превратить в церкви, а язычникам и еретикам запрещено устраивать собрания<sup>40</sup>. Наиболее известный из “новых законов” Юстиниана относительно евреев запрещает изучение *deuterosis*<sup>41</sup>. Издание этого закона означало вмешательство в свободу исповедания иудаизма, что радикальным образом противоречило вековой политике как дохристианского, так и христианского римского права<sup>42</sup>.

Кодекс Юстиниана, действовавший в Восточной Римской империи в нескольких сокращенных версиях, не был известен на Западе до начала процесса рецепции римского права в конце XI века<sup>43</sup>. Более умеренный Кодекс Феодосия существовал в памяти европейских юристов и клириков в эпоху раннего Средневековья. Амнон Линдер отмечает, что, за исключением Вестготской Испании (где в 506 году на смену Кодексу пришло сокращенное его изложение), “в других частях западного мира Кодекс так никогда и не был отменен и его правовой статус сравним со статусом других юридических источников”<sup>44</sup>. В особенности это касается Южной Европы, где в целом наследие римского прошлого сохранялось лучше, — там память о римском праве и сохранение многих римских правовых процедур повлияли на создание значительно более безопасных условий для жизни евреев, чем в Северной Европе.

## Церковь: каноническое право о евреях

Законодательство о евреях неизбежным образом присутствовало в высказываниях католической церкви. Каноническое право, формировавшееся под влиянием римского, в свою очередь, повлияло на светское законодательство о евреях. Шестнадцатая книга Кодекса Феодосия с ее смесью толерантности и ограничений в отношении иудаизма стала для церкви “авторитетным источником канонического права”<sup>45</sup>. В ходе раннего Средневековья

каноны церковных соборов и постановления понтификов, часто оформлявшиеся в виде посланий, значительно расширили корпус церковного законодательства о евреях.

Почти все каноны поместных и вселенских соборов, касающиеся евреев как в Испании и Галлии, так и на Востоке, имеют ограничительный характер, отражая антииудейскую тенденцию в церковной мысли<sup>46</sup>. По сравнению с непреклонной позицией, которую выражала церковь в касавшихся евреев канонах церковных соборов, папа Григорий Великий (590–604) высказывал более умеренные взгляды, почерпнутые из римских традиций, с которыми он был знаком благодаря аристократическому воспитанию и предшествовавшей карьере в сфере государственного управления. В двадцати шести пасторских посланиях Григория на тему иудео-христианских отношений видны следы влияния Кодекса Феодосия, особенно в том, что касается противодействия насильственному крещению и отстаивания неприкосновенности синагог. Он задал стандарт, которым папство веками руководствовалось в своих отношениях с евреями<sup>47</sup>.

Важнее всего, что первой фразой одного из своих посланий Григорий выразил позицию, которая стала символом папской политики по еврейскому вопросу: “Как не следует позволять иудеям [*Sicut Judeis non*] совершать в их синагогах что бы то ни было, помимо того, что им разрешено законом, так же не следует [допускать], чтобы они терпели несправедливость в отношении того, что принадлежит им по праву”<sup>48</sup>. Выдержанная в духе балансирования между угнетением и толерантностью, свойственном Кодексу Феодосия, формулировка Григория сначала ограничивает евреев соблюдением законов и обычаев, одобренных в прошлом, а затем гарантирует им защиту от вмешательства в соблюдение любого из этих законов и обычаев. Интонации текста также напоминают формулировку послания Клавдия к александрийцам (там, правда, гарантии предшествуют ограничениям)<sup>49</sup>.

Самая важная декларация церковного законодательства о евреях находится в послании, которое начинается этими словами Григория и известно как папская булла “*Sicut Judeis*”. В некоторых средневековых сборниках эта булла получила и другое название — “*Constitutio pro Judeis*” (“Конституция в пользу иудеев”), что ясно указывает на ее протекционистский характер. Первым папой, издавшим это постановление, был, по-видимому, Каликст II (1119–1124), хотя о существовании этого важного и создающего прецедент эдикта известно только по ссылкам в позднейших повторениях. Считается, что Каликст издал эту буллу в ответ на прошение, поданное евреями в надежде больших гарантий безопасности для народа, который оказался невероятно уязвимым в ходе недавних погромов Первого крестового похода. В то же время потребность в подобном документе могла возникнуть в ответ на локальные вспышки антиеврейских погромов в Риме или другой части Италии<sup>50</sup>.

Папская булла “Sicut Judeis” посвящена второй части формулы Григория — вопросу “гарантий”. В ней раскрывается, какие именно права признавала за евреями церковь XII века: сюда относились свобода от насильственного крещения, защита личности и собственности от неспровоцированного нападения, право беспрепятственно исповедовать иудаизм и неприкосновенность еврейских кладбищ. Эти гарантии подтверждаются обещанием наказать тех христиан, кто нарушит установленные законы. До конца XII века эту буллу выпустило еще пять пап, еще шесть в XIII веке, а потом был перерыв до 1348 года. Вариант буллы, выпущенный папой Климентом III (между 1187 и 1191 годами), вошел в “авторитетный” корпус канонического права, известный как “Декреталии” папы Григория IX (1227–1241), изданные в 1234 году<sup>51</sup>.

Признание папами права евреев и иудаизма на защиту и толерантное отношение, источник которого коренится в римском праве, было перенесено в средневековый христианский мир папой Григорием I. Оно нашло теологическое подтверждение еще в трудах св. Августина: Бог позволил евреям уцелеть и жить среди христиан, потому что им довелось сыграть многогранную роль “свидетелей”. Придерживаясь учения Августина и гарантий, заявленных в булле “Sicut Judeis”, папство в течение всего Средневековья последовательно и непреклонно выступало против насильственного крещения евреев, а также неспровоцированной жестокости по отношению к ним. Более того, время от времени папам приходилось добавлять в “Constitutio pro Judeis” ту или иную клаузулу, защищающую евреев от какой-нибудь недавно появившейся угрозы. Например, в 1247 году Иннокентий IV выпустил новую собственную версию буллы, всего через год после предыдущего повторения, добавив туда раздел, осуждающий недавно распространившийся кровавый навет<sup>52</sup>.

Я вовсе не утверждаю, что папство решило действовать в духе поддержания еврейской жизни в христианской среде. Как раз наоборот — в течение XI, XII и особенно в XIII веке, когда папы боролись за утверждение своей власти над светскими правителями, они также укрепляли свою власть над евреями. Это делалось путем все большего насаждения идеи подчиненности и приниженности евреев. Начиная с папы Иннокентия III в 1205 году идея подчиненности выражалась в возрождении старой святоотеческой доктрины о “вечном рабстве” евреев, которая придавала идеологический вес развернутой Иннокентием интенсивной кампании по сегрегации и подчинению евреев. Именно Иннокентий III добавил в конце “Constitutio pro Judeis”, переизданной им в 1199 году, суровое условие: “Мы желаем, однако, чтобы защита настоящей конституции касалась только тех [евреев], которые не осмеливались замышлять чего-либо против христианской веры”<sup>53</sup>. Унизительная преамбула, где упоминается “еврейское нечестие”, не включалась в последующие переиздания буллы.

## Четвертый Латеранский собор

На Четвертом Латеранском соборе 1215 года Иннокентий III и его кардиналы высказались против недозволенного подчинения христиан иудеям. Часть из семидесяти принятых канонов касались того, что считалось неприемлемым еврейским влиянием на христиан. Например: “Поскольку нелепо, чтобы тот, кто возводит хулу на Христа, обладал властью над христианами, мы... запрещаем, чтобы евреи получали посты в государственном управлении, поскольку тем самым они получают возможность излить свой гнев против христиан” (канон 69)<sup>54</sup>. Это положение, заимствованное из старого закона Кодекса Феодосия, которое закрывало для евреев возможности карьеры на императорской службе и в других государственных учреждениях, много веков спустя было повторено церковными легистами<sup>55</sup>. Я вернусь к этой проблеме, когда перейду к вопросу о месте евреев в социальном устройстве христианского и исламского миров (глава 6).

Канон 68 этого собора впервые содержит норму, которая, вероятно, является самой печально известной в средневековом церковном законодательстве о евреях. Это положение предписывает, что во всех случаях, когда по внешним признакам евреев и сарацин (мусульман) нельзя отличить от христиан (в особенности это касается Испании, но также, вероятно, имеется в виду и Норманнское королевство в Сицилии), евреи и сарацины должны впредь отличаться от христиан одеждой (никаких конкретных правил на сей счет не определено). Собор желал предотвратить “случайное” смешение христиан с членами двух низших, нехристианских религий, в особенности “оскверняющие” сексуальные контакты<sup>56</sup>.

Эта норма разъясняется в появившемся вскоре послании Иннокентия, где он заявил, что христиане “не должны принуждать [евреев] отличаться в одежде, если это приведет к созданию угрозы их жизни”<sup>57</sup>. Трудно представить себе, каким образом можно было применить эту поправку.

Тот же канон запретил евреям появляться в публичных местах во время пасхальной недели или поносить Христа — старый закон, основанный на широко распространенном убеждении (не вполне неверном), что многие евреи ненавидят христиан и смеются над их верой и обычаями.

Еще в одном каноне говорилось, что евреям, обращенным в христианство, следует запрещать возвращаться в первоначальную веру — это согласуется с учением церкви о необратимости крещения<sup>58</sup>. Четвертая норма запрещала евреям ростовщикам притеснять христиан “тяжелым и неумеренным процентом”<sup>59</sup>.

Каноны об отличиях в одежде и занятии евреями официальных постов вошли в авторитетный сборник канонического права — Декреталии папы



Григория IX, тогда как нормы о пасхальной неделе попали в этот кодекс из постановлений более раннего папы — Александра III<sup>60</sup>. После понтификата Иннокентия III, до конца XIII века, виден существенный спад в папской политике защиты евреев<sup>61</sup>. В 1239 году, в период понтификата Григория IX, папство внезапно на некоторое время нарушило правило о свободе исповедания иудаизма, устроив суд над Талмудом и приказав сжечь экземпляры этой книги. В 1242 году по приказу французского короля Людовика IX в Париже были сожжены двадцать четыре телеги, груженные рукописями Талмуда<sup>62</sup>. От крещеного еврея Николая Донина Григорий узнал, что в Талмуде содержится “ересь” против неевреев и другие “нелепости”, которые, как заявил папа в письме к французским архиепископам с приказом изъять еврейские книги, “являются главной причиной, удерживающей их в нечестии”<sup>63</sup>. В 1240 году “наставник” папы Донин представлял христианскую сторону в масштабном публичном диспуте о Талмуде, проходившем в Париже, где еврейские книги были формально приговорены к сожжению. Папа Иннокентий IV (1243–1254), который возобновил запрет Григория IX на изучение Талмуда и также повелел его сжечь, оправдывал это отступление от церковных гарантий религиозной свободы для евреев в комментарии к одной из Декреталий папы Григория IX. Он заявил, что папа обладает властью над евреями, когда дело доходит до учений их собственных книг, где искажается истинное значение Торы, то есть ее должное, христологическое понимание, если еврейские власти сами ничего не предпринимают в этом направлении<sup>64</sup>. Среди разнообразных вероятных мотивов (а не надуманных объяснений) этого вмешательства во внутреннюю еврейскую жизнь выделяется желание распространить власть пап на весь христианский мир перед лицом притязаний на высшее господство со стороны монархов, особенно правителей Священной Римской империи.

Дальнейшее размывание принципов “Sicut Judeis” происходило в конце XIII века. Папство вновь декларировало свою власть над евреями в булле “Turbato corde” (“С трепещущим сердцем...”), впервые изданной Климентом IV в 1267 году и повторенной еще трижды до конца столетия. В этом эдикте инквизиции, учрежденной папами в 30-е годы XIII века для выявления и преследования еретиков-христиан, было предоставлено право преследовать также евреев, которых подозревали в том, что они склоняют христиан (бывших евреев, обратившихся в христианство) “участвовать в их отвратительных обрядах”, т. е. возвращать их в иудаизм, что считалось проявлением ереси<sup>65</sup>.

Современные оценки папской политики и церковного права о евреях в целом варьируются от неодобрения до апологетики. Традиционно еврейские историки имели тенденцию возлагать на пап высокую долю ответственности за притеснения евреев в эпоху Средневековья, особенно в поздний его период. Один католический исследователь, наоборот, пытался сгладить

вину пап, находя истоки их жесткой политики в прецедентах, созданных христианскими императорами. Этот автор указывает на опасения пап, что евреи состоят в заговоре с мусульманами против христианского мира, и находит предвестия или параллели папской враждебности в антихристианских заявлениях евреев<sup>66</sup>. Другое апологетическое исследование доказывает (весьма экстравагантно и неубедительно), что антисемитизм в средневековом христианском мире возник не из-за католических богословских сочинений о евреях, а, наоборот, от убежденности, что евреи неким образом идентифицируют себя с мусульманами и заключили с ними союз против христиан<sup>67</sup>. Еврейский исследователь отношений между евреями и папством склонен оправдывать жесткую еврейскую политику понтификов. Он объясняет на основании конкретных документов, что эта политика стала результатом не “ненависти к евреям”, а необходимости укрепить власть и престиж церковной верхушки (“любовь к церкви”)<sup>68</sup>. Тот же историк полагает, что светская власть несет гораздо большую ответственность за притеснение евреев в Средние века, чем папство<sup>69</sup>. Автор семитомного сборника папских документов, касающихся евреев с конца IV до середины XVI века, указывает на неустойчивую и местами противоречивую политику, колеблющуюся “между защитой и притеснениями”, которую, по его мнению, следует оценивать “в свете давления обстоятельств”<sup>70</sup>. Но как бы ни судили о мотивах пап, несомненно, что папские гарантии защиты евреев в XIII веке все больше ослаблялись враждебностью и неодолимым желанием исключить неверных евреев из сообщества христиан.

## Юристы канонического права

При том, что папы вносили свой вклад в каноническое право посланиями и программными заявлениями, юридическая область в средневековой церкви была формально закреплена за особой категорией экспертов, известных как “юристы канонического права” (некоторые из них сами стали папами). Практический эффект от их деятельности, а также их отношение к евреям трудно оценить, поскольку их интересовали обычно сугубо теоретические вопросы. Принято считать, что канонисты в эпоху до Первого крестового похода придерживались умеренных взглядов в отношении евреев<sup>71</sup>. Перелом в сторону большей нетерпимости, вероятно, произошел после усиления враждебных настроений против евреев в широких массах во время первых двух Крестовых походов. Впервые это изменение в политике канонического права проявилось около 1094 года — антиеврейские эмоции видны в юридических сочинениях канониста Иво Шартрского.

Гилкрайст предлагает иной взгляд на проблему. Он утверждает, что негативное отношение к евреям в каноническом праве прослеживается задолго до Первого крестового похода. Анализируя сборники канонического права в эпоху, предшествующую 1100 году и следующую за ней, Гилкрайст приходит к выводу, что уже в “Декрете” (“Liber Decretorum”) вормсского епископа Бурхарда (ок. 1012 года) доминирует стремление к полному отделению евреев от христиан, выраженное весьма суровым языком. Гилкрайст полагает, что такие взгляды могли повлиять на насильственные действия в адрес евреев в конце этого столетия, а не наоборот<sup>72</sup>.

## “Либеральные” взгляды канонистов

Уолтер Пактер, посвятивший целую книгу еврейскому вопросу в церковной юриспруденции, проявляет больше проницательности в анализе сочинений юристов канонического права<sup>73</sup>. Даже после начала Крестовых походов, в золотой век кодификации канонического права (от Грациана и далее), по мнению Пактера, многие из важнейших канонистов придерживались относительно либеральных взглядов на то, как следует обращаться с евреями. Действительно, невзирая на то, что социально-политическое положение евреев в XII–XIII веках ухудшилось, юристам канонического права удавалось повысить их статус. Они признавали базовые права евреев, в том числе обязательную силу еврейских законов о браке, разводе и прерогативах родителей<sup>74</sup>. Южные канонисты (представители “итальянской школы”) не воспринимали всерьез поощряемую папами концепцию “еврейского рабства”, которую поддерживали некоторые церковные юристы в Северной Европе, оправдывавшие насильственное крещение еврейских детей<sup>75</sup>. Другим примером снисходительности, противоречащей идее еврейского рабства, может служить то, что юристы канонического права одобряли участие евреев в государственном управлении, при условии, что те занимают посты, на которые нелегко найти христиан<sup>76</sup>.

Пактер показывает, что некоторые из крупнейших докторов канонического права после Грациана парадоксальным образом противоречили папским “богословским” предпосылкам в отношении еврея как аутсайдера и распространяли на евреев церковную юрисдикцию, по крайней мере теоретически. Превращая евреев в “субъектов пристрастного суда, действующего в рамках пристрастного закона”, канонисты повлияли на изменение статуса евреев и в то же время компенсировали выгоды, полученные ими благодаря защите пап после Первого крестового похода<sup>77</sup>. Евреи с энтузиазмом восприняли эти проявления заботы со стороны пап, поскольку те усиливали свою защиту в периоды роста ненависти к евреям и увеличения числа нападений на них.

Однако в награду за это покровительство евреи утратили любое убежище от преследований христиан, которым они могли пользоваться ранее<sup>78</sup>.

## Влияние канонического права на светское законодательство

Подобно тому, как папские декреталии и соборные постановления оказывали непосредственное, хотя медленное и не всегда очевидное влияние на содержание и бытование светского законодательства, то же можно сказать и о каноническом праве. Гвидо Киш в своем исследовании, посвященном средневековой Германии, указывает:

Даже если [папские декреталии и соборные постановления] не изменяли немедленно светское законодательство о евреях, тем не менее они оказывали серьезное влияние на статус евреев; поскольку, как правило, средневековые христиане... не стали бы открыто навлекать на себя церковные санкции, которые иногда простирались вплоть до отлучения и интердикта\*. Таким образом, евреи немедленно чувствовали на себе эффект от канонического законодательства... Оно неблагоприятно воздействовало на их социально-экономический статус, и жизнь их становилась тяжелее<sup>79</sup>.

Это положение можно проиллюстрировать историей попыток пап усилить сегрегацию, потребовав от евреев носить отличительный знак на верхней одежде. Некоторые монархи прислушались к папским указаниям на этот счет, появившимся с 1215 года, т. е. начиная с Четвертого Латеранского собора. Другие использовали этот закон как предлог собирать с евреев деньги в виде взяток за освобождение от него. Евреи опасались, что ношение знака сделает их более уязвимыми и повлечет за собой физические нападения.

Ношение отличительной одежды было впервые введено в Англии, в правление короля Генриха III. Знак должен был состоять из “двух белых табличек, изготовленных из белого полотна или пергаментной бумаги”, которые нужно было носить на “передней стороне их верхней одежды”<sup>80</sup>. По мере того как в течение высокого и позднего Средневековья это “пятно” распространялось по другим странам Европы, оно приобретало разные формы, а цвет чаще всего был желтым. В Священной Римской империи церковный закон не применялся вплоть до XV века, вероятно, потому,

\* Интердикт — временное запрещение совершать религиозные обряды и богослужения, но без отлучения от церкви. — *Примеч. переводчика.*

что евреи, находившиеся под юрисдикцией императора, носили особенную шляпу конической формы, которая уже отличала их от христиан. В XV веке это правило было ужесточено, и к шляпе прибавился знак в форме желтого колеса, который следовало нашивать на верхнюю одежду<sup>81</sup>. Это был предшественник печально известной нацистской “еврейской звезды”.

## Начало изгнаний

В XIII веке лидеры церкви стали мало-помалу отказываться от протекционистской политики по отношению к евреям и переходить к ограничениям и исключению евреев из общества. Светские власти начали проводить эту политику в жизнь, хотя и неравномерно. Ужесточение как церковной, так и светской политики представляло серьезную угрозу безопасности евреев и приводило к изгнанию их из мест проживания.

Джереми Коэн в своей книге “Монахи и евреи” утверждает, что многочисленные направленные против иудеев проповеди и сочинения монахов нищенствующих орденов (доминиканцев и францисканцев) в XIII веке нарушали заложенную Августином традицию беречь евреев как свидетелей торжества христианства<sup>82</sup>. Как только эта опора была сломана, открылся путь к окончательному исключению евреев из общества: физическому изгнанию их из христианских стран.

Достаточно спорно, можно ли согласиться с этим категоричным тезисом, объясняющим всю проблему с теологической точки зрения<sup>83</sup>. Симонсон продемонстрировал, что формула Августина продолжает появляться в текстах, исходящих от пап, вплоть до конца Средневековья<sup>84</sup>. Каким бы ни был исход полемики среди историков по поводу влияния церковной мысли на положение евреев в эпоху высокого и позднего Средневековья, изгнание евреев из стран христианского мира осуществлялось не церковью, а средневековыми государствами.

## Светское законодательство о евреях в средневековом государстве

Правовой статус евреев в средневековом государстве (анахронизм, которым обычно пользуются для описания территориальных образований с королевской властью) изначально определялся включением особых привилегий в хартии, а не юридическими кодексами или церковным законодательством.

Хартии (древнейшие из подобных грамот известны нам от эпохи Каролингов) отражали предоставление привилегий еврейским купцам — сначала отдельным людям и их семьям, позже целым еврейским общинам, а иногда и всем евреям, проживавшим на территории, которую контролировал этот монарх. Такие хартии (или грамоты) свидетельствуют о важнейшей функции, которую исполняли еврейские торговцы в раннесредневековой Европе, и об экономической пользе, которую они приносили властям. Хартии отмечают начало процесса, в результате которого евреи со временем стали принадлежать светскому правителю (речь идет практически об абсолютной власти) и таким образом приобрели особый, хотя и сопряженный с множеством ограничений статус в рамках закона.

У нас нет источников, свидетельствующих о том, как с юридической точки зрения относились к евреям германские завоеватели Западной Римской империи. Основываясь на толкованиях германского обычного права, некоторые историки полагают, что евреи считались несвободными чужаками. Именно поэтому евреи крайне нуждались хоть в каком-нибудь правовом определении своего статуса со стороны короля<sup>85</sup>. Большинство исследователей этого периода считают, что с самого начала германские правители рассматривали евреев как римских граждан, подлежащих, таким образом, римскому законодательству о евреях. Варвары располагали краткими изложениями римского права или подражаниями ему, составлявшимися для нужд римлян, проживавших на территории их королевств (на юге, в средиземноморском регионе, римлян было гораздо больше, чем на севере). Самым важным из этих сборников был “*Lex Romana Visigothorum*” (506 год н. э.) — сокращенная редакция Кодекса Феодосия, предназначавшаяся для римлян, живших под властью вестготов в Испании и южной Галлии. Этот сборник, известный также как Бревиарий Алариха, включал в себя девять законов из Кодекса Феодосия, касавшихся евреев, а также “Новеллу 3” самого Феодосия II, которая обычно входила в приложение к Кодексу, и еще два закона из другого источника — все эти нормы относились к еврейским подданным вестготского короля<sup>86</sup>. Многие историки полагают, что Бревиарий Алариха отражает настрой Кодекса Феодосия, а также тенденцию к толерантному отношению к евреям, характерную для арианской ветви христианства, которую вестготы исповедовали в ранний период своей христианской истории<sup>87</sup>.

К несчастью для евреев, живших в Вестготском королевстве, после обращения вестготского королевского дома в “ортодоксальный” никейский католицизм (589 год) появилась возможность отменить Бревиарий, а вместе с ним и все римское право в том виде, в котором оно применялось в Испании раньше. В 654 году на смену Бревиарию пришла “Вестготская правда” (“*Leges Visigothorum*”) — новый единый кодекс, действительный и для вестготов, и для римлян<sup>88</sup>. Защита, которой пользовались евреи благодаря своему

римскому гражданству, перестала существовать\*. Все нормы, касающиеся евреев, в новом кодексе были ограничительными и отражали крайнюю нетерпимость<sup>89</sup>. Это был один из факторов, создавших условия для стремительного упадка вестготского еврейства в Испании, наблюдавшегося до конца VII века. Другие германцы, франки, продолжали использовать вестготский Бrevиарий Алариха для римлян, проживавших в покоренных ими частях Южной и Восточной Франции, главным образом в Бургундии<sup>90</sup>. Тот факт, что при франкских дворах служили писцы и нотариусы, знакомые с римским правом и юридическими процедурами, содействовал поддержанию преемственности<sup>91</sup>.

В Северной Франции и Германии, изначальной территории расселения франков, проживало очень мало римлян, зато множество разных германских племен. Там франки пользовались варварским обычным правом с его определяющим принципом индивидуальности закона — идеей, что право для конкретного индивида зависит от того, к какому племени или страте он принадлежит, а не от того, в каком регионе он живет<sup>92</sup>. У нас мало достоверных сведений о еврейской политике франкской династии Меровингов. Эдикт короля Лотаря II (614), многими своими положениями напоминающий каноны Парижского собора, завершившегося всего за неделю до его издания, немного добавляет к нашим знаниям на этот счет. В нем содержится запрет евреям занимать должности, которые дают им власть над христианами<sup>93</sup>. Больше законодательных источников сохранилось от короля из династии Каролингов Людовика Благочестивого (813–840) — сына и наследника Карла Великого. Людовик предоставил странствующим еврейским купцам право постоянно селиться в своем королевстве, издав хартию с привилегиями (стандартный документ для законодательства той эпохи), где оговорил их базовые права жить по собственным законам, а также даровал щедрые льготы, которые должны были упростить их коммерческую деятельность<sup>94</sup>. Эта привилегия была выдержана в духе плюралистического подхода, свойственного принципу индивидуальности закона, которого франки в раннее Средневековье придерживались дольше, чем другие германцы. Как и в эпоху языческого Рима, так и у варваров-германцев плюрализм племенного мира приводил к определенным преимуществам для евреев. Относительно безопасное положение евреев в Северной Европе в раннее Средневековье объясняется во многом именно этим фактором.

\* Население вестготской Испании до 589 г. делилось на две основные категории: собственно вестготы — германцы, исповедовавшие арианство, и так называемые римляне — местное романское население, исповедовавшее католицизм и управляемое римским правом. К этой последней категории примыкали и евреи. После того как католицизм стал основной религией в королевстве, религиозный барьер между двумя группами был снят, что позволило вестготским королям объединить подданных и с юридической точки зрения. — *Примеч. переводчика.*

В странах Северной Европы евреи, находившиеся под защитой и покровительством королевских и императорских грамот, оказались в прямой и непосредственной юридической зависимости от центральной власти. После того как в результате Первого крестового похода враждебность усугубилась, а физические нападения участились, эта зависимость сослужила евреям хорошую службу. Примером может служить грамота, пожалованная германским императором Фридрихом I Барбароссой в 1157 году евреям Вормса. Она подтверждает предыдущую привилегию, дарованную им Генрихом IV, прадедом Фридриха (видимо, около 1090 года; дата искажена из-за сходства этой грамоты с привилегией, пожалованной Генрихом IV евреям Шпейера и датированной февралем 1090 года)<sup>95</sup>. Во многих из этих документов присутствуют мотивы и привилегии, почерпнутые из самых ранних каролингских хартий:

Неприкосновенность имущества.

Свобода перемещений в торговых целях без уплаты пошлин.

Освобождение от обязанности принимать солдат на постой и поставлять им продовольствие.

Справедливый суд в случае обнаружения краденых товаров.

Защита от насильственного крещения.

Разрешение владеть рабами-язычниками, в том числе теми, кого обратили в христианство, чтобы предоставить им свободу (однако приобретение раба, который уже был христианином, запрещалось).

Разрешение использовать христиан в качестве домашних слуг.

Справедливый суд в случае конфликтов с христианами.

Юридическая автономия во внутренних еврейских судебных разбирательствах.

Право продавать христианам вино, краски и лекарства<sup>96</sup>.

## Рабы казны

Преамбула к грамоте гласит, что евреи Вормса “принадлежат нашей казне, или сокровищнице” (*ad cameram nostram*). Эта ключевая фраза, которая, видимо, является изобретением Фридриха<sup>97</sup> (она отсутствует в Шпейерской хартии Генриха IV, изданной в феврале 1090 года)<sup>98</sup>, представляет собой важнейшую веху на пути развития явления, которое стало известно как “рабы королевской казны”.

Многое было написано о правовом смысле латинских оборотов *servi camerae nostrae* (рабы нашей [королевской] казны) или *servi camerae regis* (рабы королевской казны), которые впервые появляются в 1236 году



в грамоте, пожалованной евреям Священной Римской империи. Раньше историки считали и этот термин, и описываемый им статус унижительными. Слово *servi* предполагает “отсутствие свободы”. Для тех авторов, которые считают, что евреи были несвободными чужаками в варварских королевствах, использование слова *servi* в отношении евреев после XIII века — это не что иное, как семантическое изменение. Джеймс Паркс, например, понимает это явление как один из этапов на безнадежном пути от несвободы евреев каролингской эпохи к положению “евреев как частной собственности” — смеси протекционизма и бесцеремонной эксплуатации, направленной лишь на то, чтобы использовать все финансовые выгоды, которые евреи могут принести государству<sup>99</sup>.

Современные исследователи склоняются к менее однозначному толкованию этого термина, а также его правовой подоплеки. Историки указывают, например, что слово *servi* нельзя толковать как признак тотального и унижительно порабощения. Большинство людей в Средние века были “несвободными” в том смысле, что они подчинялись и были зависимы от кого-то, стоящего выше их<sup>100</sup>. Более того, поскольку евреи были исключены из феодальной системы, логично предположить, что присвоенный им статус *servi* должен был подразумевать черты, не характерные для “нормативного рабства”\*, если такое явление вообще существовало<sup>101</sup>. Сало Барон, который повсеместно борется со “слезливой концепцией еврейской истории”, указывал на выгоды, которые получали евреи, оказавшись под непосредственной защитой светского правителя. Одно из важнейших преимуществ, которым располагали евреи в отличие от несвободных христианских крепостных, состояло в том, что они были вольны жить там, где пожелают, — христианам в этом праве в большинстве регионов было отказано. Другим преимуществом была принадлежность к признанным, имеющим характер “корпорации” еврейским общинам, чья техническая “несвобода” во многих случаях компенсировалась автономией во всех вопросах, касающихся еврейского права<sup>102</sup>. Сесил Рот утверждал, что положение евреев как непосредственно зависимых от короля Англии (регионе, где термин *servi camerae*, по-видимому, не использовался) подразумевало строгое и абсолютное право собственности с сопутствующей ему эксплуатацией, но также и “несомненными привилегиями”<sup>103</sup>.

Мы должны избежать искушения в рамках борьбы со “слезливой концепцией” преувеличить достоинства еврейского рабства. Не следует нам также руководствоваться пренебрежительным подходом (опять-таки

\* Под рабством (*servitus*) в Средние века подразумевается статус, который обычно называется крепостным состоянием. Положение средневекового серва несколько отличалось от положения античного раба. — *Примеч. переводчика.*

порожденным противостоянием со “слезливой концепцией”) и преуменьшать масштабы христианского рабства — такого рода высказывания можно найти в ревизионистских работах современных европейских медиевистов. Стремление добиться свободы — со всем причитающимся набором обременительных обязательств по отношению к сеньору — через получение вольной подчеркивает “центральное и определяющее место... значение и границы свободы, мистически смутного представления, воплощенного в статусе, за который мужчины и женщины в XIII веке платили высокую цену; за который мужчины и женщины в XIV веке часто отдавали жизнь”<sup>104</sup>.

Правильно также будет иметь в виду соображения, высказанные по поводу средневековой категории рабства Р. У. Сазерном: “Практически для всех людей рабство без всяких оговорок было унижительным”. Люди, пишет Сазерн, “хорошо осознавали разницу между ярмом рабства и почетом свободы, как бы ни пытались богословы перевернуть понятия с ног на голову... В рабстве людей пугала и отталкивала не необходимость подчиняться, а произвол”<sup>105</sup>. По мнению Сазерна, серв был лишен двух важнейших вещей: свободы и защиты закона. Свободы — потому, что он полностью зависел от воли своего сюзерена; и закона — потому, что ему недоступна была надежная базовая защита, которую мог предоставить закон и его применение. “Высшие слои общества доросли до свободы, чем большая сфера была охвачена законом, тем меньше они страдали от произвола... На дне общества находился серв, который был лишен возможности апеллировать к закону против деспотизма хозяев”<sup>106</sup>.

## От положения рабов казны к исключению из общества

Гвидо Киш и Гэвин Лэнгмюр, которые изучали феномен еврейского рабства, проанализировали его эволюцию, а также то, каким образом оно в конечном итоге приобрело унижительный характер настоящего рабства. Киш<sup>107</sup> обозначил регрессивный путь евреев в средневековой Германии от комфорта и безопасности, сопровождавшихся включением в существовавшую

\* При этом следует понимать, что приведенные цитаты относятся к статусу крепостных, тогда как условия существования евреев, скорее, можно описать как принадлежность к корпорации (в чем-то подобной цеху для ремесленников, церкви для клириков и т. п.), выход из которой практически невозможен (еврейскую “корпорацию” мог покинуть только крещеный еврей). При всех тяжелых условиях еврейской зависимости защита и покровительство корпорации гарантировали ее членам определенный уровень стабильности. — *Примеч. переводчика.*

систему общественного права, к незащищенности и несвободе, ставших результатом зависимого статуса сервов, и сопутствующего этому исключению из общества. До XIII века, утверждает он, германская монархия проводила двойственную политику, подразумевавшую как защиту евреев, так и включение их в нормальный аппарат светского права. Грамоты, дарованные евреям, принадлежали к категории документов, служивших стандартным средством законодательного творчества королей раннего Средневековья.

Погромы, сопровождавшие Первый крестовый поход в 1096 году, убедили германского императора Генриха IV, что евреи, наряду с другими уязвимыми группами населения, такими как купцы, клирики и женщины, нуждаются в усиленной защите. Начиная с 1103 года Генрих объявил новую, светскую версию старого церковного “Божьего мира” (или “Божьего перемирия”) — закон о земском мире. Своего рода перемирие гарантировало, что никто не нанесет вреда конкретному человеку или группе лиц в определенный период времени. Хотя евреи были упомянуты в законе Генриха как особая группа, ношение оружия им было запрещено\*. Это возрождение принципа христианского римского права лишило евреев того, что в Средневековье было важной составляющей личной чести.

Как показывает Киш, евреи и дальше получали жалованные грамоты. Враждебность христиан к евреям неуклонно возрастала в ходе Крестовых походов, но немецкие хартии (например, хартия Фридриха I 1157 года) гарантировали евреям дополнительную защиту, распространяя на них непосредственный контроль императора. В 1236 году, через год после первого в Германии кровавого навета, немецкая монархия сделала последний шаг — в каком-то смысле шаг назад. Она объявила евреев *servi camerae postrae*, взяв термин из папской доктрины о еврейском рабстве (*servitus Judeorum*), о которой тогда вспомнили. Киш полагает, что эта концепция, позаимствованная у церкви, указывала на начало еврейского закрепощения. С этого момента, говорит он, евреи больше не были частью естественной правовой структуры “Земского мира”, которая на короткое время дала евреям ощущение включенности в общество, хотя бы в качестве особенно уязвимой категории населения. Теперь правовой статус евреев регулировался особым законодательством, разработанным специально для них, — *jus singulare*<sup>108</sup>. Еврейская честь, которой уже был нанесен урон запретом на ношение оружия, упала теперь еще ниже. По мнению Фридриха Лоттера, германское имперское законодательство о евреях в середине XIII века начало изменяться под давлением церкви, старые привилегии, дарованные евреям в каролингские

\* Запрет на ношение оружия напрямую связан с включением евреев в категорию “покровительствуемых”. “Божий мир” защищал тех, кто не может защитить себя сам, а значит, мужчины, которые способны носить оружие (в отличие, например, от клириков), к ним не относились. — *Примеч. переводчика.*

и салические времена, были упразднены. Этот шаг назад отразился в широкомасштабных гонениях на евреев в последние два десятилетия этого века<sup>109</sup>.

Гэвин Лэнгмюр придерживается мнения, что основание правовому статусу евреев было создано их положением “рабов казны” и связанными с этим условиями. Однако истинное значение термина *servi camerae* менее важно, чем практика исключительной королевской власти над евреями и возможность неограниченной эксплуатации. Например, в английских королевских грамотах оборот *servi camerae* вовсе не употребляется<sup>110</sup>. Однако, замечает Лэнгмюр, в Англии к XII веку уже сформировалась сильная централизованная монархия, и в то время, когда евреи попали в зависимость от королевского каприза, защита короля была существенной. Так что в данном случае терминология избыточна. В то же время в Германии и Испании, где централизация была гораздо меньше, королевская власть пользовалась термином *servi camerae* для того, чтобы заявить о своем прямом контроле над евреями. Во Франции, где евреев никогда не называли *servi camerae*, оборот *Judei nostri* (“наши евреи”) появляется в королевском законодательстве уже в 1198 году, предвосхищая растущую зависимость евреев от короля. Более того, во Франции бароны обладали правом собственности на евреев в их доменах.

Так что сосредоточение власти над евреями в руках французского короля было процессом, протекавшим медленно, но органично. В 1230 году, определяя законодательство о евреях, король из династии Капетингов признал за баронами исключительную власть над их евреями, где бы ни находились эти евреи — даже если они убегали в домены других баронов. Этот закон стал вехой на пути к полной, централизованной королевской власти над евреями во Франции. В первый и единственный раз во французских ордонансах, и только ради аналогии, в этом законе говорилось о рабстве евреев — было установлено, что еврей, бежавший в домен другого барона, может быть законным образом схвачен его сеньором *tanquam proprium servum* (“как его собственный серв”). И если настоящий серв мог получить свободу, если ему удалось прожить на землях другого сеньора один год и один день, то еврея могли насильно вернуть прежнему господину, невзирая на то, где проживал беглый еврей и как долго он проживал в этом месте<sup>111</sup>. Этот закон кладет начало снижению уровня свободы, которая издавна выгодно отличала евреев феодальной Франции от сервов-христиан. В конечном итоге правовая система низвела евреев до самого низкого статуса.

Сам принцип права собственности (с применением термина “серв” или без оного и несмотря на то, осуществлялось ли это право в домене короля или барона), который светские власти в Средние века все активнее применяли к евреям, подразумевал права облагать евреев какими угодно податями. Из-за своей уязвимости евреи были легкой добычей для королевских и баронских

сборщиков налогов. В зависимости от места налоговые обязательства евреев могли включать ежегодное обложение с домохозяйств и общин, платежи, связанные со ссудами и таможами, и — что хуже всего — периодические “незапланированные” произвольные поборы и конфискации для удовлетворения насущных финансовых нужд сеньора<sup>112</sup>. У евреев, которые постоянно нуждались в защите, не оставалось другого выхода, кроме как платить.

К XIII веку, пишет Лэнгмюр, “в результате усилий церкви, королей и баронов воспользоваться евреями, каждый в своих целях, евреи оказались на очень низкой ступени социальной лестницы, и их статус отделял их от всего европейского общества, им было отказано даже в защите, обычно предоставлявшейся сервам”<sup>113</sup>. Если вернуться к концепции средневекового рабства, представленной Сазерном, можно сказать, что евреи познали то, что средневековые люди называли “ярмом рабства”, ощутили утрату “достоинства свободы” и почувствовали страх произвола и полной зависимости от воли сеньора<sup>114</sup>. В течение позднего Средневековья сеньоры по собственному капризу накладывали на евреев множество обременительных чрезвычайных податей (именуемых “талья”), но еще страшнее были эпизоды изгнания евреев: в 1290 году — из Англии; в 1306, 1322 и 1394 годах — из Франции; в 1492 году — из Испании; на протяжении всего позднего Средневековья — из десятков немецких княжеств и городов. Все это стало для евреев результатом порабощения, намного более тяжелого, чем у сервов-христиан, которое привело к тому, что им фактически пришлось покинуть земли, где они жили веками.

## Правовой статус евреев в средневековых городах

Отдельно следует упомянуть о правовом статусе евреев в средневековых европейских городах, где проживало большинство евреев Северной Европы. Киш показал, что в Германии муниципальные власти довольно справедливо обходились с евреями в случае, например, юридических конфликтов<sup>115</sup>. Церковная доктрина о еврейском ростовщичестве — или о ростовщичестве вообще — не нашла выражения в древнейших немецких судебныхниках, которые кодифицировали германское обычное право. Церковная доктрина не появляется и в муниципальном праве Магдебурга, которое приобрело большую популярность как модель городского законодательства, которую переняли множество немецких пограничных городов в период высокого и позднего Средневековья. Вернее, регулирование сферы еврейского ростовщичества было передано в ведение церковных судов. Киш полагает, что светские суды не желали вмешиваться в область, которую они считали важнейшим элементом развивающейся экономики начиная с XII века<sup>116</sup>.

Остается вопрос: признавало ли обычное муниципальное право евреев гражданами (бюргерами) в тех городах, где они жили?<sup>117</sup> Или евреи входили в “огромную массу людей, живших в больших городах и не считавшихся членами городской общины?”<sup>118</sup> В случае Германии до середины XIV века права евреев “практически полностью совпадали с правами христианских горожан” в таких вопросах, как право жительства, защита жизни и собственности, одинаковое отношение в городских судах и разнообразных “высших судах”, как в Магдебурге, а также в приобретении недвижимости, месте проживания и в роде занятий в области торговли или ремесла<sup>119</sup>. Во многих случаях сеньор, будь то король, барон или епископ, передавал городу права собственности на евреев, и тогда город сам устанавливал меру защиты и эксплуатации для них.

Там, где еврейские горожане сохраняли особые правовые отношения с центральной властью — это мог быть император, король, местный князь или епископ, — их статус был сложнее. Поскольку такие отношения подразумевали дополнительные привилегии, такие как признание автономии во внутренних еврейских делах, местное христианское население, несомненно, хуже относилось к евреям. По сравнению с жившим в городе христианским большинством, евреи, даже если они могли похвастать той или иной формой муниципального “гражданства”, все равно находились в униженном положении. Они были лишены городских политических прав, в том числе права занимать публичные посты, и несли бремя дополнительных налогов. Признавая “значение гражданства” для евреев, проживавших в городах, Барон пишет:

Несколько затруднительно представить себе, чтобы евреи участвовали вместе со всеми остальными горожанами в постоянно проходившей, иногда ежегодной, церемонии принесения клятвы на верность городу в тех местах, где этого требовали местные законы, и об этом не осталось бы сведений в источниках. Постоянно присутствовавшая социальная пропасть между христианскими и еврейскими бюргерами тоже должна была во многом отразиться на правовом статусе последних<sup>120</sup>.

Так что даже те евреи, которые могли рассчитывать на справедливость в муниципальных судах и часто даже пользовались в городе той или иной формой равноправия, все же занимали маргинальное положение по сравнению с христианами, обладавшими полным гражданством. В некоторых случаях городские власти требовали от сеньора предоставить им право не пускать евреев в город и не позволять им там селиться. Со временем города все чаще предпочитали решать “еврейскую проблему” раз и навсегда с помощью драконовской меры — изгнания. Одним словом, маргинальность привела к полному исключению из общества.

Мы посетили территорию, вдоль и поперек исхоженную специалистами по средневековой истории евреев Европы, хотя эта сфера может быть менее знакома широкому читателю и историку, не занимающемуся иудаикой специально. В целом можно говорить о разнообразии и непостоянстве правового статуса евреев в средневековых христианских странах. Христианство унаследовало от римского права идею о том, что евреи нуждаются в защите от неспровоцированного насилия и от вмешательства в исповедание ими иудаизма. В этих рамках и церковь, и государство манипулировали еврейским статусом, используя его для собственных нужд и идеологических целей. В церковной сфере папы постоянно пытались сочетать обязанность хранить евреев как “свидетелей” с желанием оградить христиан от их общества. Светские власти на имперском, королевском, баронском или муниципальном уровне следовали в отношении евреев правилу выгоды.

В раннее Средневековье, когда евреи выполняли важнейшую коммерческую функцию, которая без них осталась бы невыполненной, правители руководствовались самыми толерантными из числа правовых традиций, находившихся в их распоряжении, а иногда даже выходили за их пределы. По мере того как нужда в еврейской торговле снизилась, власти обнаружили в евреях, которые к тому моменту сосредоточились главным образом в сфере ростовщичества, богатый источник прибыли, которую можно было получить тяжелым налогообложением и экстраординарными поборами, которые Уильям Джордан, говоря о Франции и Англии, назвал “фискальным терроризмом”<sup>121</sup>. Это изменение было сопряжено с резким ростом зависимости евреев от их сеньоров и связанного с ней произвола. Такое положение дел негативно влияло на безопасность евреев, поскольку в отсутствие такого законодательства о евреях, которое было бы единым и последовательным, использовался повсюду и имел бы характер “конституции”, всегда приходилось полагаться на поддержку короля, барона или императора в экономической сфере и в области права евреев на жительство. Такая ситуация возникала всякий раз, когда соображения милосердия и политической целесообразности перевешивали соображения о полезности евреев. Поэтому, когда некоторые правители внимали призывам церкви ограничить взимаемый евреями ростовщический процент и отделить евреев от христиан, правовой статус евреев снижался. В лучшем случае еврейским общинам удавалось откупиться от опасности, выплачивая все новые и новые поборы или давая взятки чиновникам, чтобы те отменили ограничения или закрывали глаза на нарушения дискриминационных законов, вроде ношения отличительного знака. В худшем случае евреи становились все более и более уязвимыми перед насилием, столь свойственным средневековому обществу, а в этом случае еще и умноженным всеобщей ненавистью к евреям. Когда правители переставали видеть в евреях какую-либо пользу, они конфисковывали у них все, что еще оставалось от еврейских богатств, и изгоняли их.

## Глава 4

# Правовой статус евреев в исламе

### “Законодательство о евреях” — правовой статус зимми в исламе

В том, что касается правового статуса евреев, следует с самого начала указать на два принципиальных отличия христианства от ислама.

Во-первых, ислам утверждает, что существование евреев и других немусульман, живущих под властью ислама (хотя они и пользуются внутренней автономией в религиозных и многих гражданских вопросах), подлежит юрисдикции исламского права<sup>1</sup>. А средневековая церковь, наоборот, имела тенденцию снимать с себя бремя власти над евреями. Более того, если средневековое христианское государство, со своей стороны, с течением времени все больше усиливало контроль за евреями, пока они не были окончательно превращены в своего рода “собственность” монарха, не входящую в сферу влияния общественного права, исламское законодательство никогда не предоставляло правителям прав собственности на немусульман. Они были их подданными, хотя и подданными второго сорта, а вовсе не их невольниками.

Во-вторых, если в христианском мире евреи были единственной иноверческой группой, которая на протяжении длительного времени существовала внутри христианского общества, а следовательно, была объектом особого пристального внимания со стороны как церковного, так и светского законодательства, то исламское право редко выделяло евреев. Напротив, их относили к более широкой категории иноверцев — *зимми*<sup>2</sup>. *Зимми*, в свою очередь, были “народами Книги” (*ахль аль-китāб*) — то есть теми немусульманами, которых пророк Мухаммед признал хранителями Писания, полученного через Божественное откровение. Изначально в эту



категорию входили только евреи и христиане (и еще сабейцы, упомянутые в Коране) — представители двух монотеистических религий, с которыми Мухаммед вступал в контакт. По мере расширения ислама в категорию *зимми* вошли и другие религии<sup>3</sup>.

Сравнивая отдельные черты исламской и христианской юридических литератур, мы обнаруживаем важную (и показательную) разницу. Как уже было замечено, составленный в V веке Кодекс Феодосия посвящает специальный раздел евреям в книге, где речь идет об отношениях между церковью и другими религиями, хотя дополняющие, а иногда повторяющие этот корпус законы рассеяны по всему тексту, попадая в разделы, посвященные различным вопросам. Еще в IX веке авторы канонического права следовали аналогичному порядку. В своем Декрете епископ Бурхард Вормсский собрал большинство законодательных норм, ограничивающих права евреев, главным образом в конце четвертой книги, в разделе, посвященном крещению и конфирмации у христиан. Первая норма касается процедуры проверки прозелитов из числа евреев перед тем, как допускать их к крещению<sup>4</sup>. Она начинается с традиционной оскорбительной для евреев христианской метафоры об упрямстве евреев, почерпнутой из Ветхого Завета (*Мишлей*, 26, 11: “Как пес возвращается на блевотину свою”): “Если еврей, чье упрямство часто возвращает их к блевотине своей, пожелают принять католическую веру...”<sup>5</sup>. Иво Шартрский включил в свою компиляцию (ок. 1094 года) еще большее число антииудейских канонов, поместив их в основном в “Книгу 13”, где они “составили истинный кодекс для евреев”<sup>6</sup>. К XIII веку авторы канонического права регулярно включали в свои сочинения специальные разделы, посвященные законодательству о евреях, под заголовком “*De judeis*”<sup>7</sup>.

Исламские правовые сочинения не содержат аналогичного подраздела, который объединял бы законы под общим названием *Фй-ль-яхуд* (арабский перевод латинского “*De judies*”). До эпохи позднего Средневековья мы не находим даже текста, который бы целиком и исключительно был посвящен более общему исламскому праву о *зимми*. *Ахкām ахль аль-зимма* (“Законы, относящиеся к покровительствуемым народам”) — первое такое сочинение относится к XIV веку и принадлежит юристу Ибн-Кайиму аль-Джаузия<sup>8</sup>. Я так подробно говорю об этой книге (еще не опубликованной, когда Фаттал писал свою работу), поскольку в ней содержится полезное собрание материалов, рассеянных в разных местах в более ранней литературе.

Исламское право, как и римское, тоже организовано тематически. Обычно нормы, касающиеся *ахль аль-зимма*, вписаны в обыкновенную тематическую схему — в соответствии с принципом, что *зимми* подлежат исламскому праву. В раннем, хотя и не вошедшем в канон сборнике

хадисов\* *Аль-мусаннаф*, написанном 'Абд аль-Раззâком аль-Сан'анû (ум. в 826 году), есть пространный раздел "Книга о народах Книги" (*Kitâb fî ahль аль-китâб*), но это исключение. Ни в одном из шести сборников хадисов, признанных каноническими (а все они более поздние, чем сборник 'Абд аль-Раззâка), ни в *Мусаннафе* Ибн-Аби Шейбы<sup>9</sup>, современника 'Абд аль-Раззâка (ум. в 849 году), такого подраздела нет. По большей части фрагменты, относящиеся к *зимми* и/или к народам Книги, расположены внутри хадиса вразброс, даже если речь идет о книге, посвященной джихаду. Отсутствие централизации норм о немусульманах в наиболее значительных сборниках хадисов наблюдается параллельно с размытостью понятия "законодательства о *зимми*", если принять этот западный термин для исламской правовой литературы (*фикх*) как таковой.

Можно проиллюстрировать это утверждение несколькими примерами размытости и рассредоточения законодательства о *зимми* в исламском юридическом корпусе. Скажем, в обширном компендиуме ханафитского права<sup>10</sup> *Kitâb аль-мабсу'т* аль-Сарахси (ум. в 1090 году) все законы, касающиеся брака, собраны в "Книге о браке" (*Kitâb аль-никâх*), и одна из двадцати девяти глав этой книги посвящена браку у *зимми*<sup>11</sup>. "Книга о торговле" (*Kitâb аль-бай'*) Сарахси содержит, как это часто бывает в исламском праве, главу о торговле у *зимми*<sup>12</sup>. Указания в отношении *зимми* также обнаруживаются в главах, касающихся уголовного права. Глава о разбойниках (*Бâб куттâ' аль-тарîк*) в "Книге о назначении наказаний" (*Kitâb аль-худûд*) Сарахси начинается с заявления: "Если группа мусульман или *зимми* нападет на группу мусульман или *зимми* с целью убийства или кражи денег, мы постановляем, что имам должен отрубить каждому из них правую руку и левую ногу"<sup>13</sup>.

Если исламский правовой компендиум выделяет одну из групп *зимми*, называя ее по имени, то обычно речь идет о христианах, которые на протяжении столетий, когда исламское право находилось в процессе формирования, были неизмеримо более заметны, чем евреи. В некоторых текстах отдельно говорят о зороастрийцах, по-арабски называемых *мадж'ус*, которые представляли особую проблему, поскольку они, наподобие идолопоклонников, практиковали почитание огня и не имели священной книги. Эти наблюдения, касающиеся исламского способа определения правового статуса немусульман, объясняют, что я имею в виду, говоря, что

\* *Хадîс* (араб., мн. ч. *ахадîс*) — термин, обозначающий предание о чем-то сделанном, сказанном, одобренном или не одобренном и т. п. пророком Мухаммедом. *Хадîс* включает в себя *иснад* — цепочку людей, передававших друг другу собственно содержание хадîса изустно, что гарантирует его подлинность. *Хадîсы* являются важной составляющей для понимания текста Корана, а также основой исламского права, *шарî'ата*. Сборники хадисов были составлены в VIII–IX вв. н. э.; они разные у суннитов и шиитов. — *Примеч. редактора.*

мусульманское законодательство не уделяло специального внимания евреям. Тот факт, что “законодательство о евреях” теряется за категорией “законодательства о *зимми*”, является фундаментальным отличием исламского подхода к правовому статусу евреев от христианского. Ислам не выделяет евреев как группу, которая требует особого свода законов.

Еще одно важное отличие от христианства состоит в том, что традиционный ислам не знает разницы между светским и религиозным правом, между законом государства и законом “церкви”. Это явление восходит к истокам мусульманского политического устройства. Мухаммед начал свою миссию как глава религиозного течения, пророк, проповедующий открывшуюся ему истину. Но он быстро превратился в основателя религиозно-политической общности, которую он называл *умма*. “Мухаммед сам определил свою роль как пророка (*наби*) внутри общины, и она подразумевает обязательное принятие на себя функций главы законодательной, исполнительной и военной власти в *умме*”<sup>14</sup>. Теоретически нормы, регулирующие поведение евреев (и христиан), а также отношение к ним, должны были находиться в легко обнаруживаемых справедливых законах, записанных в *шар’ате* — священном праве ислама, и их исполнение должно было контролироваться представителем единой власти: халифом, султаном или эмиром (правителем) через назначенных им судей.

Законодательство о евреях в христианском мире — с его неперменной амбивалентностью светского и церковного начал и часто выборочным применением — представляет собой резкий контраст с единообразием и относительным постоянством исламского законодательства о *зимми*. Действительно, фанатично настроенные мусульманские религиозные лидеры и ученые часто оказывали давление на султанов, официальных хранителей законов о *зимми*, особенно в эпоху позднего Средневековья. Но цель духовных лиц состояла прежде всего в применении на практике овеянных временем, хотя и слишком часто забывавшихся ограничений, а во все не во введении новых, еще более строгих норм. Эти факторы, значение которых легко оценить, если противопоставить их светскому праву на христианском Западе, внесли важный вклад в стабильность и, тем самым, в большую степень защищенности, которую ощущали представители религиозных меньшинств, жившие в орбите исламского мира.

## “Договор ‘Омара”

Закон о *зимми* в самой законченной форме содержится в документе, известном как “Договор ‘Омара”. Это своего рода двусторонний контракт,

в котором немусульмане соглашались подчиняться дискриминационным правилам в обмен на защиту и покровительство<sup>15</sup>. Хотя этот документ приписывается второму халифу, ‘Омару ибн-аль-Хаттабу, который правил в период с 634 по 644 год, во время первой волны мусульманских завоеваний за пределами Аравийского полуострова, ни одна версия текста не датируется раньше, чем X–XI веками<sup>16</sup>. Но сами условия были выведены из принципов доисламского племенного обычного права, прецедентов, созданных пророком на Аравийском полуострове, и влияния законодательства Восточной Римской и Сасанидской империй. В частности, после того как первая волна экспансии за пределы Аравийского полуострова присоединила к мусульманскому миру существенную часть Восточной Римской империи, византийское римско-христианское законодательство о евреях оказало существенное влияние на сущность исламского права о *зимми*<sup>17</sup>.

Ислам перенял персидско-греко-римское и христианско-римское признание иудаизма законной религией. Более того, ислам некоторым образом еще больше развил этот принцип. Уже в Коране утверждается: “Нет принуждения в религии”<sup>18</sup>. Хотя, может быть, верно предположение, что этот стих изначально предполагал лишь то, что невозможно ожидать, что неверные, упрямые от природы, обратятся в ислам, но впоследствии мусульмане воспринимали этот текст как предписание придерживаться религиозной терпимости и плюрализма<sup>19</sup>.

Мухаммед установил еще один прецедент религиозной толерантности в Мединской конституции — договоре между арабами и некоторыми евреями Медины, в котором последним гарантировалась религиозная автономия<sup>20</sup>. И хотя Мухаммед впоследствии жестоко угнетал евреев в ответ на их враждебность и насмешки, такого рода отношение к немусульманам в целом не было характерно для Мухаммеда. Его договоры с еврейскими или христианскими жителями некоторых других оазисов и городов Аравии гарантировали иноверцам безопасность в обмен на уплату подати, которая называлась *джизья* (платеж). Эта политика оказалась вполне стабильной<sup>21</sup>.

После смерти пророка договоры, заключавшиеся с жителями покоренных территорий Юго-Восточной Азии и южного Средиземноморья, закрепляли гарантии защиты личности и собственности, в том числе модельных домов, а также свободу вероисповедания. О религиозном долге защиты покоренных *зимми* многократно говорится в *хадисах*. Ничего удивительного нет в высказывании об *ахль аль-зимма*, приписываемом умирающему халифу ‘Омару (ум. в 644 году) и адресованном наследнику халифа: “Я наказываю ему поддерживать защиту Господа [*зиммат аллах*] и защиту посланника Его [*зиммат расулихи*], с тем чтобы он соблюдал завет [*ахд*], заключенный с ними, и сражался с теми, кто нападает на них, и не обременял их [податями], превышающими их возможности”<sup>22</sup>.

Подобные фундаментальные гарантии безопасности совпадают с законами, уже существовавшими для тех евреев, которые жили в византийских землях до мусульманского завоевания. Кодекс Юстиниана, свод законов Восточной Римской империи, унаследовал их от Кодекса Феодосия<sup>23</sup>. Непосредственно после арабского завоевания и еще несколько десятилетий после него большинство административных должностей продолжали занимать христиане, знакомые (в отличие от мусульман) с практикой управления. В эпоху династии Омейядов (661–750), когда столица халифата чаще всего располагалась в Дамаске, христиане, подвизавшиеся в мусульманской бюрократии, были заинтересованы в отстаивании протекционистского характера христианско-римского законодательства о евреях во имя собственных братьев-христиан, внезапно лишившихся всех привилегий.

Льготы, предоставлявшиеся по договорам, которые заключали после завоевания, зависели от уплаты *джизьи*. Она теперь превратилась из коллективной дани в ежегодную подушную подать, то есть налог, которым облагали отдельных лиц. *Джизья* — это единственная дискриминационная мера в отношении немусульман, о которой открыто — и всего однажды! — говорится в Коране. “Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха... из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными (*джизья* ‘ан йадин ва-хум сâгирûн)” — Сура 9 (Покаяние):29. В экзегетической и юридической литературе комментируется: никто не знает наверняка, что означают последние четыре слова<sup>24</sup>. Согласно большинству интерпретаций, слова *ва-хум сâгирûн* следует относить к приниженному статусу немусульман, исходя из основного значения корня *صغر* — “быть, становиться маленьким, уменьшаться”. От этого корня образован термин *сагîр*, включающий в себя весь комплекс унижительных ограничений в исламском праве, касающемся *зимми*, который обычно характеризуют менее юридически строгим синонимом *дулля*, то есть “низкий, презренный”.

Еще менее ясный оборот ‘ан йадин, дословно означающий “из руки”, породил как строгие, так и снисходительные интерпретации в комментариях, *хадисах* и в юридической литературе. Более “строгое” экзегетическое толкование утверждает, например, что немусульманин должен положить руку под руку мусульманина, сборщика подати, церемониально признавая тем самым свой низкий статус и субординацию, или что сборщик подати должен ударить *зимми* по шее сзади в момент передачи платежа. В более снисходительном варианте ‘ан йадин “переводится” как “в соответствии с финансовыми возможностями” — деликатная интерпретация, которую в некоторых частях исламской империи подвергали дальнейшему толкованию в виде ступенчатой податной шкалы, где размер подати рассчитывался исходя из финансовых возможностей *зимми*. В *хадисе* о *зимми*, который

не в состоянии уплатить *джизью*, присутствует великодушное заявление (на которое, несомненно, редко обращали внимание):

Следует быть терпеливым с ним до тех пор, пока он не найдет средств, чтобы заплатить, а [тем временем] нельзя ничего предпринимать против него. Если он разбогатеет, следует изъять у него [подать], когда он придет. Если он не в состоянии хоть в какой-то степени исполнить мирный договор, на который он согласился, то это бремя следует с него снять после того, как его несостоятельность будет подтверждена, и имам должен взять его бремя на себя<sup>25</sup>.

Если средневековые исламские толкования этого текста верны, нам приходится согласиться с выводом, что сам Коран не предписывает унижать *зимми* в момент выплаты ими *джизьи*<sup>26</sup>. Однако в глазах мусульман последующей эпохи этот стих содержал недвусмысленное указание унижать *зимми* оскорбительным способом налогообложения. Для евреев, которые, без всякого сомнения, были обязаны выплачивать подобный налог в доисламскую эпоху<sup>27</sup>, этот факт некоторым образом облегчал *джизью*. Христианам же, жившим под властью Византии (и зороастрийцев Сасанидской империи) и попавшим под власть ислама, новые правила налогообложения должны были показаться тяжелым испытанием.

В договорах, заключенных после завоевания, арабы требовали, чтобы покоренные жители этих земель были лояльно настроены по отношению к новым правителям и помогали им. Это условие, включенное в “Договор ‘Омара”, объяснялось стратегическими потребностями завоевателей. Арабские войска, прокладываявшие себе путь через незнакомые территории, отчаянно нуждались в доброй воле и сотрудничестве местных жителей и не могли допустить их сговора с врагом<sup>28</sup>.

## Форма “Договора”

“Договор ‘Омара”, который сам по себе возник из сочетания одновременного влияния разных факторов (личного опыта Мухаммеда, потребностей завоевательной политики и влияния христианско-римского законодательства о евреях), на первый взгляд, кажется составленным из разнородных кусочков<sup>29</sup>. Он составлен в форме послания халифу ‘Омару от побежденных христиан, которые обязуются подчиняться режиму неполноправия в обмен на гарантии безопасности<sup>30</sup>. ‘Омар удовлетворяет их прошение (“согласился с тем, что они просили”), но вносит две поправки. Большинство исследователей продолжают разделять скептицизм Триттона, высказавшего свою точку зрения более

шестидесяти лет назад, в том, что касается соотнесения этого текста с эпохой и личностью второго халифа. Однако основная причина для сомнений Триттона менее убедительна, чем соображения, высказанные в начале этого абзаца<sup>31</sup>.

Сравнительно недавно немецкий ученый Альбрехт Нот вновь открыл дискуссию по поводу “Договора”. Нот утверждает, что большая часть *шур’ут ‘умарийа* (“условий ‘Омара”) либо берет начало в договорах, заключенных после завоевания, либо отражает реальность, существовавшую в отношениях между мусульманами и немусульманами в период завоевания<sup>32</sup>. Он убежден, что формулировки “Договора” изначально не имели такого ограничительного и дискриминационного характера, который стал столь вопиюще заметен в тексте “Договора” позднее. Автор утверждает, что многие условия были поставлены, чтобы оградить неустойчивую самоидентификацию арабских завоевателей. Столкнувшись с огромным большинством немусульман, завоеватели предприняли меры, направленные на то, чтобы оградить себя от своих подданных<sup>33</sup>.

К этому мы можем добавить следующее: литературная форма “Договора” — послания халифу от покоренных им подданных, заставившая Триттона, а за ним и других сомневаться в происхождении этого источника, — становится менее загадочной, если мы рассматриваем документ как своего рода прошение от проигравших, где они обещают покорность в обмен на гарантии защиты (*аман, зимма*). Обычно административные акты мусульманского правительства появлялись в ответ на прошения — либо в целях заглаживания обид, либо в подтверждение привилегий<sup>34</sup>. Так что “Договор ‘Омара” можно рассматривать как плод договоров, заключавшихся после завоевания (по мнению Нота), но облеченный в форму прошения. Его эпистолярный стиль, вероятно оставшийся от первоначального арабского прошения, затем был украшен деталями из практики первых веков отношений между мусульманами и *зимми*<sup>35</sup>.

Практически во всех версиях “Договора ‘Омара” упоминаются христиане, а некоторые религиозные ограничения относятся *исключительно* к христианскому ритуалу. Без сомнения, это объясняется тем, что во времена завоеваний христиане составляли большинство населения и пользовались верховной властью в Восточной Римской империи, где первая арабская династия Омейядов основала свою столицу. Тем не менее условия “Договора” на практике были распространены и на евреев.

## Дома молитвы

Своим первым условием “Договор ‘Омара” напоминает христианско-римское законодательство о евреях, поскольку он предписывает, что

немусульмане не имеют права строить новые дома молитвы или даже ремонтировать существующие здания, если те разрушились<sup>36</sup>. Энергично применяемая, эта норма могла резко ограничить рост немусульманских общин.

По-видимому, со временем категорическое условие “Договора ‘Омара” стали выполнять с меньшей решительностью. Норма о домах молитвы, вероятно, вовсе не интересовала ранних халифов, а некоторые из них даже разрешали *зимми* строить новые культовые сооружения<sup>37</sup>. Наличие синагог и церквей в “новых”, возникших после завоевания исламских городах, например в Куфе или Каире, неоспоримо указывает, что евреи и христиане с успехом обходили этот закон. ‘Омар II (717–720), благочестивый халиф из династии Омейядов, скорее всего, был первым, кто запретил сооружение новых домов молитвы. Исторические источники его эпохи повествуют о случаях, когда церкви или синагоги было приказано разрушить или превратить их в мечети, о том, как толпы, подстрекаемые духовными лицами, нападали на культовые здания (главным образом в позднее Средневековье), но также и об эпизодах, когда власти давали разрешение отремонтировать здание<sup>38</sup>.

Поскольку исламские власти лишь иногда высказывали желание следовать букве закона в отношении принадлежавших *зимми* домов молитвы, мусульманские толкователи туманно высказывались насчет этого предписания. Количество исключений из правила росло. Критерием для решения, позволить ли существовать дому молитвы в городе, был статус этого города во время завоевания. Между четырьмя ортодоксальными школами суннитского права\* существовали минимальные расхождения по этому вопросу<sup>39</sup>. В паре трактатов, написанных в середине XIV века правоведом аль-Субкӣ, очень подробно обсуждается строительство и ремонт домов молитвы<sup>40</sup>. А в период позднего Средневековья текстов подобного жанра было создано намного больше. Неудивительно, что мы встречаем особую юридическую литературу о статусе принадлежащих *зимми* домов молитвы, поскольку они составляли самый явный аспект религиозной жизни немусульман и поэтому служили естественной причиной для жалоб.

Различные взгляды на этот предмет были собраны в XVIII веке египетским ученым Шейхом Даманхурӣ в ответ на заданный ему вопрос о статусе церквей в Каире. Он объяснил, что ханафитская школа разрешала возводить дома молитвы в городах, переданных немусульманами в соответствии с мирным договором, если в договоре указывалось, что земля остается во владении местных жителей, которые платят за нее *харāдж* (поземельный налог). Если же условия капитуляции подразумевали, что земля переходит к мусульманам, а на местных жителей налагалась подушная подать,

\* Имеются в виду четыре суннитских мазхаба: ханафиты, маликиты, ханбалиты и шафииты. Шиитский мазхаб носит название джафаритского. — *Примеч. редактора.*



существование еврейских и христианских домов молитвы не допускалось<sup>41</sup>. Ремонт разрешенного культового сооружения после разрушения или перед лицом неминуемого обрушения строго регулировался, так чтобы дом молитвы не казался “новым”. Строительные материалы должны были быть идентичными тем, которые использовались в первоначальной конструкции<sup>42</sup>. Согласно букве исламского права, каирские синагоги не имели права на существование; однако характерно, что трактат Даманхурь не призывал к их разрушению<sup>43</sup>.

Аль-Субкй настаивает, что жалобы, касающиеся культовых сооружений, должны рассматриваться с точки зрения исламских законов о собственности и основываться на доказательствах сторон<sup>44</sup>. На это указывают и письменные источники. Например, в 1038 году евреев Старого Каира (Фустата) обвинили в том, что они владеют “современной, лишь недавно построенной” синагогой. Глава еврейской общины предстал перед мусульманским судом, где он засвидетельствовал древность этого здания. Для подкрепления своих слов он привел с собой множество свидетелей-мусульман, которые подтвердили, что “синагога представляет собой старое сооружение и вовсе не является недавно построенной”. Судья “вынес приговор в соответствии с фактами и объявил свое решение окончательным”. Синагога была спасена. К счастью для историков, еврейская община Каира также сохранила в своих архивах это судебное решение, которое послужило доказательством древности синагоги, когда этот вопрос возник вновь<sup>45</sup>.

Второй пример, относящийся к позднесредневековому Египту, показывает предсказуемую, хотя и потенциально непростую модель взаимоотношений между *зимми* и мусульманскими религиозными и судебными властями по поводу статуса домов молитвы. По счастливой случайности до нас дошли документы о ситуации, сложившейся вокруг Каирской синагоги в 1442 году, как в исламских источниках, так и в еврейском архиве (*Гениза*). Они рассказывают нам интересную историю. В поисках признаков нелегального ремонта во время обычной инспекции синагоги делегация мусульманских религиозных властей нашла практически стертую арабскую надпись, вырезанную на *минбаре*, т. е. “возвышении для проповедника”. Они прочли слова *Ахмад* и *Мухаммед* — два имени Пророка — и на этом основании обвинили евреев в уголовном преступлении — богохульстве, поскольку евреи топтали ногами имя основателя ислама. Даже в этот относительно поздний период, когда преследования немусульманского населения усилились, судьи и *мухтасиб* (рыночный надзиратель) провели собственное расследование и наказали трех предполагаемых преступников-евреев с относительной юридической объективностью. В конечном итоге, удовлетворившись тем, что вся община в целом не виновна в раскрытом преступлении, судьи приказали разрушить только *минбар*; никакого другого вреда сооружению не

было причинено. Эпизод также не сопровождался никаким коллективным наказанием, как это, скорее всего, было бы в немецком городе этого периода, если бы там было “раскрыто” истинное или воображаемое злодеяние евреев против христиан. А здесь наказанию были подвергнуты только преступники, сознавшиеся в своем преступлении<sup>46</sup>, и они были публично биты.

Еврейская община того времени была весьма озабочена внутренним кризисом: дурным руководством, которое осуществлял ее глава. В своем послании (сохранившемся в *Генизе*) мамлюкскому султану евреи просили его устранить нынешнего главу с его поста и заменить того на “почтенного” человека, который исполнял эти обязанности прежде. Свою позицию они подкрепляли намеком на то, что злодей был частично виноват в богохульстве на памятном *минбаре*!

Даже когда насильственные действия против *зимми* сдерживались, нарушения контракта между *зимми* и мусульманским сюзереном могли представлять опасность. Открытие в Каирской синагоге в 1442 году заставило мусульманские власти проверить и другие немусульманские культовые сооружения. В среде покровительствуемых общин это породило страхи. Под подозрение попали несколько церквей, а также дом евреев-караимов, превращенный в молельню. В конце концов лидеры еврейских (раббанитской и караимской), самаритянской и нескольких христианских общин были вызваны к мусульманскому судье, который заставил их вновь признать свое подчинение древнему “Договору ‘Омара”<sup>47</sup>.

## Публичная демонстрация принадлежности к религиозной общине

Вышеописанные условия “Договора ‘Омара” относятся к публичной демонстрации религиозных символов. Чтобы защитить превосходство ислама, его законодатели прежде всего стремились свести к минимуму видимые признаки религии *зимми*. Основным объектом беспокойства было христианство, а не иудаизм, поскольку восточное христианство проводило множество церемоний за пределами церкви. Именно этот факт послужил причиной запретов: запрета демонстрировать кресты и священные книги на дорогах или на рынках, запрет бить в колокола вне стен церкви, а также условие, согласно которому *зимми* не должны были слишком повышать голос во время церковных служб или участвуя в похоронной процессии. Христианам пришлось отказаться от многолюдных шествий в Вербное воскресенье и на Пасху. Поскольку ислам считал христиан идолопоклонниками, мусульмане могли весьма трепетно относиться к соблюдению этого условия<sup>48</sup>.

Эти ограничения, по всей видимости, оказывали мало влияния на евреев. Если арабские исторические источники фиксируют множество инцидентов с исполнением того или иного христианского ритуала, которому, с точки зрения мусульман, следует положить конец, то евреи редко упоминаются в таком контексте<sup>49</sup>. Частично это объясняется тем, что еврейские ритуалы обычно проводятся за закрытыми дверями и не содержат ничего, что, с точки зрения ислама, можно было бы легко истолковать как идолопоклонство. Более того, многие века усилий, прилагаемых, чтобы не оскорбить христиан звуком слишком громких молитв, или не появляться на улицах в пасхальную неделю, подготовили евреев к спокойному принятию этого условия со стороны мусульман. (Существовала только одна религиозная практика, связанная с открытым пространством, и евреи никак не могли избежать связанных с ней проблем, — это погребальные процессии<sup>50</sup>.)

В римском законодательстве о евреях раннехристианского периода можно найти параллель этому условию “Договора ‘Омара”, а именно запрет вешать изображение Амана (Гамана) во время празднования *Пурима*<sup>51</sup>. Кроме того, церковное право начиная с VI века запрещало евреям появляться на улице во время пасхальной недели, с тем чтобы, по словам папы Иннокентия III, “евреи, противореча древнему обычаю, не разгуливали бы публично по улицам, и не ходили в общественных местах, и не высмеивали бы христиан везде, где хотят, за то, что те поклоняются распятому на Кресте, и не пытались бы по дерзости своей отвращать их от богослужения”<sup>52</sup>.

Сравнение с “Договором ‘Омара” подчеркивает важное различие между отношением мусульман и христиан к иудаизму. Христиане устанавливали законы против публичной демонстрации нечестия иноверцев. Евреи сами по себе считались оскорблением истинности христианской религии. Ислам, гораздо менее, чем христианство, склонный к диалектизму, был озабочен публичным отправлением еврейского и особенно христианского культа не потому, что это богохульство, а потому, что он желал удержать евреев, христиан и их религию в униженном положении, которого они, по мнению мусульман, заслуживали. В этом вопросе исламское право руководствовалось скорее иерархическими, чем теологическими соображениями<sup>53</sup>.

## Прозелитизм и обращение зимми в ислам

Наряду с запретом на публичное совершение религиозных ритуалов “Договор ‘Омара” предписывал немусульманам не проповедовать свою религию или ставить препятствия на пути единоверцев, которые хотели бы

обратиться в ислам. Последнее условие напоминает норму из христианско-римского законодательства о евреях: “Пусть не будет дозволено иудеям беспокоить или каким бы то ни было образом оскорблять того, кто из иудея стал христианином”<sup>54</sup>. Однако эти юридические положения отличаются контекстом. Христианство из всех сил боролось за то, чтобы не позволить неоязычникам опять вернуться к иудаизму, — это вызывало бы чувство неуверенности в себе у христиан. Обращение или возвращение из христианства в иудаизм было бы идеологическим ударом по фундаментальной доктрине о том, что иудаизм “умер” в момент рождения христианства. Условие “Договора ‘Омара” не подразумевает беспокойства по поводу возвращения новообращенных. Полагаясь на свое превосходство, мусульманское право просто запрещает обращение в *любую* религию, кроме собственно ислама”.

## Символы обособления и унижения

Подчеркивая унижительное положение *зимми*, “Договор ‘Омара” требует от них вставать в присутствии мусульман, если те сидят. Для демонстрации низкого статуса *зимми* им также запрещено было ездить верхом и носить оружие<sup>55</sup>. Договор указывает *зимми*, что они обязаны строить дома ниже, чем дома мусульман.

Еще одна группа условий, которую вынуждены были принять *зимми*, касалась признаков, по которым их можно было отличить от доминирующей группы. Они должны были говорить иначе, чем мусульмане (точный смысл этих слов неясен), избегать ношения почетных имен (имен, начинающихся с Абӯ, то есть “отец такого-то”), не наносить на свои печати надписи по-арабски, а также носить другую одежду. Требование носить одежду, отличную от мусульман, по всей вероятности, является источником христианской нормы, которая впервые появляется в канонах Четвертого Латеранского собора 1215 года<sup>56</sup>. В христианском мире это правило имело целью избежать сексуальных отношений между христианами и евреями. Проведение в жизнь этого канона постепенно и неуклонно осуществлялось светской властью. Там, где “еврейский знак” не был заменен денежными выплатами, он служил для того, чтобы подчеркнуть чуждый, инородный статус евреев и сделать их более уязвимыми для насильственных действий со стороны простого народа.

\* В исламском праве и сейчас существуют расхождения по поводу того, как должно поступить с мусульманином, перешедшим в другую веру. Некоторые исламские авторитеты говорят, что такого человека нужно просто убить, другие же настаивают, что его необходимо запытать до смерти. — *Примеч. редактора.*

Закон, требующий от немусульман носить одежду, которая отличала бы их от большинства, возник в принципиально иных условиях<sup>57</sup>. Как заметил Триттон, поначалу немусульманских обитателей завоеванных территорий легко было отличить по одежде от арабских завоевателей — грубых жителей пустыни<sup>58</sup>. Со временем, по мере того как немусульмане пытались избежать притеснений, которые были неотделимы от их политического статуса, а сами арабы стали носить более “цивилизованное” платье, часто перенимая привычки местного населения, среди христиан и евреев росло желание подражать в одежде правящему классу мусульман, а у последних — налагать на это запрет<sup>59</sup>. Эта мысль лежит в основе скептического отношения Триттона к хронологической атрибуции “Договора ‘Омара” в целом.

Триттон и другие исследователи вслед за ним полагают, что благочестивый халиф из династии Омейядов ‘Омар ибн-’Абд аль-’Азиз (‘Омар II) был первым, кто наложил на немусульман ограничения в одежде, в том числе ввел знаменитый *зуннār* (кушак, или пояс)<sup>60</sup>. Альбрехт Нот, однако, в своей статье о “Договоре”, выдвигает предположение, что норма о *зуннāре* (а следовательно, и о других внешних признаках статуса немусульманина) могла возникнуть ранее, еще во времена самого ‘Омара I, и является следствием завоеваний. Нот считает, что *зуннār* (название которого, как он замечает, происходит от греческого слова *зоннарион*<sup>61</sup>) первоначально был частью обычного костюма христиан, и арабы настаивали, чтобы христиане сохранили его в качестве отличительного знака. Упоминание в “Договоре ‘Омара”, по его мнению, доказывает это: клаузула, касающаяся *зуннāра*, начинается с обещания христиан: “Мы всегда будем одеваться согласно традициям и обычаям, и мы будем повязывать *зуннār* вокруг пояса”<sup>62</sup>.

Как показал Триттон (хотя и не сделав из своих наблюдений соответствующих выводов), пояс, называемый *зонара* (а в сирийском произношении, вероятно, *зоннара*), носили христиане задолго до начала исламской эпохи<sup>63</sup>. Его даже упоминали как заметную деталь костюма. Если верить отрывку из несторианской Хроники Сеерта, несторианский католикос (глава церкви в Ираке и Иране) Мар Эмме (Марамма), умерший после трехлетнего правления в эпоху халифата Османа (644–656), постановил, что школьники обязаны носить *зуннār* как своего рода форму, чтобы отличаться от других детей: “Он был первым, кто повелел школьникам повязывать *зуннāры* вокруг пояса, чтобы можно было отличить их от других”<sup>64</sup>. Таким образом, *зуннār* был деталью одежды, которую использовали местные христиане, проживавшие на захваченных территориях. Он вовсе не был клеймом, более того, продолжая традицию, идущую еще с доисламских времен, он скорее указывал на высокий статус. В эпизоде, относящемся ко II веку — эпохе правления римского императора Тиберия, переданном монофизитским клириком VI века — эфесским епископом Иоанном (ум. в 586 году), мы читаем, что император,

желая продемонстрировать страх Божий, повелел римским чиновникам слушать рассказы о деяниях, совершенных язычниками (“как на западе, так и на востоке”): “А всякому, кто не являлся, он приказывал, чтобы обрезали его пояс (по-сирийски *зонин*) и чтобы его лишили занимаемой должности”<sup>65</sup>. Даже если этот фрагмент заимствован из более раннего — нехристианского — римского источника, он, тем не менее, подтверждает, что в VI веке сирийские христиане считали этот пояс деталью костюма, которая указывала на определенный статус, а лишение его было признаком поражения в правах.

Будучи собранными вместе, эти и другие свидетельства подтверждают предположение Нота о том, что *зуннār* не был придуман арабами для дискриминации немусульман, а скорее являлся способом подчеркнуть различие во внешнем облике, существовавшее во времена завоевания (получается, что евреи в доисламскую эпоху тоже иногда носили пояс *зонара*)<sup>66</sup>. Цель этой нормы, по утверждению Нота, состояла в том, чтобы подчеркнуть границы между многочисленным местным покоренным населением и не очень уверенно чувствовавшим себя правящим арабским меньшинством<sup>67</sup>.

Правило об особом платье для немусульман возникло не из дискриминационных или позорящих соображений, не говоря уже о том, что оно не было установлено, чтобы избежать случайного осквернения посредством сексуального сношения, как это было в момент введения “еврейского знака” на христианском Западе. Арабские завоеватели настаивали на том, чтобы христиане продолжали носить свою традиционную одежду, чтобы арабы всегда могли отличить их. Одновременно мусульманская традиция призывала арабов не подражать обычаям немусульман<sup>68</sup>. Но мусульмане соблюдали так называемое правило *хāлифūхум* весьма небрежно, одним из примеров чему служит то, что они постепенно перенимали у местных немусульман, живших во всех Землях ислама, элементы их костюма.

И только много позже, вероятно уже во времена ‘Омара II, исламский дресс-код стал служить для того, чтобы унижить *зимми*, но даже тогда он применялся не везде и не всегда. Первый пространственный эдикт, посвященный описанию отличительной одежды, которую должны носить *зимми*, в том числе *зуннāра*, был издан аббасидским халифом аль-Мутаваккилом в 850 году<sup>69</sup>. Евреи в раннеаббасидской Вавилонии, по всей вероятности, соблюдали требование о ношении отличительного пояса *зимми*<sup>70</sup>.

В последующие столетия законы об одежде, часто вместе с запретом на верховую езду, периодически повторялись, и это продолжалось еще многие века после того, как ислам достиг демографического превосходства, — это свидетельствует о том, как часто эти правила нарушались<sup>71</sup>. В источниках *Генизы* присутствует множество сведений об одежде, есть и упоминания вскользь в разных документах, и все они указывают на то, что никакой разницы во внешнем облике евреев и мусульман в эпоху Фатимидов и ранних

Айюбидов (с середины X до конца XII века) не существовало. Наоборот, создается впечатление, что их часто трудно было различить. Только позже дискриминационные меры были введены в полную силу<sup>72</sup>. И даже тогда, в отличие от Европы, тут нет никаких свидетельств о том, что мусульмане, по крайней мере мусульмане-сунниты, опасались оскверниться близким общением с евреями и христианами; они женились на их дочерях и ели мясо забитой ими скотины. Шииты считают, что *зимми* отличаются ритуальной нечистотой (*наджāса*). Это мнение основано на расширительном толковании высказывания из Корана (которое непосредственно предшествует стиху о *джизье*): “О вы, которые уверовали! Ведь многобожники — нечистота (*наджāс*). Пусть же они не приближаются к мечети священной” — *Сура* 9 (Покаяние):28. Шииты предпочли относить этот стих ко всем иноверцам без исключения, но даже некоторые из них согласны с суннитами в том, что мясо скотины, забитой евреями и христианами, разрешено в пищу<sup>73</sup>. Таким образом, представляется, что задача ислама, когда он требовал от немусульман ношения отличительной одежды, состояла не просто в дискриминации, но и в недвусмысленной демонстрации того, кто управляет, а кто подчиняется, в установлении границ и в упрощении функционирования межэтнического этикета в глубоко иерархическом обществе<sup>74</sup>. В христианском мире, наоборот, законодательство об отличительной одежде было в первую очередь обусловлено страхом физического осквернения через сексуальный контакт и направлено на сегрегацию и обособление.

## Рабы зимми

Договор также оговаривает, хотя кратко и не очень внятно, вопрос рабовладения у *зимми* — проблеме, которой уделено много внимания в христианском римском законодательстве о евреях<sup>75</sup>. Немусульмане обещают, что они не станут “приобретать рабов, которые были предназначены мусульманам”. Клаузула одного из самых ранних договоров, заключенных после завоевания, оговаривает, что любой раб, который пожелает стать мусульманином, должен быть продан мусульманину<sup>76</sup>. Ей соответствует определение христианского римского законодательства о евреях и последующих церковных соборов, сборников канонического права и папских посланий, в которых евреям запрещается владеть рабами-христианами<sup>77</sup>.

Причина регулирования вопроса рабовладения не обозначена в “Договоре”. В своем комментарии Ибн-Кайим аль-Джаузия, со ссылкой на

\* То есть к священной мечети в Мекке. — *Примеч. переводчика.*

классических мусульманских правоведов, утверждает, что эта норма относится к рабам, захваченным мусульманами, и этих рабов не следует продавать евреям или христианам<sup>78</sup>. Это обстоятельство обсуждается в *хадисах* с особым вниманием к “юным” пленникам-язычникам, подходящим кандидатам для обращения в ислам, равно как и в иудаизм или христианство<sup>79</sup>. Когда раб (язычник) еще молод, объясняет Ибн-аль-Кайим, продажа его неверному запрещена на том основании, что, если молодой язычник окажется в руках мусульманина, его можно считать готовым кандидатом на добровольное принятие ислама. Другой авторитетный источник придерживается иного мнения и заявляет, что нет гарантии, что этот раб примет ислам. Если пленник — взрослый человек, который, вероятно, не желает менять вероисповедание, мусульманин *может* продать его немусульманину, заручившись гарантией, что покупатель не является выходцем из стран, находящихся за пределами Области ислама, потому что в этом случае он может вернуться туда, а бывший пленник выдаст сведения, которые помогут врагам ислама<sup>80</sup>.

Обратим внимание на различия между позицией мусульман по поводу рабов, которыми владеют *зимми*, и позицией христиан по поводу рабов, которыми владеют евреи. Христианское римское законодательство о евреях (а впоследствии и каноническое право) ставит во главу угла иудео-христианский конфликт<sup>81</sup>. В христианских источниках сквозит страх, что евреи возьмут власть над христианами, что они обратят в иудаизм язычников или христиан, которые окажутся у них в услужении. К тому моменту, как в XIII веке в христианском мире укоренилась концепция “вечного рабства” евреев, евреи потеряли возможность держать даже *свободных* христиан в качестве домашних слуг<sup>82\*</sup>. Главенствующий принцип, который стоит за законодательством о рабах, — это отвращение при мысли, что еврей-рабовладелец может обратить своего слугу в “скверну своей секты”, а в этом случае раб будет проклят. При этом опасение, что евреи станут обращать своих рабов в иудаизм, было не лишено оснований: еврейское право требует от рабовладельцев делать своих рабов евреями. Каноническое право изобилует нормами по этому вопросу, и везде главная проблема состоит в обращении рабов в иудаизм.

Ислам в этом отношении имел одно существенное отличие. Тексты, описывающие регламент рабовладения у *зимми*, демонстрируют, что исламские власти были больше озабочены страхом нарушения иерархии, чем страхом гнусного влияния иудаизма. В реальности источники *Генизы* доказывают, что евреи повсеместно владели рабами, главным образом для работ по дому. Гойтейн полагает, что в случае с рабами запрет исламского права на обращение в любую религию, кроме ислама, часто нарушался<sup>83</sup>.

\* Каковой запрет, тем не менее, постоянно нарушался. — *Примеч. переводчика.*



## Недопущение к публичным должностям

Еще два вида ущемления в правах, которые формально не фигурируют в тексте “Договора ‘Омара”, оказали существеннейшее влияние на немусульманские общины: недопущение евреев и христиан к публичным должностям и выплата *джизьи*, или подушной подати. Запрет служить в государственной администрации напоминает аналогичную норму в христианских правовых текстах, где она появляется уже в V веке и неоднократно повторяется на церковных соборах, в сборниках канонического права и в папских буллах. Исторически этот феномен в исламе оказался более долговременным и устойчивым. Привлечение немусульман к службе в исламской администрации началось непосредственно после завоевания и с одобрения мусульманских правителей. Оказалось более целесообразным позволить местным уроженцам продолжать управлять покоренными территориями, чем заменять их неопытными чиновниками из числа арабов, которые в любом случае считали более почетной для себя военную, а не гражданскую службу<sup>84</sup>. Но в конечном итоге оказалось, что власть над мусульманами попала в руки немусульман, и это превратилось в настоящую проблему. Немусульмане, как считалось, изначально враждебно настроены по отношению к мусульманам и без всяких колебаний обманывают их. Власти боялись, что *зимми*, оказавшись на высоких постах, станут изменять своим мусульманским господам в пользу иноземных правителей, которые разделяют их собственные религиозные убеждения (особую озабоченность вызывали, конечно, *зимми*-христиане). Правоведы ссылались на огромное количество изречений из Корана и литературы *хадисов*, предупреждающих о враждебности и вероломстве *зимми*<sup>85</sup>. Стихи из Корана толковали в духе запрета на привлечение немусульман к гражданской службе. В числе прочего такой смысл находили и в *Суре 5* (Трапеза):56 (51): “О вы, которые уверовали! Не берите иудеев и христиан друзьями: они — друзья один другому. А если кто из вас берет их себе в друзья, тот и сам из них. Поистине, Аллах не ведет людей неправедных!”<sup>86</sup>

Очевидно, первым мусульманским правителем, который повелел изгнать немусульман с правительственных должностей, был омейядский халиф ‘Омар ибн-‘Абд аль-‘Азъз. Однако это не привело к полному прекращению такой практики<sup>87</sup>. Аббасидскому халифу аль-Мутаваккилу пришлось повторить запрет на предоставление *зимми* должностей на государственной службе декретом 850 года. “Он запретил им поступать на государственную службу и на любые официальные посты, дающие им власть над мусульманами”<sup>88</sup>. В качестве причины лишения христиан и евреев права занимать эти посты декрет халифа указывал, что *зимми* “притесняют их [мусульман]

и простирают на них руки, одержимые тиранией, лживостью и враждебностью<sup>89</sup>. Указанное обоснование напоминает то, которое приводили христианские легисты, препятствуя евреям занимать публичные должности. Это обоснование подкрепляли почерпнутыми из Корана и посткоранической литературы рассказами о том, как евреи предали Пророка в Медине.

Так или иначе, но на протяжении веков декрет аль-Мутаваккила и многие подобные ему законодательные акты строго исполнялись не всегда и не везде. Жалобы на то, что немусульмане захватили власть и собственность, часто неотделимую от поста, сопряженного с властью, вновь и вновь появляются в мусульманских источниках. Однако и через несколько веков по всему мусульманскому миру, даже в период упадка, наступившего после событий XII века, эффективность администрации продолжала зависеть от христианских, еврейских, а в Персии еще и зороастрийских чиновников<sup>90</sup>.

Постоянное и повсеместное присутствие *зимми* в арабских правящих кругах привело к тому, что они были заняты в сфере управления в таких масштабах, которых евреи в христианской Северной Европе даже представить себе не могли. В результате чиновники-*зимми* пользовались почетом и влиянием, а это давало общинам, к которым они принадлежали, ощущение включенности в общество большинства. До какой-то степени этот фактор уменьшал степень маргинализации немусульман, обусловленной законом и религией.

Именно так было и со знаменитыми еврейскими придворными в мусульманской Испании. Хасдай ибн-Шапрут играл весьма существенную роль в дипломатии Андалусского халифата в Кордове IX века, и важность его фигуры для мусульманского правителя, которую признавали и арабские авторы, безусловно, повышала самооценку еврейской общины и давала ей повод для гордости<sup>91</sup>. Спустя столетие евреи берберского княжества Гранада пользовались уважением и почетом благодаря тому, что духовный и политический лидер их общины Шмуэль ибн-Нагрела служил визирем и военачальником. Конечно, еврейская власть могла распространяться до определенных пределов. Не один еврейский придворный поплатился жизнью за свои притязания управлять мусульманами. И арабские, и еврейские источники свидетельствуют, что причиной злодейского убийства Йосефа, сына и наследника Шмуэля, в 1066 году послужил тот факт, что еврейский сановник слишком уж занесся на своем посту.

Несколько примеров противостояния чиновникам-*зимми* иллюстрируют характерное для всего мусульманского мира участие немусульман в политической жизни средневекового ислама. Династия Фатимидов в Египте (969–1071) была известна тем, что допускала участие *зимми* в государственном управлении. Документы из *Генизы* указывают на широко распространенное участие немусульман в фатимидских органах управления<sup>92</sup>.

Фрагмент из арабского письмовника, предназначенного для канцелярских служащих (*к̣āтибов*), записанный еврейскими буквами (видимо, чтобы легче было читать), безусловно, предназначался для евреев, которые приобретали эту профессию<sup>93</sup>. Знаменитое арабское сатирическое стихотворение, осуждающее то, что казалось поэту невыносимым оскорблением, посвящено (хотя его имя и не названо) могущественному еврею, служившему при фатимидском дворе середины XI века, — Абû Са'ду аль-Тустарû:

У евреев в наше время исполнились самые несбыточные мечты,  
они пришли к власти.

У них есть слава, у них есть деньги, из их среды вышли советник и правитель.  
О народ Египта, прошу тебя, отринь еврея, ибо небеса отринули еврея!<sup>94</sup>

“Монаха” из числа коптских христиан, служившего в органах управления при Фатимидах в XII веке и известного налоговыми мошенничествами, которые затронули все слои населения, горячо осуждают и в исламских письменных источниках, и в случайных упоминаниях в сохранившейся в *Генизе* переписке евреев — его современников<sup>95</sup>.

С неизбежностью недовольство службой *зимми* на государственных постах стало принимать более выраженные формы, когда относительная мягкость классического исламского периода уступила место суровому и менее толерантному позднему Средневековью. Со ссылкой на тексты из Корана, где говорится о враждебности, которую немусульмане лелеют в сердце против мусульман, *фетва* (постановление) XIII века определяет, что еврей не может служить ревизором монет на государственном монетном дворе<sup>96</sup>. Знатный господин из Марокко посетил Египет в начале XIV века, в период, когда у него на родине поражение *зимми* в правах, в том числе недопущение их к публичным должностям, было резко усилено. Придя в негодование при виде того, как немусульмане обходят запрет занимать определенные посты, а также законы о регулировании расходов, гость убедил мамлюкские власти ужесточить контроль за исполнением соответствующих норм “Договора ‘Омара”<sup>97</sup>. Нам известно, что христиане и евреи предлагали крупные суммы, чтобы суровый декрет не был принят, но не имели успеха в этом начинании. Такая тактика, сходная с общей стратегией дачи взяток, используемой евреями Европы, чтобы избежать притеснений и насилия, видимо, стала чаще использоваться евреями (и христианами) в исламском мире в позднее Средневековье, когда относительная безопасность предыдущего периода сменилась более шатким положением<sup>98</sup>.

В постклассический период резко возросло число обращений в ислам немусульманских придворных, и их подозревали в желании сохранить свой пост. Предположительно неискренних неофитов в Египте называли

уменьшительным, а следовательно, уничижительным именем *муслимāй* (множественное число *мусāлима*) вместо обычного *муслим*<sup>99</sup>. Для вопросов, касающихся ереси и богохульства, в исламе существовала собственная версия инквизиции, которая обычно обретала форму расследования, проводившегося обычным мусульманским судом. За *мусāлима*, которых подозревали в приверженности своей первоначальной религии, устанавливали особый контроль<sup>100</sup>.

После XII века появляется огромное количество трактатов, целиком или частично посвященных выявлению, осуждению или призывам к искоренению зловредной практики службы немусульман в органах управления<sup>101</sup>. Наиболее распространенными были обвинения в коррупции, излишнем обременении народа налогами, неверии (*куфр*), моральном разложении, бесчестии, фаворитизме в пользу единоверцев, заговорах против мусульман и вероломстве. Таким образом, в исламском мире проблема состояла в недолжном подчинении мусульман немусульманам и недопустимых притеснениях мусульман со стороны немусульман, которые могли возникнуть в результате такого подчинения. Единственное обвинение, которое, кажется, ни разу не возникало в многочисленных кампаниях за смещение *зимми* с властных позиций, — это хула на Пророка. И это вопреки тому факту, что богохульство в исламе — одно из тягчайших преступлений, и вопреки тому, что это первая причина расторжения “Договора ‘Омара”, которую обсуждает Ибн-Кайим аль-Джаузия<sup>102</sup>. Мы уже видели, как подозрение в богохульстве повлияло на каирских евреев в 1442 году. Очевидно, однако, что страх богохульства не предлагался в качестве причины отрешения немусульман от участия в правительственной бюрократии.

## Подушная подать

Ранее в этой главе мы обсудили кораническое обоснование подушной подати, или *джизьи*, и систему налогообложения, выработанную в раннюю эпоху исламских завоеваний<sup>103</sup>. Поскольку *джизья* — это единственное ограничение *зимми*, упоминаемое в Коране, подробное описание правового статуса немусульман в мусульманской юридической литературе обычно помещается под рубрикой *джизья*. Например, в *Китāб аль-харāдж* (“Книге обложения”) Абу Юсуфа, написанной в конце VIII века по заказу халифа Гаруна аль-Рашида<sup>104</sup>, сразу после ожидаемой главы, посвященной *джизье*, содержится раздел об отличительной одежде для немусульман, а чуть ниже — еще одна глава, которая называется “О церквах, синагогах (*бия*) и крестах”. Поскольку подушная подать — главная характеристика

законодательства о *зимми*, в посвященной ей главе содержится обзор всех обязанностей *зимми* и упоминается лежащий в основе отношений между ними и мусульманами мирный договор (*сульх*), который, по словам Абу Юсуфа, был дан “обусловлен уплатой подушной подати”<sup>105</sup>.

*Китāб аль-умм*, важнейшая компиляция исламского права, составленная юристом аль-Шафи‘у (ум. в 820 г.), содержит несколько глав, посвященных *зимми* в разделе *Китāб аль-джизья* (“Книга о подушной подати”). Шафи‘у описывает различные группы, которые принадлежат к категории “народов Книги” (и тем самым попавшие в число плательщиков *джизьи*). Самая важная глава начинается словами: “Если имам пожелает составить грамоту о подушной подати для немусульман, ему следует написать...”. Далее идут максимально подробное юридическое изложение условий, которые можно найти в позднейших текстах “Договора ‘Омара”, описание самой подушной подати, а также некоторых других вопросов<sup>106</sup>. В другой главе *Китāб аль-джизья* аль-Шафи‘у перечисляются обязательства, которые имам должен наложить на *зимми*, живущих в городах, где стоят войска. Они более или менее совпадают с ограничениями, обусловленными “Договором ‘Омара”. Следующая глава посвящена защите, которую имаму надлежит предоставлять *зимми* в обмен на их покорность<sup>107</sup>. В самом начале своего сочинения *Ахкām ахль аль-зимма* Ибн-Кайим аль-Джаузия заявляет, что он составил этот всеобъемлющий свод законов о *зимми* в ответ на просьбу подробно объяснить сущность подушной подати<sup>108</sup>.

Юристы спорили, является ли *джизья*, назначенная Кораном, наказанием (*‘укуба*; то есть видом унижения) или платой (*уджра*), вносимой за обеспечение физической защиты и права жительства. Большинство авторитетных авторов склонялись к тому, что это наказание<sup>109</sup>.

Исламские юристы обсуждали объем *джизьи*. Некоторые школы права устанавливали фиксированную величину; другие превращали ее в прогрессивный налог (составлявший 12, 24 или 48 *дирхемов*), назначавшийся в зависимости от финансовых возможностей *зимми* и обусловленный распространенным толкованием оборота *‘ан йадин* в стихе из Корана, описывающим *джизью*. Последний метод использовали Сасаниды, и он остался в силе в исламском Ираке<sup>110</sup>. Бедняков не освобождали от выплаты обязательной подушной подати, хотя некоторые другие категории получали такое освобождение. По мнению большинства правоведов, поскольку подушная подать являлась денежной выплатой, заменявшей военную службу, логично считать, что те, кто не годен для военной службы, не должен ее платить. В эту категорию входили женщины, дети до подросткового возраста, рабы и калеки.

Как уже было сказано, считалось, что подушную подать нужно собирать так, чтобы подчеркнуть униженное положение *зимми*. Использовались

многочисленные унижительные церемонии, например, удар по шее. Иногда унижительным ритуалом пренебрегали. В литературе *хадисов* сохранился часто цитируемый текст, призывающий к сдержанности при сборе *джизьи*, эта традиция, вероятно, призвана была оправдать такое отклонение от нормы:

Хишām бен Хакūм бен Хизām увидел, что человек, который был правителем Химса, заставлял некоторых коптов [*нās мин аль-кибт*] стоять на солнце во время уплаты *джизьи*. Он сказал: Что это? Я слышал, что Посланник Аллаха [да пребудет с ним мир] говорил: Аллах Всевышний будет мучить тех, кто мучает людей в этом мире<sup>111</sup>.

Кроме того, в исламской литературе встречаются утверждения, которые призывают воздержаться от публичного унижения немусульманина — плательщика подушной подати — после того, как он понес свое ежегодное “наказание”:

Если вы берете с них подушную подать, у вас нет прав на них или привилегий в отношении их... Не порабощайте их и не позволяйте мусульманам притеснять их, или наносить им вред, или покушаться на их собственность сверх положенного, но стойко соблюдайте договор, который вы заключили с ними, и следите, чтобы они могли делать все дозволенное им<sup>112</sup>.

А также:

Пророк сказал: Тот, кто крадет у *зимми* или облагает их податью сверх того, что они могут вынести, будет моим врагом<sup>113</sup>.

В соответствии с исламским правом, *зимми* в двойном объеме выплачивали торговые налоги, обязательные для мусульман и обычно составлявшие 5 процентов. *Туджār ахль аль-харб*, “торговцы из Области войны”, платили 10 процентов<sup>114</sup>. Документы *Генизы* показывают, что на еврейские общины, так же как и на евреев христианской Европы, периодически налагали другие крупные налоговые сборы, связанные с теми или иными фискальными нуждами правительства<sup>115</sup>.

Уплата подушной подати — это единственная повинность, наложенная на немусульман, по поводу которой возникают многочисленные жалобы, главным образом финансового характера, в сохранившейся в *Генизе* переписке<sup>116</sup>. Для бедняков и людей с низкими доходами она была тяжким бременем, и еврейским общинным или частным благотворителям часто приходилось брать на себя выплату подати за тех, кто не в состоянии был внести ее самостоятельно. *Зимми* нужно было получить удостоверение об

уплате. В некоторые эпохи распиской об уплате *джизьи* служила унижительная печать, которую ставили прямо на шею<sup>117</sup>. Источники *Генизы* указывают, что расписка имела форму листка бумаги, который называли *бар'а* — “квитанция”. Всякого, кто попадался налоговым властям и не имел при себе этой расписки, могли заставить выплатить свою подушную подать второй раз за год<sup>118</sup>. Иногда правитель мог увеличить объем подушной подати до непомерных размеров<sup>119</sup>. Живые свидетельства сохранившихся в *Генизе* писем о тяжести подушной подати опровергают выводы многих современных приверженцев мифа о межконфессиональной утопии, которые заявляют, что исторически *джизья* не имела унижительного характера и мусульмане собирали ее исключительно с чувством сострадания<sup>120</sup>.

Однако поскольку *джизья* считалась “платой за защиту”, она играла и конструктивную роль, именно такую, какая и была заложена в кораническом предписании. Она гарантировала защиту немусульман по уплачиваемой раз в год цене (“Сражайтесь с ними... пока они не заплатят *джизью*”). Сама по себе регулярность уплаты подушной подати гарантировала *зимми* постоянную безопасность<sup>121</sup>. В этом случае тоже можно сослаться на свидетельство современников, сохранившееся среди других фрагментов в *Генизе*.

Сказка, сочиненная, по-видимому, иракскими евреями X века, показывает, насколько ценной они считали защиту, получаемую в обмен на ежегодное обложение. Фрагмент рукописи, где содержится этот рассказ, вероятно, относится к описанию деяний богатых еврейских придворных банкиров в аббасидском Багдаде начала X века<sup>122</sup>. Мы еще встретимся с этими банкирами в главе 5. Герой рассказа Нетира был зятем купца и банкира Йосефа бен Пинхаса. Соединяя мотивы, которые можно встретить в других еврейских повествованиях, рассказ повествует о том, как халиф аль-Му'тадид (аббасидский халиф, правил в 892–902 годах), подстрекаемый аманоподобным советником, выпустил декрет антииудейской направленности. Но во сне халифу является пророк Илия (Элиягу) и предупреждает его о тяжелой каре, которую он может понести, если его злодейский план будет реализован. Тогда халиф вызывает к себе Нетиру, и тот приходит, в чем-то напоминая Иосифа (Йосефа) перед фараоном или Эсфирь (Эстер) перед царем Артаксерксом. Нетира боится за свою жизнь и закутывается в саван. Когда Нетира заявляет, что это Илия стал небесным заступником беспомощных евреев, халиф уступает. Среди прочего он одаривает еврейского вельможу отменой выплаты *джизьи* для евреев. Нетира отвергает это предложение. Его объяснение отражает противоречивые чувства, которые евреи испытывали к подушной подати:

“О господин мой, благодаря *джизье* еврей спасает свою жизнь. Если евреев освободить от нее, жизнь их неминуемо окажется под угрозой. Более того, их

наследники не будут чувствовать себя в безопасности в будущем, потому что от них будут требовать уплаты того, от чего их освободили раньше, и они будут вынуждены внести всю оплату единовременно, а из-за этого они разорятся и впадут в бедность. Самое большое благодеяние, которое можно оказать им, это позволить им платить *джизью* в соответствии с волей Предводителя правоверных [т. е. халифа], да продлит Господь твои дни, с величайшим участием, и чтобы определена она была милостиво”. В ответ на это [халиф] сказал: “Собирай ее с них в соответствии с обычаем Пророка, да пребудет с ним мир, как это делалось до сегодняшнего дня”. [Нетира] повиновался, и евреи жили в мире и спокойствии все девять с половиной лет до конца правления аль-Му’таида, не претерпевая лишений и оскорблений”<sup>123</sup>.

В основе этой сказки лежит неоднозначное отношение иракских евреев X века к подушной подати. Безусловно, налог обычно взимали с большой степенью суровости (отсюда ходатайство Нетеры, чтобы в будущем его собирали “с величайшим участием”). Но евреи полагались на него как на гарантию защиты, обещанной исламским правом, и это мнение, как было сказано выше, разделяли мусульманские правоведы, для которых *джизья* представляла собой оплату за физическую защиту и право жительства. Подчеркивая этот фактор, сказка говорит, что халиф сурово наказал нескольких мусульманских суфиев, которые впоследствии пытались покушаться на безопасность евреев<sup>124</sup>.

История о преследованиях евреев в Багдаде в первой половине XII века, рассказанная в другом фрагменте из *Генизы*, вполне наглядно демонстрирует, что уплата *джизьи* шла на пользу евреям (*к̄анат хасана лахум*), тогда как освобождение от нее могло привести к проблемам (*‘икāб*, букв. “наказание”)<sup>125</sup>. Суровое (хотя и не принятое повсеместно) юридическое заключение, вынесенное в Северной Африке в XV веке антиеврейски настроенным *кади* аль-Магили, в качестве причины аннулирования Договора с евреями и применения физического насилия против евреев ссылается на то, что мусульмане не особенно строги во взимании с них *джизьи*<sup>126</sup>.

Чтобы лучше оценить ощущение безопасности, которое у евреев исламского мира ассоциировалось с выплатой *джизьи*, следует сравнить его с гораздо менее стабильным положением евреев в Европе. Там евреи платили многочисленные и часто необоснованно высокие и установленные по одному лишь капризу правительств налоги, но у них не было регулярной подушной подати в обмен на официальную защиту — в Священной Римской империи вплоть до 1342 года<sup>127</sup>. Безопасность была односторонним подарком, который могло преподнести государство и который оно предлагало, поскольку евреи были полезными в экономике и/или зависимыми (из-за все более уязвимого, а значит, и более зависимого статуса)



налогоплательщиками. Когда им угрожали физической расправой (а это случалось гораздо чаще, чем в исламском мире), европейские евреи обычно прибегали к взятке, чтобы купить себе защиту или возвратить ее. Такая надежда на силу взятки порождала неуверенность, нестабильность и коллективное беспокойство, поскольку никто никогда не знал, когда потребуются чрезвычайный платеж и покажется ли предложенная сумма достаточной.

Признаком широкого распространения взяточничества в еврейской жизни в латинском христианском мире было регулярное использование для обозначения этого действия глагола *лешахед* (от библейского существительного *шохад* — “взятка”), редко употреблявшегося в мишнаитском иврите<sup>128</sup>. В исламском мире, как и в христианском, многие правители пришли к выводу, что угроза ужесточить фискальные законы в отношении *зимми* может быть верным способом увеличить приток денег в собственный карман. Но при этом я знаю очень мало примеров из классического исламского периода, которые свидетельствовали бы о том, что подкуп чиновников в целях предотвращения насилия над личностью становился бы регулярной еврейской практикой. Продолжая это сравнение, скажем, что на латинском Западе безопасность евреев на местах часто была напрямую связана с их экономической полезностью. Так, в Англии в 1290 году, когда сборы со все больше нищавших евреев перестали приносить существенный доход, король Эдуард I отменил их право на жительство и изгнал их из Англии, конфисковав то небольшое, что еще оставалось от их собственности.

Несмотря на унижительные практики и финансовое бремя, евреи ислама благодаря *джизье* располагали более верными гарантиями защиты от враждебности со стороны неевреев, чем их далекие братья на латинском Западе. “Завет” халифа ‘Омара, объявленного инициатором “Договора”, носящего его имя, обеспечил покровительствуемым народам, что мусульмане обязаны “вступать в битву, чтобы защитить их, и не возлагать на них бремя тяжелее, чем они могут вынести, при условии, что они будут платить мусульманам наложенное на них, по доброй воле или по принуждению, и будут унижены”<sup>129</sup>. Этого принципа не всегда придерживались, но он оставался краеугольным камнем исламской политики по отношению к немусульманам в позднее Средневековье и в раннее Новое время.

## “Договор ‘Омара” и европейские грамоты

“Договор ‘Омара” действовал иначе, чем грамоты с привилегиями, которые получали евреи в Европе. Латинская хартия была обычным инструментом, с помощью которого сеньоры провозглашали обязанности и привилегии

разных групп, находившихся у них в подчинении: церквей, монастырей, городов, а также уязвимых и зависимых групп, таких как евреи. Было нормально, что каждый правитель возобновлял жалованную грамоту при восхождении на престол. Это порождало определенную долю неуверенности для евреев, поскольку новый король или император мог по своему желанию предпочесть не возобновлять их гарантии безопасности. Или, как часто случалось, правитель мог изменить привилегии, отменив старые нормы или введя новые ограничения (или новые привилегии — другой признак произвола). Подобным образом папская *Constitutio pro Judeis* тоже должна была повторяться от имени каждого следующего папы, и на плечи посредников из числа евреев ложилась задача периодически ходатайствовать о возобновлении еврейских прав.

Исламские юристы спорили, нужно ли каждому имаму возобновлять условия (*шур'ут*) “Договора ‘Омара”, если в результате какого либо проступка *зимми* “Договор” аннулировался. Консервативно настроенный правовед Ибн-Таймийя, учитель Ибн-Кайима аль-Джаузия, полагал, что обязательно издавать договор заново — на самом деле, с юридической точки зрения, это было бессмысленно: первоначальный “Договор”, составленный халифом ‘Омаром и исполнявшийся после него “халифами, известными добрым именем”, действовал для всех поколений. Таким же образом, правитель не мог освободить *зимми* ни от одного из условий “Договора”<sup>130</sup>. Неприязнь мусульман к недопустимым “нововведениям” (по-арабски *бид‘а*) гарантировала немусульманам, что власти никогда не станут по собственному произволу расширять или сокращать имеющуюся структуру ограничений и гарантий, которая регулировала их отношения с обществом большинства. Латинское христианство с его более сложной и разработанной правовой системой также неприязненно относилось к *innovatio* (это слово, безусловно, латинского происхождения). Но, по всей вероятности, существовала возможность подтвердить изменения в правовом статусе евреев со ссылкой на соответствующие тексты предшественников или весомые причины. Наглядным примером может служить то, как авторы немецких юридических кодексов XIII века смогли обосновать абсолютную власть германского императора над евреями как над “сервами императорской казны”, а их рабский статус объяснить на основании древней истории, рассказанной Иосифом Флавием. В ней говорилось, что евреи, которые уцелели после осады Иерусалима римлянами, были обращены в рабство победителем — римским императором Веспасианом (или, по другой версии, Титом)<sup>131</sup>.

Когда случалось так, что возникала необходимость заново ввести одно или несколько ранее не практиковавшихся ограничений в “Договоре ‘Омара”, власти могли заново обнародовать весь “Договор” в назидание нарушителям, которые, как мы читаем, отговаривались незнанием условий

договора. В позднее Средневековье, например, мы видим, что “Договор” переиздали мамлюкские султаны, включив в него пункт, что *зимми* не могут быть допущены на государственную службу<sup>132</sup>. В этом случае речь не идет о нововведении, поскольку, как мы видели, этот акт был частью режима ограничений еще с VIII века, о нем часто вспоминали, когда правитель или законоучитель хотел вывести из административного аппарата секретарей из числа немусульман.

Самым эксцентричным примером отхода от традиционных условий стали беспорядочные преследования в Египте и Сирии, инициированные фатимидским халифом аль-Хāкимом (996–1021)\*. Среди прочих новшеств он заставил евреев и христиан носить униженный знак на шее в общественных банях (евреи должны были носить тяжелое деревянное изображение золотого тельца, “которому поклонялись их предки”, а христиане — длинный деревянный крест). Мусульманские хронисты признавали эти и другие жестокие распоряжения “безумного” халифа из ряда вон выходящими и противоречащими закону “Договора халифа ‘Омара ибн-аль-Хаттаба”: “... условия, которые аль-Хāким добавил к условиям ‘Омара”, как сухо заметил один средневековый арабский историк<sup>133</sup>.

Так что для немусульман относительная стабильность на протяжении долгого времени в том, что касалось их правового статуса, обеспечивала им существенную меру спокойствия в этом важном вопросе. И в дальнейшем исламские судьи оставались верны принципу невмешательства в судебные разбирательства по внутренним еврейским тяжбам, разве что стороны по собственной воле не обращались к ним для решения вопроса. Даже если это происходило, а это бывало достаточно часто, *кади* особенно следили за исполнением правила невмешательства, когда дело касалось личного статуса, что следует, например, из фразы *ла ната’аррад фй далика* (или: *лахум ли-макāн ‘акд аль-зимма* — “мы не вмешиваемся в этот вопрос (или: в их дела) на основании Договора о *зимми*”), которая проскользнула в обсуждении брачного законодательства *зимми*<sup>134</sup>.

\* Халиф аль-Хāким был активным реформатором, а также человеком психически неуравновешенным. Помимо гонений на евреев и конфискации монастырских земель, он, например, ввел закон, запрещающий женщинам выходить на улицу, и с этой целью запретил сапожникам изготавливать женскую обувь. По некоторым сведениям, он также утопил всех жен из своего гарема в Ниле, приказал перебить в Каире всех собак, а также ввел указ, согласно которому лавки в городе должны были закрываться днем и торговать ночью. Около 1015 г. в христианском мире распространились сведения, что аль-Хāким разрушил Храм Гроба Господня, что послужило одним из главных оснований для Крестовых походов. В 1021 г. аль-Хāким, к тому моменту уже несколько лет проводивший все свое время в медитациях, таинственно исчез. Согласно учению друзей, аль-Хāким “ушел в сокрытие” и вернется в конце мира в качестве *махди*, то есть пророком конца света. — *Примеч. редактора.*

Наконец, как хорошо известно, в христианских странах евреи часто несли коллективное наказание за мнимые или реальные преступления отдельных людей. Мнение одной из самых строгих исламских правовых школ, маликитской, гласит, что ислам не должен налагать коллективного наказания за нарушение “Договора” одним человеком, если другие немусульмане осуждают его поступок или доказано, что они совершили преступление под давлением<sup>135</sup>. Случаи нападения толпы на целую еврейскую общину из-за нарушения “Договора” одним евреем на самом деле чрезвычайно редки. В их число входит погром в Гранаде в 1066 году — излюбленный эпизод ревизионистов, сторонников антимифы, являющийся, тем не менее, исключением из правила классической эпохи ислама\*.

\* Погромы евреев происходили в Кордове в 1011, 1013 и 1035 гг., в Сарагосе в 1039 г. В 1066 г. в Гранаде толпа, недовольная тем, что визирем был еврей Йосеф га-Нагид (Юсуф ибн-Нагрела), сын Шмуэля га-Нагида, ворвалась в королевский дворец и распяла Йосефа. После этого была вырезана практически вся еврейская община города, около 4000 человек. После этой резни многие евреи начали эмигрировать на север, на христианские территории. — *Примеч. редактора.*

*Часть 3*

**Экономический аспект**

## Глава 5

# Экономический фактор

Рассказывая о судьбе еврейского народа, еврейская историография традиционно обращала особое внимание на его экономическую роль в жизни общества. Кроме того, предубеждение в отношении экономической этики (или предполагаемого отсутствия этики) у евреев, все еще превалирующее в современном обществе, порождало интерес к экономической линии в еврейской истории. Но даже если оставить в стороне предубеждение, нельзя отрицать, что экономические факторы играли важнейшую роль в определении статуса евреев в любом обществе, а также участвовали в формировании их отношений с нееврейским большинством, поскольку экономическая реальность преодолевала границы, во всех прочих сферах разделявшие евреев и неевреев. Именно в экономике контакты между ними были наиболее частыми. Так что для любого серьезного анализа положения и судьбы средневековых евреев в исламском и христианском мире требуется уделить особое внимание экономическому фактору, в том числе отношению к экономической деятельности в целом со стороны культуры господствующего большинства.

## В христианском мире

### ХРИСТИАНСТВО И КОММЕРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Раннее христианство не одобряло накопления капитала, особенно если этот капитал приращивался прибылью, получаемой от торговли. В этом не было ничего нового; корни такого представления следует искать в обществе языческой Греции. Как объясняет Джон У. Болдуин, Платон

“осуждал распространенное стремление к получению непомерной прибыли от торговых операций... [и] выражал пессимизм по поводу способности большинства людей сохранять умеренность в коммерческой деятельности”. Его ученик Аристотель “полагал, что “бизнес” ради накопления капитала не имеет границ и является *appetitus divitiarum infinitus* [бесконечной погоней за богатством], как это сформулировали позднее. Подобная несдержанность противоречила базовому этическому принципу Аристотеля — умеренности”<sup>1</sup>.

Надо полагать, что Аристотель не оказал непосредственного влияния на экономические воззрения отцов церкви, которые скорее руководствовались в этом отношении Писанием<sup>2</sup>. Притчи Иисуса, в которых подчеркивается приоритет духовного над материальным, тоже осуждают излишнее накопление материальных благ. Столь же враждебно относился к этому пороку Павел, а христианство всегда ценило бедность. Богатство всегда считалось родственным материалистическому наслаждению земными благами и плотскими радостями. “Легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богачу войти в царствие небесное” — так сказал Иисус, и сама по себе известность высказывания подчеркивает значение этой идеи на раннем этапе развития христианской мысли.

Болдуин указывает на три причины неприязненного отношения к торговцам в святоотеческой литературе: 1) считалось, что основой торговли является жадность; 2) люди верили, что торговцы используют несправедливые средства ради стяжания богатств; 3) купцы контролировали распределение многих предметов первой необходимости. “В существенной степени мыслители Средних веков унаследовали эти непростые чувства отцов церкви по поводу богатств и их приобретения торговлей”<sup>3</sup>. Напротив, сельскохозяйственные занятия церковь одобряла и сама владела огромными участками пахотных земель.

Сам по себе образ жизни торговца казался оскорблением большинству населения, которое жило стабильной, оседлой жизнью в рамках доминировавшей сельской экономики. “Иерархия благородства” в средневековом христианстве ставила интеллектуальные, сельскохозяйственные и ремесленные занятия выше профессии купца, который, по словам Нормана Закура,

...ничего не выращивал, не складывал ничего в общие закрома, а только покупал что-то, чтобы, ничего в нем не изменив, продать по более высокой цене. Желание получать выгоду было отмечено грехом стяжательства. Разве деньги не являются корнем всех зол? Действия по покупке и продаже, сами по себе не несущие ничего доброго или злого, предоставляли столько возможностей для обмана, что профессия купца считалась чрезвычайно рискованной для спасения души... Ни один купец, казалось, не может быть угодным Богу. Никто не

может купить или продать что-то без мошенничества... В конечном итоге купцы вызывали отвращение<sup>4</sup>.

Отчужденность купцов описал социолог Георг Зиммель, который считал евреев Европы самым лучшим историческим примером “чужака”:

На всем протяжении экономической истории чужак везде появляется в образе торговца или торговец в образе чужака. До тех пор пока экономика остается в существенной степени самодостаточной или продукты переходят из рук в руки внутри небольшой и сконцентрированной в одном месте группы, нет необходимости в посреднике: торговец нужен только для тех продуктов, которые производятся за пределами этой группы. Постольку, поскольку члены группы не выходят за пределы своего круга ради приобретения этих необходимых предметов — а в этом случае *они* стали бы торговцами-“чужаками” на территории внешнего мира, купец обязан быть чужаком, поскольку никто другой не в состоянии заработать на жизнь... Торговля всегда может дать работу большему числу людей, чем первичное производство; в связи с этим она является наиболее подходящей сферой для чужака, который вторгается в группу, где все экономические роли уже распределены и где он, можно сказать, лишний — классическим примером служит история европейских евреев. Чужак по природе своей не может быть “владельцем участка” — участка не только в материальном, но и в фигуральном смысле — как жизненного пространства, если не точки в пространстве, то, по крайней мере, некоей мысленной точки в социальном окружении. Хотя при более близких отношениях он может оказаться сколь угодно приятным и значительным, но до тех пор, пока другие считают его чужаком, он не может быть “владельцем участка”. Необходимость ограничиваться сферой посреднической торговли, а часто (как бы вследствие этого) и исключительно финансовой деятельностью, придает ему специфическую черту — мобильность. Если мобильность имеет место в рамках закрытой группы, она воплощает синтез близости и отдаленности, который характерен для формального статуса чужака. Поскольку истинно мобильный человек рано или поздно вступает в контакт с каждым индивидом, но у него нет органической связи, порожденной узами родства, общего места жительства или рода занятий, ни с одним из них<sup>5</sup>.

## ЕВРЕЙ-ТОРГОВЕЦ

Для первых еврейских поселенцев в Западной Европе преобладание таких негативных убеждений равным образом среди клириков, аристократов и крестьян оказалось особенно неудачным. Первые евреи, которые



появились в поле зрения автохтонных жителей латинского христианского мира, были преимущественно купцами, перевозившими товары на большие расстояния. Они были выходцами главным образом с Ближнего Востока и прибывали в Северную Европу по торговым путям, которые связывали сначала доисламский, а затем исламский Восток с Италией, Южной Францией и восточногерманскими областями. Некоторые из них пересекали латинский христианский мир, путешествуя из Испании в славянские земли, где они покупали рабов-язычников (немецкое слово *Sklave*, французское *esclave*, английское *slave* и испанское *esclavo* происходят от корня “*slav*”), чтобы продать их на невольничьем рынке в Вердене, откуда они в конце концов попадали в мусульманскую Испанию.

Эмблемой кочующего, а значит, “чужого” еврейского торговца в ранне-средневековой Европе могут служить еврейские купцы-раданиты. Согласно описанию арабских источников IX века, они занимались международной торговлей и возили товары между Европой и Ближним и Дальним Востоком. С Востока они привозили главным образом пряности, несомненно предназначенные для нетерпеливо ожидавших их потребителей из среды христианской знати и членов королевских семей. Долгое время считалось, что они происходили из Европы. Однако Моше Гиль показал, что раданиты изначально проживали в Ираке, в районе Багдада и к востоку от реки Тигр — этот регион назывался по-арабски “земля Радан”<sup>6</sup>. Эти раданиты должны были казаться христианам чужаками по трем причинам: их иудейское вероисповедание, их профессия и их иноземное происхождение.

Таким образом, к богословскому презрению к евреям, имевшему глубокие корни в христианстве, добавилась всеобщая подозрительность к еврей-торговцу. Презрение усугубилось после мусульманского завоевания Ближнего Востока, когда “сирийские” купцы, которые раньше делили с евреями международный торговый путь с востока на запад, исчезли с европейской сцены. Теперь почти каждый купец, который путешествовал по дорогам латинской Европы, намереваясь пройти большие расстояния, был либо странствующим евреем из далеких стран, либо евреем, чьи предки происходили извне христианских земель<sup>7</sup>.

Каролингские мыслители присоединялись к общехристианскому убеждению, что алчность является неотъемлемой частью экономической деятельности, а значит, последняя неизбежно приводит к “позорной наживе” (*turpe lucrum*)<sup>8</sup>. Это не удерживало правителей от того, чтобы поощрять еврейских заморских торговцев селиться на постоянное жительство в их доменах. Со стороны монархии желание использовать профессиональные навыки еврейских купцов на благо примитивной франкской экономики или, по крайней мере, ради удовлетворения потребности аристократии в пряностях и предметах роскоши с Востока пересиливало религиозные

колебания. Грамоты короля Людовика Благочестивого из династии Каролингов (IX век) даруют семьям странствующих торговцев-евреев существенные привилегии, целью которых было привлечение их к созданию постоянной базы для торговых операций на христианской территории.

Можно представить себе, что широкие привилегии, многие из которых превосходили привилегии, имевшиеся у христиан, были необходимы, чтобы преодолеть еврейский страх перед враждебностью, которую проявляло христианское население, видя в них двойного врага — евреев и торговцев. Послабления включали в себя освобождение от некоторых пошлин, невмешательство государства в их торговые дела, полное право жить в соответствии с еврейскими законами и защиту от дискриминации во время тяжб с христианами, которые разбирались в христианском суде. Весьма неожиданно, что Людовик Благочестивый позволил евреям сохранять при себе рабов, которые желали (или которых склонили) принять христианство с целью получить свободу и освободиться от своих еврейских хозяев.

При поддержке светских властей евреи, занимавшиеся торговлей с далекими странами, продолжали селиться на постоянное жительство в Северной Европе в течение каролингского периода и после него. Хорошо зная о близких отношениях, существовавших между династией Каролингов и первыми еврейскими поселенцами из числа торговцев, ашкеназские евреи в XII веке (и несомненно, в более раннюю эпоху) верили в предание о том, что “король Карл” (т. е. Карл Великий) лично привез первых еврейских поселенцев из Италии в Рейнскую область<sup>9</sup>.

В латинских источниках “темных” веков раннего Средневековья евреи предстают почти исключительно в роли купцов, которые часто посещали королевские и епископские дворы и поставляли туда товары. Бернар Блюменкранц, крупнейший историк своего времени, занимавшийся историей евреев в Средние века в латинском христианском мире, полагал, что это иллюзия: купцами были именно те евреи, которые привлекали внимание христианских хронистов, тесно связанных с королевскими дворами. Блюменкранц утверждал, что современные антисемиты, подчеркивая якобы от природы присущую евреям жадность и тягу к наживе и барышу, преувеличили степень участия евреев в этой сфере деятельности в раннее Средневековье. Более того, доказывал он, ссылаясь на латинские и еврейские источники, евреи в период господства варваров подвизались в самых разных областях. Они были заняты и в медицине, и в сельском хозяйстве (где еврейские землевладельцы даже использовали труд рабов и наемных работников-христиан), и в различных ремеслах<sup>10</sup>. Однако, даже учитывая мнение Блюменкранца, очевидно, что евреи играли решающую роль в торговле, и по этой причине в сознании их христианских соседей их образ был неразрывно связан с коммерцией<sup>11</sup>. Это, без сомнения, повлияло на их

изоляция от преимущественно оседлого аграрного общества, с глубоким подозрением относившегося к скитающемуся торговцу из далеких стран.

Таким образом, в раннее Средневековье в Европе преобладало двойственное отношение к евреям. Евреев высмеивали за преобладающий среди них род занятий, поскольку христианское общество унаследовало от Древнего Рима и ранней святоотеческой мысли презрение к купцам. Негативные эмоции шли рука об руку с традиционной религиозной антипатией к евреям, крепко засевшей в умах церковных лидеров. Поскольку слова “еврей” и “торговец” стали почти синонимами, отвращение к ним еще возросло. В то же время евреи, поселившиеся в Европе, преуспевали в области торговли именно потому, что христиане все еще избегали коммерции, и потому, что некоторые светские властители признавали пользу от деятельности купцов, а последние всегда оказывались евреями. Двойное восприятие на латинском Западе в раннее Средневековье предоставляло евреям существенный повод для беспокойства. Но при наличии защиты со стороны светской власти в то время, когда христианская религия еще не проникла окончательно во все слои общества, в то время, когда церковь еще не имела достаточного влияния на сменявших друг друга прагматичных монархов, экономическая польза перевешивала, с точки зрения евреев, все риски.

Поскольку евреи были связаны в общественном сознании с презируемой, отвергаемой всеми профессией и поскольку на них лежало клеймо их религии, они действовали на экономической периферии того мира, который христиане считали достойным. Когда впоследствии отношение церкви к торговле стало более снисходительным, евреям выпал несчастливый жребий — им не дали возможности передвинуться с периферии в центр европейской экономической жизни.

С возрождением городской жизни в конце X–XI веках в Европе возник христианский торговый класс<sup>12</sup>. Это привело к тяжелым последствиям для евреев, хотя они сохранили лидерство в коммерческой сфере вплоть до второй половины XI века — епископ Рюдигер, на протяжении некоторого времени правивший рейнским городом Шпейером, пожелал, чтобы его город стал преуспевающим торговым центром. С этой целью он пригласил в 1084 году еврейских купцов, предложил им поселиться в городе и пообещал такие широкие привилегии, что, по его словам, они “щедрее, чем в любом другом городе в германском королевстве, где живут евреи”<sup>13</sup>.

Официальное неодобрение торговли и торговцев, господствовавшее в христианской культуре, ослабло в XII веке, когда быстрый рост городов и сопутствующая ему коммерческая экспансия привели к резкому увеличению числа христиан, занятых в этой прибыльной сфере. Тем не менее старые предубеждения все еще господствуют, например, в сочинении Грациана — величайшего из ранних компиляторов канонического права. Его Декрет

(ок. 1140 года) считает коммерческую прибыль предосудительной и называет некоторые виды капиталовложений аналогом ростовщичества. Но более поздние авторы “смягчили суровость ранней доктрины” в соответствии с реальностью торговой революции и участия христиан в коммерческих предприятиях. Они “стали отличать выгоду от продажи от выгоды от ростовщичества... [Они] различали выгоду, полученную без затрат времени, труда и денег, и выгоду, требовавшую значительных вложений”. Только первая считалась постыдным барышом. Если намерение купца состояло в том, чтобы заработать на жизнь себе и своей семье, а не достичь выгоды ради самой выгоды, его коммерческую деятельность встречали с одобрением<sup>14</sup>.

Гилкрайст, чья работа построена на выводах предшественников, таких как Джон Болдуин и Реймонд де Рувэр, придерживается мнения (высказанного Вебером и Тоуни), что экономические доктрины средневековой церкви поддерживали рост денежной, рыночной экономики в Средние века. Правда, многие богословы в своих рассуждениях на тему экономической деятельности повторяли раннехристианское осуждение излишних доходов. Все должно иметь “справедливую цену”, которую устанавливали, чтобы избежать спекуляций. Но, объясняет Гилкрайст (вслед за Болдуином), это вовсе не подразумевало нанесения вреда экономическому росту путем фиксации цен на таком уровне, который превратит денежный возврат в стоимость продукта и небольшую прибыль. В каноническом праве понятие “справедливой цены” подразумевало цену на свободном рынке в соответствии с востребованностью продукта — “его способностью удовлетворить нужды”. Так что “экономический рост не сдерживался вредными доктринами или регулированием цен”<sup>15</sup>. Откликаясь на рост торговой экономики с ее потребностью в займах, юристы канонического права и богословы высокого Средневековья ослабили старые христианские запреты на все формы ростовщичества. Такие взгляды пропагандировали на более раннем этапе, когда потребность в кредитах была невелика. Теперь, в свете новой экономической реальности, церковь стала терпимее относиться к “умеренному” предоставлению денег в рост<sup>16</sup>.

Еврейские купцы ничего не выиграли от более благоприятного взгляда на торговлю, который распространился в XII веке. Рост христианского городского коммерческого сословия, ради интересов которого церковь изменила свое отношение к получению выгоды, создавал дополнительные трудности для опытного торговца и путешественника — еврея. Если раньше он монопольно исполнял эту функцию в отсталом, главным образом аграрном, окружении, то теперь в нем видели конкурента<sup>17</sup>. Постепенно христианские торговцы в Северной Европе вытеснили еврейских купцов из сферы рыночной экономики. Евреи не допускались ни в одну из возникавших торговых гильдий; они были там нежелательны по множеству практических причин, но формально им отказывали в членстве, поскольку они не

могли произнести христианскую клятву при вступлении. Евреи, которые уже привыкли частично заниматься предоставлением займов из средств, полученных при коммерческих сделках, теперь были вынуждены пустить всю свою энергию на ростовщичество. Для других евреев, которые по разным причинам оказались вытеснены из производительных профессий, предоставление ссуд христианам также стало единственным источником средств к существованию.

## ЕВРЕЙ-РОСТОВЩИК

Иудаизм, опираясь на библейские нормы, запрещал предоставление ссуд под проценты евреям, но разрешал давать деньги займы иноверцам. Этот запрет ясно выражен в книгах *Дварим*, *Шмот* и *Ваикра*. Заповедь из книги *Дварим* предписывает: “Иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост” (*Дварим*, 23:20). Парадоксальным образом, именно этот стих из Ветхого Завета вместе с изречением из Евангелия от Луки (“и займы давайте, не ожидая ничего”, Лк., 6:35) легли в основу первоначального запрета на ростовщичество среди христиан (“братьев”); в этом случае закон, данный библейскому Израилю, был объявлен действительным также и для нового Израиля.

Мудрецы, авторы Вавилонского Талмуда, не одобряли евреев, которые давали деньги в рост иноверцам, либо по той причине, что это могло повлечь за собой уподобление им, либо потому, что это считалось неэтичным. В Вавилонии большинство евреев продолжали обрабатывать землю и жили в преимущественно еврейском окружении, в общем и целом не поддерживая экономических связей с неевреями<sup>18</sup>. Однако начиная с XII века равнины средневековой Европы узаконили взимание процента с христиан по целому ряду причин, связанных с местной экономикой и социальными отношениями, как-то: тяжелые времена, запрет аграрного труда для евреев, крайне тяжелое налоговое бремя и необходимость накопления средств для подкупа христиан в случае возникновения угрозы гонений на евреев<sup>19</sup>. В своем “Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином” христианский философ Петр Абеляр вложил в уста героя-еврея самые характерные еврейские оправдания по поводу занятий ростовщичеством:

Так как мы притеснены и угнетены ими, как если бы мир организовал заговор против нас одних, удивительно уже само то, что [нам] позволено жить. Ведь нам не разрешается владеть ни полями, ни виноградниками, ни любой другой землей, так как нет ничего, что могло бы защитить их для нас от скрытых и явных нападений. Потому нам и остается заниматься главным образом источником прибыли, чтобы, взимая проценты с чужестранцев, тем самым поддержи-

вать свою нищую жизнь, что больше всего делает нас ненавистными для тех, кто считает себя этим тяжко обиженным<sup>20</sup>.

Чтобы обеспечить евреям постоянный приток доходов, которые можно обложить налогом, светские правители попустительствовали даже денег в рост христианам и даже поощряли ее — например, используя христианские суды, чтобы принудить христиан выплачивать долги евреям. Неудивительно, что это усилило ненависть к евреям со стороны христиан, которые понимали, что правительственная поддержка еврейского ростовщичества на самом деле была непрямым способом наполнения королевских сокровищниц деньгами, утекавшими из христианских карманов.

Это наблюдение прежде всего относится к более состоятельным заемщикам из числа новой христианской буржуазии, которая была в состоянии вернуть взятые долги в денежном эквиваленте. Христианские бедняки обычно брали в долг, оказавшись в нужде и отдавая в залог какой-нибудь предмет из своего нехитрого скарба (часто деталь одежды), и, если они не могли вернуть долг вовремя, им приходилось лишиться этой вещи. Естественно, что они тоже не питали большой любви к еврею-ростовщику, от которого они так сильно зависели. Как сформулировал Гвидо Киш: «Есть доля правды в замечании, что ростовщичество гарантировало евреям официальную протекцию ценой всеобщего отвращения»<sup>21</sup>.

Зависимость христиан от евреев-заимодавцев стала основным раздражающим фактором в иудео-христианских отношениях эпохи высокого и позднего Средневековья. Как мы видели, кардинальный принцип христианского учения, что никакой еврей не может обладать властью над христианином, лежит в основе раннехристианских законов, запрещающих евреям владеть рабами-христианами или занимать правительственные посты — и то, и другое ставило бы евреев над христианами. Этот принцип также главенствует в постановлениях Четвертого Латеранского собора 1215 года, где запрещается принимать евреев на работу в государственные учреждения, а также ограничиваются масштабы еврейского ростовщичества.

Зависимость от еврея-заимодавца породила неподобающие изменения в установленных иерархических отношениях между христианином и евреем. Уильям Ч. Джордан исследует роль этого искажения социальных отношений на уровне народной культуры в своем исследовании еврейского ростовщичества в одном из регионов Северной Франции, а именно в Пикардии, в XIII веке. Джордан утверждает, что такая зависимость от считавшегося предосудительным источника кредитов усилила враждебность по отношению к евреям среди представителей низших слоев населения. Приводимые им источники свидетельствуют, что среди христианских заемщиков высокий процент составляли женщины. Этим женщинам приходилось

выходить из дома в христианской части города и идти в запретный еврейский квартал, чтобы взять ссуду или оплатить долг. Джордан замечает:

... Если у них были дети, они брали детей с собой. Подобная модель поведения — с учетом общего контекста иудео-христианских отношений и дополнительного аспекта неестественной зависимости, который накладывал отпечаток на взятие денег в долг у еврея, — была важным фактором в распространении, а возможно, и в усилении враждебности между двумя общинами или между отдельными их членами<sup>22</sup>.

Необходим более детальный анализ связи между еврейским ростовщичеством и гонениями, чтобы подтвердить тезис о том, что “ростовщичество порождает ненависть”. Стюарт Дженкс проверил эту теорию, используя статистический анализ тяжб против христианских должников и еврейских заимодавцев во Франконии (Вюрцбург) в Священной Римской империи в периоды, отмеченные несколькими сильными вспышками насилия против евреев (1298, 1336–1337, 1348–1349). Он не нашел корреляции между кредитными операциями и взрывами ненависти к евреям<sup>23</sup>. Однако его выводы неокончательны. Он изучает заемщиков, происходивших главным образом из числа мелких землевладельцев-христиан и других представителей верхнего слоя крестьянства, которые брали деньги от нужды, а источники описывают гонителей евреев как городскую бедноту. Такие люди вполне могли быть клиентами еврейских ростовщиков, но в случае неуплаты их заклады просто переходили в собственность заимодавца, поэтому они не могли представлять в качестве истцов в местном суде<sup>24</sup>.

Есть еще одно свидетельство, указывающее на связь долговых обязательств евреям с их преследованиями. Примером тут могут послужить сообщения о еврейском погроме в английском городе Йорк в 1190 году. Он разразился в период повышенной религиозной напряженности, усиленной призывами к новому крестовому походу в Святую землю. В 1189 году в Лондоне в результате инцидента, произошедшего во время коронации Ричарда I, разразились антииудейские выступления. После того как король отбыл на континент, чтобы подготовить войско к походу в Святую землю, другие английские города стали свидетелями жестоких нападений на евреев. Самое крупное из них произошло в Йорке, где были уничтожены еврейские долговые расписки, после чего сама община временно исчезла из исторических источников. Сообщения христианских хронистов о событиях в Йорке в 1190 году указывают, что главным мотивом нападения было желание некоторых баронских семейств аннулировать свои долги еврейским кредиторам. Их желание исполнилось в результате еврейского погрома, учиненного против ростовщиков, но не только, и уничтожения всех

долговых расписок, которые у тех хранились<sup>25</sup>. Р. Б. Добсон предположил, что погром в Йорке был частью растущего недовольства баронов усилением королевской власти — недовольства, кульминацией которого стало подписание в 1215 году Великой хартии вольностей<sup>26</sup>.

Ростовщичество было рискованным занятием для евреев и по другим причинам. Начавшееся в XIII веке экономическое процветание Северной Европы в течение высокого Средневековья привлекало в кредитный бизнес заимодавцев-христиан. Они составили острую конкуренцию ростовщикам-евреям. Будучи иностранцами, происходившими из южной Франции (из города Кагор) или из Италии (благодаря последним появился термин ломбард), ростовщики-христиане вызывали не меньшую ненависть, чем еврейские заимодавцы. Церковь обвиняла их в нарушении запрета на предоставление денег в рост среди христиан. Невзирая на антипатию к кагорцам и ломбардцам, христиане, сталкивавшиеся с нехваткой денежных средств, вынуждены были обращаться к ним. Период их наибольшей активности пришелся на XIII–XIV века; будучи источником займов, не отмеченных печатью финансовой зависимости от нижестоящих в религиозном отношении, они сократили доход, который евреи получали от единственного довольно прибыльного занятия, доступного им в позднее Средневековье<sup>27</sup>.

Хуже того, оппозиция церкви открытому распространению ростовщичества среди христиан перетекла в осуждение той же церковью еврейского ростовщичества. Папы призывали светских правителей обязать еврейских ростовщиков ограничить процент, взимаемый с христианских заемщиков<sup>28</sup>. Знаменитый антиростовщический канон, принятый на Четвертом Латеранском соборе, открыто обвинял евреев-заимодавцев в “высасывании всех денег из христиан” и ограничил их умеренным процентом, уступая потребностям бурно растущей европейской экономики, которая испытывала постоянную надобность в кредитах<sup>29</sup>.

Папская кампания против ростовщичества, сначала христианского, а затем, с особой интенсивностью, еврейского, лишь отчасти вызвала отклик со стороны европейских светских правителей, а только светские власти обладали рычагами для проведения в жизнь церковных норм. Когда призыв пап встречал согласие властей, еврейское экономическое благосостояние стремительно рушилось. В Англии в 1275 году король Эдуард I и парламент положили конец еврейскому ростовщичеству, постановив, что впредь евреи должны посвящать себя более производительным занятиям. Однако эта реформа провалилась, поскольку параллельно не были сняты дискриминационные ограничения, такие как запрет на вступление евреев в торговые и ремесленные гильдии (в результате чего евреи не могли успешно заниматься торговлей или ремеслом)<sup>30</sup>. Более того, на евреев продолжали накладывать тяжелейшие подати, невзирая на резко сократившийся доход от ростовщичества, — до тех пор,



пока наконец прямая конфискация еврейской собственности и долговых расписок на крупные суммы не осталась единственным способом собрать с евреев дополнительные деньги. Это подготовило почву и для всеобщего изгнания евреев из Англии в 1290 году с полной конфискацией их имущества<sup>31</sup>.

Тяжелыми были последствия крестового похода церкви против ростовщичества и для французского еврейства. Король Людовик IX (1226–1270) пожелал расширить королевские полномочия, чтобы построить идеальное государство во главе с благочестивым католическим монархом. Памятуя о решительном противостоянии ростовщичеству, как христианскому, так и еврейскому, со стороны папской власти, король со всей ответственностью откликнулся на призыв Рима ограничить “тяжелый и неумеренный ростовщический процент”, взимаемый евреями. Он ревностно проводил в своем королевстве экономическую политику, направленную на понижение благосостояния еврейских заимодавцев<sup>32</sup>.

Экономические репрессии против французских евреев стали частью общей политики, целью которой была борьба с нежеланием евреев обратиться в христианство. Эта политика включала в себя критику Талмуда, ужесточение контроля за исполнением церковного предписания по поводу ношения евреями отличительной одежды и увеличение налогообложения. Усилия Людовика сделать жизнь евреев невыносимой, чтобы подтолкнуть их к крещению, продолжил его сын Филипп III (1270–1285). Сын этого короля Филипп IV Красивый (1285–1314) дальше развил антииудейскую политику, характерную для династии Капетингов. Желая очистить Францию от нехристианских элементов и удовлетворить потребность в денежных средствах и убедившись, что провалилась политика Людовика IX, заключавшаяся в том, что присутствие евреев терпят, но жизнь их делают все невыносимее, Филипп Красивый принял решение изгнать их, но сначала провел драконовскую меру по конфискации всей еврейской собственности<sup>33</sup>.

Долги христиан еврейским ростовщикам были губительным фактором для иудео-христианских отношений в Средние века. Хотя ростовщичество было важно для роста экономики и удовлетворения насущных нужд, и поэтому его нехотя терпели, оно сильно влияло на усиление антиеврейских настроений и провоцировало вспышки насилия. К концу XII века слово “еврей” стало означать “ростовщик”. Придуманый в раннем Средневековье латинский глагол *judaizare*, поначалу относившийся к христианам, подражавшим еврейским обычаям, теперь стал обозначать предоставление займов под проценты. Ненависть к евреям усиливалась в результате того, что ростовщичество в умах христиан ассоциировалось с ересью и дьяволом; тема еврейского ростовщичества стала занимать важное место как в диспутах, так и в еврейских апологетических и экзегетических сочинениях<sup>34</sup>.

Опасности, которые крылись в таком положении вещей, перечисляет Джозеф Шатцмиллер:

Участие евреев в ростовщичестве ставило их в зависимость от законодательных ограничений и враждебных политических шагов, не говоря уже о социальном позоре и физическом насилии. В XIII веке дела шли все хуже и хуже. Но средневековый человек так никогда и не пришел к полному пониманию того, как бы он хотел поступить с ростовщичеством. Христианская идеология экономической умеренности при этом вовсе не была забыта; а желание облегчить долю тех, кто попал в зависимость от ростовщиков, было неподдельным. Но к началу XIV века отдельные люди, вероятно, не могли представить себе мира без развитой и устойчивой кредитной системы<sup>35</sup>.

Такая оценка всеобщей ненависти, порожденной еврейскими ростовщиками, не изменилась в результате новых выводов, сделанных Шатцмиллером. Основываясь на изучении материалов судебной тяжбы, которую вел еврейский ростовщик в начале XIV века, Шатцмиллер приходит к заключению, что могли существовать «спокойные, сердечные отношения между заимодавцем и его клиентом»<sup>36</sup>. Источник, который анализирует Шатцмиллер, происходит из Марселя, города на юге Франции, где иудео-христианские отношения были лучше, чем на севере, и скорее напоминали более благоприятное положение евреев в странах ислама.

Обзор экономического фактора в иудео-христианских отношениях подводит нас к тому, что уровень безопасности евреев на севере латинского христианского мира изменялся обратно пропорционально общему экономическому благосостоянию в то время. В эпоху раннего Средневековья угасли последние очаги экономического процветания урбанизированной римской цивилизации, и ей на смену пришла преимущественно аграрная экономика, которая вскоре будет структурирована в виде социально-экономических отношений, которые мы называем феодализмом. Феодализм, в свою очередь, со временем начал тормозить экономический прогресс. Тогда же, в период раннего Средневековья, экономическая удача была на стороне евреев, потому что еврейские купцы играли доминирующую роль в международной торговле. Хотя большинство населения презирало и боялось евреев из-за их рода занятий и религии, тем не менее прагматично настроенные короли и бароны защищали евреев.

По мере экономического роста в Европе в XII–XIII веках конкуренты из числа христиан вытеснили евреев из торговли, и их постепенно низвели к всемирно ненавидимой роли ростовщиков, но и там их теснили активные ростовщики-христиане. Известно, что евреи продолжали обогащаться за счет предоставления кредитов, хотя они должны были отдавать все большую

и большую часть своего дохода в виде налогов, конфискации и взятки. Еще важнее то, что поддержка, которую власти оказывали еврейскому ростовщичеству, озлобила против евреев христианских кредиторов, и общая враждебность христиан против евреев только усилилась. По мере роста экономики светские власти, откликаясь на возражения церкви против еврейского ростовщичества, лишили еврейские кредитные операции своего покровительства. Это тоже негативно повлияло на евреев — попытки направить их силы в другие сферы никак не смогли изменить их экономического положения.

Обратная зависимость между безопасностью евреев и общим экономическим благосостоянием в латинском христианском мире резко отличается от той ситуации, которая сложилась с евреями в странах ислама. Там экономическое благосостояние евреев и их физическая безопасность напрямую зависели от экономических тенденций в обществе в целом. Это один из многих признаков, указывающих, до какой степени евреи были вписаны в экономический и социальный уклад большого мусульманского мира, в котором они жили.

## В исламском мире

### Ислам и торговая деятельность

В XIII веке один еврей, Яков бен Элия, уехал из своего дома во Франции и поселился в Венеции, а впоследствии осел на мусульманском Востоке. Обвиняя христиан в том, что они не оставили евреям другого выхода, кроме как заниматься ростовщичеством, Яков сравнивал участь евреев в христианских странах с более благоприятной экономической ситуацией в исламском мире. В известном полемическом послании, адресованном крещеному еврею Пабло Христиани, Яков писал:

Среди людей Востока всякий может зарабатывать на жизнь любым занятием. И какими бы отвратительными грешниками ни были бы арабские правители, им нельзя отказать в разуме и понимании. Каждый год они взимают предписанную подать со стариков в соответствии с их преклонными годами и с молодых в соответствии с их юностью. Не так обстоит дело в наших краях, и не поступают у нас таким образом. Наши короли и герцоги думают лишь о том, чтобы нападать на нас и набрасываться на нас, чтобы забрать у нас золото и серебро<sup>37</sup>.

Тем самым Яков свидетельствует, что евреи, жившие в странах Востока, пользовались правом трудиться в самых разных сферах, а налоги, которые

платили восточные евреи, были скорее справедливыми, чем чрезмерными или зависящими от каприза владыки. Хотя это сравнение страдает некоторым упрощением, тем не менее оно верно и показывает, что даже в Средние века евреи ощущали, что контраст между еврейским благосостоянием на Востоке и на Западе во многом происходит от экономического устройства.

Еще более яркая картина возникает перед нами, если проанализировать экономический фактор в отношениях между евреями и неевреями в исламском мире в раннее и высокое Средневековье. В отличие от своих единоверцев в христианском мире, евреи ислама были хорошо интегрированы в экономическую жизнь общества большинства. В сравнении с Европой относительное отсутствие экономической дискриминации против евреев в мусульманском мире в классическую эпоху производит большое впечатление. Какие обстоятельства определили эту ситуацию? Как они повлияли на другие аспекты еврейско-мусульманских отношений?

На христианском Западе варварские нашествия уничтожили то, что еще оставалось от угасавшей торговли с далекими странами позднеримского времени. Ислам, напротив, появился на исторической арене в то время, когда торговый обмен между далекими странами на завоеванных территориях Юго-Восточной Азии и Северной Африки стал более безопасным. Арабы доисламских времен участвовали в караванной торговле на пути, связывавшем богатую пряностями Южную Аравию с египетскими, византийскими и сирийскими рынками. Мухаммед родился и вырос в Мекке — богатом торговом центре Северной Аравии. В этом городе находилось привлекавшее множество паломников святилище Кааба — символ важности города, где останавливались и продавали свои товары купцы, передвигавшиеся с севера на юг и обратно. Племя Мухаммеда, курейшиты, играло центральную роль в торговой экономике доисламской Аравии. В юности будущий пророк часто ездил вместе со своим дядей в торговые путешествия в Сирию. Он женился на богатой купеческой вдове (по имени Хадиджа), и этот брак дал ему возможность вести самостоятельную торговлю на паях с племянником бывшего мужа его жены<sup>38</sup>. Таким образом, неудивительно, что появившийся ислам, в отличие от христианства, придерживался позитивного отношения к коммерции.

В Коране Бог хвалит того, кто зарабатывает торговлей. Например: “Нет на вас греха, если вы будете искать милости от вашего Господа [с помощью торговли]” — *Сура 2 (Корова):194 [198]*. В следующем изречении противопоставляются ростовщичество (неодобряемое) и торговля (одобряемая): “Те, которые пожирают рост, восстанут только такими же, как восстанет тот, кого повергает сатана своим прикосновением. Это — за то, что они говорили: “Ведь торговля — то же, что рост”. А Аллах разрешил торговлю и запретил рост” — *Сура 2 (Корова):276 [275]*. По словам Максима Родинсона, Коран “с симпатией смотрит на коммерческую деятельность,

ограничиваясь осуждением мошеннических практик и требуя воздержания от торговли во время определенных религиозных праздников. Коран... говорит, что надлежит сочетать исповедание религии и материальную жизнь, занимаясь торговлей даже во время паломничеств, и к тому же упоминает коммерческую выгоду под именем “милости от Господа”<sup>39</sup>.

Подобным образом мусульманские традиции поощряют торговую деятельность ради получения выгоды. Например:

Лучшая выгода — от честной торговли и когда  
человек трудится собственными руками.

Честный, правоверный мусульманский торговец  
в день Суда будет стоять с мучениками.

Я восхваляю перед вами купцов, поскольку они  
гонцы горизонтов и доверенные слуги Господа на земле.

Девять десятых средств — от торговли; десятая часть — от скота<sup>40</sup>.

Идеологическое поощрение торговли, однозначно следующее как из Корана, так и из *хадисов*, определяло бытование исламского права, которое постепенно приобретало оформленные очертания в ранний исламский период. Важнее всего, что юристы, которые составляли исламское право, сами сочетали коммерческую деятельность с ученостью<sup>41</sup>. Они брали в расчет нужды купцов, когда формулировали законы, связанные с коммерцией. Даже Ибн-Таймийя, консервативный мусульманский богослов конца XIII — начала XIV века, придавал “весьма большую важность индивидуальной свободе в экономической деятельности”. В его *фетве* (ответе на богословский вопрос) сказано: “Мы верим, что Аллах разрешил доходы (*макāsиб*), виды торговли (*тиджārāt*) и ремесла (*синā’āt*) и что Он запретил обман и несправедливость”<sup>42</sup>. В отличие от немецких средневековых религиозных мыслителей, которые превозносили достоинства бедности в соответствии с учением Иисуса, Ибн-Таймийя не поощрял нужду. Наоборот, он полагал, что “человек должен стремиться к богатству и независимости, поскольку они необходимы для исполнения многочисленных обязательств и религиозных повинностей”<sup>43</sup>.

Было бы преувеличением заявлять, что ислам по природе своей согласуется с капитализмом, как утверждали Вебер, Тоуни и другие в отношении протестантизма, а Зомбарт (не без антисемитского подтекста) — в отношении иудаизма. Но Максим Родинсон в своей книге “Ислам и капитализм” во многом оправданно говорит о позитивном настрое ислама к предприятиям по извлечению выгоды. Родинсон подчеркивает, что в мусульманском окружении идеологическое сопротивление постоянному стремлению к получению прибыли было ниже, чем на христианском Западе. Хотя и классическое христианство, и классический ислам осуждали роскошь, существовали “как едва

уловимые, так и значительные различия”. Христианство порицает алчность — а именно: стремление к получению чего-то, что выходит за рамки насущной необходимости. “Для ислама акцент скорее ставится на том, как праведным образом использовать нажитые блага, добродетель состоит в том, чтобы тратить их разумно и распределять щедро, — такое отношение более способствует экономической экспансии, чем позиция христианских теологов”<sup>44</sup>.

Совместимость исламского закона и богословия с экономической деятельностью, сопряженной с получением прибыли, стала одновременно следствием и причиной явления, которое Гойтейн назвал “возникновением ближневосточной буржуазии”<sup>45</sup>. Появление среднего класса произошло за столетия до аналогичного процесса в Европе. Торговля и предпринимательство эпохи раннего ислама привели сначала к быстрому созданию обширной и единой империи с внушительными ресурсами и большим спросом на различные товары. К IX веку в исламском мире существовала процветающая торговля и использовались сложные инструменты кредитования и извлечения прибыли из капитала — средневековый Запад достиг этой стадии лишь к середине Средних веков.

## ЕВРЕЙ-ТОРГОВЕЦ

Трудно, если вообще возможно, переоценить значение позитивного отношения ислама к городской жизни и торговле для евреев, которые главным образом жили в городах. Такой взгляд на вещи по ассоциации повышал их статус и способствовал успешной интеграции в обществе, чего они не могли добиться в Северной Европе, где предубеждение против торговцев (и против городов, где они жили) сводило еврейского купца-горожанина к статусу маргинального элемента — к модели “чужого”, обрисованной социологом Георгом Зиммелем. В арабском мире множество людей были постоянно в пути, опять-таки в отличие от оседлого Запада. Поэтому мусульмане не рассматривали торговцев, путешествующих на дальние расстояния, как чужаков. Обладая обширным доступом на мировые рынки, исламские купцы не имели причин видеть в евреях конкурентов. В период экономического процветания (пришедшегося на XII век) евреи и мусульмане делили плоды от торговли без опасения, крайне свойственного христианским торговцам периода европейской “коммерческой революции”, что конкуренция приведет к уменьшению доходов.

Можно найти свидетельства интеграции евреев в международную торговлю в раннюю исламскую эпоху в источниках, описывающих еврейских купцов из “страны Радан” в Ираке, в центре исламской империи, начиная с середины VIII века. К началу X века еврейский консорциум в Багдаде накопил большие богатства. Во главе с двумя купцами и банкирами, Йосефом бен

Пинхасом и Аѓароном бен Амрамом, происходившими, видимо, из провинции Ахваз на юге Ирака, этот консорциум был приближен ко двору аббасидских халифов в Багдаде, так как евреи предоставляли халифам кредиты и выполняли торговые поручения. Сведения об услугах, которые оказывали купцы и банкиры, содержатся в арабских хрониках и в других источниках. (В главе 4 мы встречались с зятем Йосефа Нетирой при дворе аббасидского халифа.) Эти люди являются представителями важного для восточной части исламской империи класса евреев; вместе с мусульманскими коллегами они осуществили коммерческую революцию в первые века существования ислама<sup>46</sup>.

Перед тем, а в особенности после того, как Аббасидская империя стала распадаться (IX век), коммерческие возможности в обширном исламском государстве привлекли бесчисленных купцов из восточных провинций на новый средиземноморский рынок. Со времен завоевания побережья Средиземного моря и Испании множество торговцев из Ирана и Ирака, а среди них и евреи, мигрировали на запад и обосновались в многочисленных исламских городах, усеивавших средиземноморское побережье. Эту миграцию еврейских торговцев не следует путать с миграцией еврейских торговцев из Области ислама в западноевропейский регион во времена раннего Средневековья. Это движение евреев внутри исламского мира было, во-первых, частью общего явления переноса центра торговых операций мусульманских купцов с Востока на Запад<sup>47</sup>. Во-вторых, в еврейских купцах не видели чужаков, как это было в Европе; помимо прочего, будучи уроженцами Ближнего Востока, они часто были неотличимы внешне от арабо-мусульманских соседей. Эмигранты увеличили еврейское население Палестины, Египта, Северной Африки и Испании и заложили основы процветающих общин, а важнейшим результатом их присутствия стало возникновение независимых религиозных институтов и теологических школ, которые развивались параллельно с древними очагами еврейской учености в Палестине и Вавилоне, а иногда и опережали их.

К числу самых знаменитых евреев, пришедших с Востока и добившихся успеха на западных рубежах исламского мира принадлежал Я'кўб ибн-Киллис. Он родился в Багдаде в 930 году и сопровождал отца в путешествиях в оживленный торговый город Рамла в Палестине. Там Ибн-Киллис служил торговым представителем разных купцов. Этот важный, официально признанный в исламском торговом мире пост подразумевал защиту интересов иностранных купцов, хранение и сбыт товаров, принадлежащих отсутствующим торговцам, и другие подобные функции. Гойтейн, который сравнивал это должностное лицо с консулом в итальянских торговых колониях Леванта в последующие века, полагает, что между описанным исламским институтом и его европейским аналогом даже существовала некая связь<sup>48</sup>.

Очевидно, Ибн-Киллису пришлось бежать в Египет, чтобы избежать наказания за растрату средств, принадлежавших торговцам. В Египте он стал

экономическим представителем Кафûра аль-Ихшûдû, квазине независимого правителя\*. Обратившись в ислам, Ибн-Киллис отправился в Северную Африку, где устроился при дворе Фатимидов. Он сопровождал фатимидского халифа аль-Му'изза в триумфальном марше на Египет после фатимидских завоеваний 969 года\*\*. В Египте Ибн-Киллис стал главным создателем фатимидской финансовой администрации и в конечном итоге занял почетный пост визиря, находясь на этом посту практически без перерыва до самой своей смерти в 991 году. Визирь еврейского происхождения поддерживал отношения со своими бывшими единоверцами, и многие из них были завсегдатаями еженедельного интеллектуального салона при его личном дворе<sup>49</sup>.

Еще одним примером распространения еврейской коммерции с Востока на Запад служит семейство Тустарû. Этот клан происходит из Тустара на юго-западе Ирана, бывшем тогда центром процветающей текстильной промышленности. Арабские источники называют их Банû Сахль аль-Тустарû (“сыновья Сахля Тустарита”). В тридцатые годы XI века мы встречаем трех братьев — представителей этой семьи, которые живут в Старом Каире и занимаются торговлей драгоценностями. Двое из трех братьев, Абû Са'д и Абû Наср, подобно Ибн-Киллису столетием раньше, добились политического влияния при фатимидском дворе. Они заключали коммерческие сделки с торговцами, жившими далеко за пределами Египта, в том числе с купцами из Ирака и Персии — их родины. Абû Са'д достиг вершины власти и влияния при дворе во время регентства матери халифа аль-Мустансира, начавшегося в 1036 году. Абû Са'д, обладавший значительной властью благодаря его отношениям с матерью халифа (бывшей рабыней, которую он сам продал отцу аль-Мустансира), пал жертвой политической интриги и был убит в 1047 году. В отличие от Ибн-Киллиса, Абû Са'д остался иудеем. В научной литературе долго обсуждался вопрос, были ли братья раббанитами или караимами. В монографии, посвященной этой семье, Моше Гиль представляет новые аргументы в пользу их принадлежности к караимам<sup>50</sup>.

Тустарû были купцами, которые получили свое место в арабских хрониках благодаря известности и близости к коридорам власти. В *Генизе* они появляются как в роли торговцев, так и в роли лидеров еврейской общины.

\* Кафур, черный раб из Эфиопии, сделанный евнухом, был регентом при малолетнем Онуджуре из династии Икшидов (Икшидидов), правившей в Египте и Сирии во время распада Аббасидского халифата. Кафур оставался фактическим правителем Египта и южной Сирии (включая Дамаск) до своей смерти в 968 г., попутно, по видимому, отравив Онджура и его брата и преемника 'Алû. — *Примеч. редактора.*

\*\* При четвертом фатимидском халифе аль-Му'иззе центр фатимидской власти был перенесен из Ифрикии в только что завоеванный Египет. В 969 г. аль-Му'изз основал около Фустата новую столицу — аль-Кахирату аль-Му'иззйату (Муниззова Победа), современный Каир. — *Примеч. редактора.*



Ценность *Генизы* заключается в том, что она равным образом освещает трудовую биографию сотен еврейских купцов, которые успешно работали в относительно открытой экономике Египта и других исламских средиземноморских стран в эпоху высокого Средневековья. Проанализировав эти документы, Гойтейн пришел к выводу, что еврейские купцы, упомянутые в документах *Генизы*, занимались своей экономической деятельностью в полном соответствии с коммерческими обычаями своего времени. Это представление подтвердил А. Л. Удович, который изучал классическое исламское право, касающееся вопросов партнерства и коммерческого инструмента, именуемого *комменда* (под этим латинским названием оно стало известно в Европе). *Комменда* — это обоюдный заем, при котором одна сторона вкладывает капитал, а другая — свое время и усилия в качестве агента по обслуживанию вклада инвестора. Удович доказал, что явление, описанное в мусульманских юридических источниках VIII века, воплощено в жизнь в деловой переписке и документации еврейских купцов XI и XII веков, сохранившейся в *Генизе*. Он пришел к выводу, что мусульманские купцы ранних веков ислама придерживались правил, разработанных в соответствии с их профессиональными нуждами и аналогичных торговому праву средневековой Европы. Это обычное торговое право проникло в исламское законодательство в классический период<sup>51</sup>. То же явление наблюдалось и в еврейской среде.

Показательным примером параллельного развития исламского и еврейского права может служить *суфтаджа*. *Суфтаджа* — это кредитное письмо, написанное одной из сторон, держатель которого может получать по нему деньги от другой стороны в другом городе при условии, что вторая сторона имеет обязательства по отношению к первой или хранит средства выдавшего кредитное письмо. Мусульманские купцы широко применяли эту практику, чтобы избежать рисков при транспортировке наличных денег. Поскольку *суфтаджа* не имеет оснований в исламском праве, ей требовалась официальная санкция, иначе мусульманские купцы чувствовали бы себя нарушителями закона. Некоторые авторитеты запрещали ее, но консервативный во всем прочем юрист Ибн-Таймийя одобрял *суфтаджу*, утверждая, что “Пророк никогда не запрещал вещей, которые полезны и благотворны и которые нужны людям”<sup>52</sup>.

Еврейские юридические авторитеты также свидетельствуют о понимании “законов торговцев” и необходимости *суфтаджи*. Это подтверждается респонсом одного из *гаонов*<sup>\*</sup>, написанном на еврейско-арабском языке:

\* Респонсы (ивр. *шеилот у-тшивот*, “вопросы и ответы”) — традиционный жанр раввинистической литературы — вопросы и ответы на галахические темы. *Гаон* — здесь: титул лидеров Вавилонского еврейства и глав талмудических академий Вавилонии в VI–XI вв. н. э. — *Примеч. редактора*.

В наших законах нет прецедентов посылания *суфтаджи*, поскольку наши учителя утверждали [в Талмуде, *Бава кама*, 104б]: “Нельзя посылать деньги в форме заемного письма [*диокне* (из греч.), термин, использовавшийся в эпоху *гаонов* для обозначения документа, удостоверяющего передачу денег], даже если его подписали свидетели”. Однако, видя, что люди ведут дела друг с другом, используя *суфтаджу*, мы стали выносить суждения на этом основании [т. е. признавая ее легитимность], чтобы не прекратилась торговля среди людей. Мы выносим суждения на этом основании, не добавляя ничего нового и не делая исключений [т. е. “в точности как есть”], в соответствии с “законом торговцев” [*хукм аль-туджджър*] <sup>53</sup>.

Это примечательное соответствие между мусульманскими и еврейскими экономическими практиками, а также общее суждение мусульманских и еврейских законоведов относительно необходимости гибкого ответа на “закон торговцев”, могло иметь место только в атмосфере рынка, не знавшего конфессиональных границ и не исключавшего меньшинств. Сэмюэль Стерн убедительно доказывает, что торговые и ремесленные гильдии европейского типа, корпоративные и ограничивавшие прием новых членов только представителями доминирующей религии, не существовали в ранний исламский период, потому что корпораций не было в принципе<sup>54</sup>.

Легкость во взаимодействии между евреями и мусульманами в повседневных экономических предприятиях вела к еще большей снисходительности к евреям, которые предпочитали заключать деловые договоры и решать конфликты в мусульманских религиозных судах, в нарушение древнего талмудического запрета на “обращение в суд иноверцев”. Чтобы приспособиться к этой реальности, правовые документы, составлявшиеся и подтверждавшиеся в мусульманских судах, обычно представляли на утверждение в еврейские суды. Обращение в мусульманские суды было настолько распространенным явлением, что стандартная формула подтверждения полномочий доверенных лиц, принятая в еврейском суде, “указывает, позволено ли доверенному лицу обращаться в нееврейский суд помимо или вместо еврейского”<sup>55</sup>. Обычно это позволялось.

Респонс одного из вавилонских *гаонов* указывает, до какой степени у евреев распространилась практика пользования мусульманскими судами вместо еврейских. Он также указывает на то, что эта практика молчаливо допускалась еврейскими законоведами из соображений искреннего доверия к суду *кади*:

Вот наше мнение: в городе, где мы живем, в Багдаде, мусульманские суды принимают только тех свидетелей, которые мудры, известны и богаты, которых никогда не обвиняли в воровстве, или лжи, или мошенничестве и которые све-

души в их праве. Их называют *аль-му'аддилйн*, “честные” [арабский термин для обозначения профессионального свидетеля в мусульманском суде]. Если люди такого рода выступали в качестве свидетелей в сделке купли-продажи или займа и свидетельство было принесено в их суде и принято их судьей, мы также подтверждаем этот юридический документ и признаем его действительным. Таков наш обычай в настоящее время, и так происходит ежедневно<sup>56</sup>.

Знаменитый Гай Гаон (ум. в 1038 году), своего рода верховный судья всего еврейского населения исламского мира, пишет в своем “Трактате о коммерческих сделках”: “Эти мусульмане относятся к нам с большим вниманием и покровительством”<sup>57</sup>.

В таком отношении виден резкий контраст с ашкеназской политикой, касающейся решения внутриеврейских конфликтов в христианском суде. Ашкеназские раввины настаивали на строгом исполнении талмудического запрета из страха перед пристрастным или несправедливым судом и прочими унижениями<sup>58</sup>. Их также беспокоило, что недовольные своими единоверцами евреи станут прибегать к христианским властям, чтобы доносить на своих обидчиков<sup>59</sup>. В принципе, *гаоны* и другие *галахические* авторитеты средневекового арабского мира с неодобрением относились к евреям, которые обращались в мусульманские суды, и регулярно повторяли талмудический запрет на этот счет. Однако осознание автономного развития законов рынка наряду с определенным доверием к качеству правосудия в исламских судах сделали их более гибкими в экономических вопросах. Что касается проблем личного статуса, прежде всего семейного права, где необходимость сохранять границы между евреями и мусульманами по понятным причинам была более насущной, *кади* часто отправляли тяжущихся в еврейские суды. В то же время, как показал Гидеон Либсон, в вопросах персонального статуса *гаоны* стремились сохранять в евреях лояльность общинным судам, сознательно включая в еврейское право в виде обязательного “обычая” многие процедуры и нормы исламского права, которые доказали свою состоятельность, — и это был еще один способ приспособления<sup>60</sup>.

Проницаемость границ в повседневных экономических делах чувствуется в самых разных еврейских источниках рассматриваемого периода. И письма еврейских предпринимателей, сохранившиеся в *Генизе*, и раввинистические респонсы полны упоминаниями мусульманских и еврейских купцов как части одной и той же, единой и не разбитой на секторы экономической общины. Относительно расслабленная атмосфера межконфессиональных отношений в исламской рыночной экономике порождала доверие, которое, в свою очередь, повышало возможности для партнерства между членами еврейского меньшинства и их друзьями из мусульманского большинства. Раввинистические авторитеты часто получали вопросы

относительно партнерских отношений между евреями и мусульманами, поскольку такие сделки были связаны с проблемами из области еврейского права, например следующего характера: если партнер-мусульманин работает в субботу, когда евреям торговля запрещена, требуется ли особый порядок при распределении доходов от сделок, совершенных в этот день.

Луис Гинзберг опубликовал несколько листов из коллекции респонсов *га-онов*, и в их числе несколько касающихся делового партнерства с представителями других конфессий. Один из них описывает “еврея, заключившего договор с иноверцем [т. е. с мусульманином], который управлял лавкой и продавал товары по субботам”<sup>61</sup>. Основанное на Талмуде предписание для таких случаев гласило, что прибыль, полученная в субботу, принадлежит только нееврею (с определенным компенсационным перераспределением прибыли за другой день в пользу еврея), причем о таком способе распределения доходов партнерам следует договориться заранее<sup>62</sup>. Межконфессиональное партнерство в сельском хозяйстве порождало вопросы о возможном нарушении библейских предписаний в случае, если мусульманин станет пахать в субботу, используя животных, находящихся в совместном пользовании, или бить животных, или запрягать вместе вола и осла. Предписание, которое Гинзберг называет “снисходительным”, предлагает расторгать договор только в случае пахоты в субботу, поскольку скотине, которой владеет еврей, следует позволять в субботу отдыхать, о чем однозначно сказано в Торе<sup>63</sup>.

В респонсе Маймонида представлен еще один вариант:

Вот некоторые люди, занятые в одном ремесле, партнеры в деле, и при этом некоторые из них евреи, а некоторые — иноверцы [т. е. мусульмане]. Партнеры договорились, что пятничные доходы будут принадлежать еврею, а субботние — иноверцу. Ремесленные орудия у них общие, и они или серебряных дел мастера, или стеклодувы. Позволено ли ему [еврейскому партнеру] делить доходы, даже если они [т. е. инструменты] применяются в субботу? Или же им следует перераспределить доходы за те дни, когда работают оба, а еврей откажется от доли, полученной в субботу, когда он оставляет мастерскую иноверцу?

Маймонид одобрил соглашение, достигнутое партнерами. Прибыль, полученная в субботу и пятницу, должна принадлежать соответственно мусульманину и еврею, и такой договор не отменяет партнерства на том основании, что орудия, находящиеся в совместном владении, будут использоваться в субботу<sup>64</sup>.

Исламское право, со своей стороны, также обсуждает проблему партнерства, или *комменды*, с немусульманином. Большинство авторитетов разрешают подобное, при условии, что мусульманин будет контролировать то, что покупается и продается. Другими словами, мусульманин должен

быть агентом и активным партнером. Юристы утверждают, что немусульманин, будучи агентом, может торговать товарами, запрещенными для мусульман, например свининой (очевидно, речь идет о партнере-христианине) или вином, или заключить контракт, не соответствующий исламским законам. Еще одна проблема возникала из того факта, что немусульмане занимались ростовщичеством, а мусульманин не мог участвовать в таком нарушении исламского права. Более строгие законоведы запрещали межконфессиональное партнерство, считая его предосудительным, так как оно ведет к дружбе<sup>65</sup>. Такое мнение указывает на то, что общение между партнерами — мусульманами и неверными было частым побочным продуктом межконфессиональных деловых договоров.

Вопрос к Маймониду относительно дела, в котором фигурируют еврей и его мусульманский партнер, свидетельствует, что в межконфессиональных партнерствах не обязательно учитывалось исламское требование, чтобы мусульманин служил торговым агентом. Здесь мусульманин выступает в роли инвестора, а еврей — в роли его агента.

Вопрос о еврее, в чьих руках находятся деньги иноверца [т. е. мусульманина] в виде *комменды*. Он [еврейский агент] купил некий товар и пожелал продать его за *динар* [это значит “за наличный расчет”], причем покупатель был еврей. Вкладчик [мусульманин] не одобрил сделки за наличные деньги, а пожелал отсроченный платеж [*аль-сабр*] по более высокой цене. Позволено ли еврейскому агенту принять дополнительные деньги или нет?

Проблема, которую предложили решить еврейскому авторитетному законоведу, состояла не в межконфессиональном партнерстве как таковом, а в вопросе предоставления займа среди евреев (“интерес” состоял в разнице между ценой в настоящий момент и более высокой ценой, назначенной за льготу отсроченного платежа). Еврейский агент рассматривается как взимающий процент с другого еврея в нарушение закона Торы. Маймонид разрешил эту сделку, сославшись на то, что истинным продавцом был мусульманский инвестор, а не еврейский агент<sup>66</sup>.

## КРЕДИТ В ЭКОНОМИКЕ

Кредитные операции глубоко укоренились в межконфессиональной денежной экономике ближневосточного рынка. В соответствии с принятой у купцов практикой и мусульмане, и евреи активно занимались кредитными операциями, несмотря на то, что это выглядело как ростовщичество.

Напрашивается сравнение такой ситуации с латинским Западом. На первый взгляд, она кажется похожей на практику христианского мира. Установления ислама по поводу ростовщичества вполне сопоставимы с установлениями христианства. То, что по-арабски называется *рибā*, было запрещено

уже в Коране. “О вы, которые уверовали! Не пожирайте роста, удвоенного вдвойне” (Сура 3 (Семейство Имрана):125 [130]). В других местах (Сура 4 (Женщины):159 [161]) особо осуждается и процент, который взимают евреи, этот стих очевидно родственен библейскому запрету на ростовщичество между евреями\*. Но исламское право, которое сформировалось во время ближневосточной коммерческой революции и составлялось учеными торговцами, в обязательном порядке согласовывавшими его с “законом торговцев”, позволяло обойти запрет на *рибā* с помощью различных правовых уловок. Излюбленный метод подразумевал предоставление кредита под видом инвестиции капитала. Целью часто служила *коммента*. На практике агент зарабатывал свою долю в доходах, поскольку инвестировал в общее дело свое время и усилия. Та часть прибыли, которую он возвращал инвестору вместе с первоначальным капиталом, сильно напоминала процент по займу, но это делалось косвенным образом, чтобы избежать исламского запрета на очевидное ростовщичество.

В духе существующего в исламе приспособления закона к экономике юристы признавали, что без подобных кредитных договоров, в том числе без отсроченного платежа по более высокой ставке, экономика задохнется<sup>67</sup>. Мусульманский юрист XI века писал:

Мы полагаем, что продажа в кредит является частью практики торговцев, и это самый продуктивный способ достижения цели вкладывающего деньги — то есть получения прибыли. В большинстве случаев прибыль можно получить только продавая в кредит, а не продавая за наличный расчет<sup>68</sup>.

Почти повторяя слова мусульманского юриста, великий Маймонид высказывался по поводу отсроченного платежа по более высокой ставке в сделках между евреями: “Таков обычай сделок между людьми, и если бы не он, многие источники заработка иссякли бы”<sup>69</sup>.

В своей среде евреи часто использовали исламскую практику *коммента* для долгосрочных коммерческих предприятий, поскольку она была более гибкой, чем аналогичный инструмент, предусмотренный в Талмуде во избежание ростовщичества среди евреев и называемый *иска*. Еврейские религиозные суды признавали “*коммента* иноверцев” действительной. Подобно исламским законоведам, они также регулярно одобряли отсроченный платеж за товары, проданные другому еврею, по более высокой ставке, обходя тем самым запрет на займы под проценты среди евреев.

\* Сура 4:158–159 (160–161): “... И вот, за несправедливость тех, которые исповедуют иудейство, Мы запретили им блага, которые были им разрешены, и за отвращение ими многих от пути Аллаха, и за то, что они брали рост, хотя это было им запрещено, и пожирали имущество людей попусту, Мы и приготовили неверным из них мучительное наказание”. — *Примеч. редактора.*

## ЕВРЕЙ-РОСТОВЩИК И ЕВРЕЙ-ДОЛЖНИК

Как и в Европе, евреи исламского мира тоже занимались предоставлением займов. Однако, в отличие от Европы, главной сферой еврейского кредитования в исламском мире в рассматриваемый период была сама еврейская община. Подобно мусульманским купцам, евреи, занимавшиеся торговлей, нуждались в доступе к капиталу, а евреи с капиталом неохотно предоставляли его, если не могли получить прибыль. Безусловно, практиковалось и предоставление кредитов под проценты неевреям, без сомнения, разрешенное библейским законом (хотя и не поощрявшееся *гаонами*, так же как и европейскими раввинами)<sup>70</sup>. Но верно было также и обратное: евреи регулярно брали займы под проценты у мусульманских ростовщиков<sup>71</sup>. Вовсе не редки случаи, подобные описанному в респонсе Маймонида о еврее, который “задолжал деньги иноверцам [мусульманам] и бежал от них”, а в результате мусульманский кредитор потребовал уплаты долга от брата и гаранта беглеца<sup>72</sup>.

И также, в отличие от реальности, существовавшей в христианских странах, еврейские банковские операции были разнообразны и не ограничивались потребительскими кредитами оказавшимся в нужде иноверцам. Описанные выше крупные банкиры аббасидского двора выполняли огромное количество денежных операций для своих мусульманских хозяев, а не только предоставляли кредиты. И даже кредиты их были разнообразны: некоторые устанавливали настоящий процент, а другие брали предоплату наличными, которую компенсировали откупом налогов<sup>73</sup>. Займы под процент мусульманам, хотя и разрешенные еврейским законом, редко упоминаются в документах *Генизы*. Гойтейн подмечает очевидный контраст с европейскими реалиями:

Предоставление кредитов иноверцам вряд ли хоть раз упоминается во множестве частных и деловых писем, судебных отчетов и счетов, сохранившихся в *Генизе*. В этом отношении поучительно также сравнение респонсов и других памятников правовой литературы средневековых раввинов Франции и Германии с текстами их предшественников и частично современников на Ближнем Востоке... Если в трудах первых правовым и моральным вопросам, возникавшим в ходе ростовщических операций с иноверцами, уделялось огромное внимание, то в сочинениях последних они не играют никакой роли<sup>74</sup>.

Тема злобного ростовщика-еврея, тем не менее, не обошла арабскую литературу. Один из аргументов, выдвинутых мусульманским полемистом XIII века против службы *зимми* в органах управления, основывается на том, что они “устанавливают самый высокий процент для тех, кто не принадлежит к их религии”. Примечательно, что этот враждебно настроенный автор возражает не против самой этой идеи в терминах исламской

религии (как это было в христианском мире), а скорее против порождаемой ею финансовой эксплуатации мусульман<sup>75</sup>.

## ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДИВЕРСИФИКАЦИЯ

Мы посвятили большую часть рассуждений экономической деятельности евреев стран ислама в области торговли, обратив внимание также на смежную с этим сферу кредитования, из-за резкого контраста с христианским Западом, где евреи оказались почти полностью выключенными из жизни окружающего населения. Они играли роль чужака в качестве купцов в эпоху раннего Средневековья в Европе, в качестве нежелательных конкурентов в торговле позже и, наконец, оказались в наиболее уязвимой позиции — всеми презираемых ростовщиков. Но существует еще одно важное различие между экономическим положением западных и восточных евреев, и оно помогает нам понять, насколько лучше был удел евреев в странах ислама. Я имею в виду более широкую экономическую диверсификацию. Ни исламская экономика, ни отношение мусульман к евреям не ограничивали последних в выборе сферы деятельности. Наш основной источник, *Гениза*, вероятно, уделяет непропорционально большое внимание купцам, поскольку они больше, чем кто-либо другой, писали письма, в которых содержится информация, необходимая для ведения дел.

В то же время *Гениза* показывает, что евреи зарабатывали себе на жизнь и ремеслами. Приложение к “Средиземноморскому обществу” Гойтейна свидетельствует о том, что евреи занимались красильным делом, обработкой металлов, ткачеством, выпечкой хлеба, виноделием, изготовлением стеклянных сосудов, шитьем одежды, дублением кож, изготовлением сыра и сахара и шелководством<sup>76</sup>. При наличии финансовых возможностей евреи владели сельскохозяйственными землями, многие из них занимались земледелием на орошаемых полях Египта. Евреи владели садами и финиковыми плантациями и обрабатывали их. Некоторые из них нанимали арабских батраков для обработки своих полей, виноградников и садов<sup>77</sup>. Короче говоря, евреи в исламском мире были очень далеки от того, чтобы занимать только одну экономическую нишу, в рассматриваемый период их присутствие заметно в самых разных отраслях экономики. Чем более разнообразными были занятия, тем больше евреи становились похожи на окружающие народы, в том числе на мусульманское большинство. Возможности для приложения сил, гораздо более разнообразные и многочисленные, чем у раннесредневековых евреев латинского Запада (по данным Блюменкранца)<sup>78</sup>, ограничивали социальные злоупотребления, от которых страдали евреи христианских стран, в том числе и из-за того, что их идентифицировали с ограниченной и проблематичной сферой деятельности.



## АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ТРАДИЦИОННОГО ИСЛАМСКОГО РЫНКА

Антропологи, изучающие место евреев в экономике традиционного арабского рынка в наше время, нарисовали картину, которую легко можно применить к историческим свидетельствам эпохи исламского высокого Средневековья. Классическое исследование Клиффорда Гирца, посвященное рынку в марокканском городе Сефру, где повсеместно фигурируют евреи, является прекрасным примером. Гирц заметил, например, что “евреи смешиваются с мусульманами благодаря общим правилам, и все индифферентно относятся к религиозному статусу партнера, хотя в это трудно поверить тем, чьи представления о евреях в традиционной торговле основываются на той роли, которую они играли в Европе до начала Нового времени”<sup>79</sup>. Более того, “распределение еврейских торговцев и ремесленников по экономической классовой структуре, насколько можно судить, очень напоминает ситуацию с мусульманами”<sup>80</sup>. Анализируя тот же самый рынок в Сефру, Лоренс Розен пишет, что евреи не занимали какой-то особой ниши в торговле или ремеслах, как это часто бывало с экономическим положением евреев в нееврейском мире во многих других случаях:

Наоборот, евреи Сефру, за некоторыми исключениями, занимались в основном теми же ремеслами и тем же предпринимательством, что и мусульмане, почти всегда работая с ними бок о бок в той части базара, которая была отведена под данный вид деятельности... Таким образом, в обществе Сефру еврей был для мусульман как индивидом, с которым можно было иметь дело на основе тех же концепций и торговых уз, которые связывали мусульманина с другим мусульманином, так и членом религиозной общины низшего статуса, с которым полноценные взаимные связи были невозможны.

Это, заключает Розен, ключ к безопасному положению евреев в условиях Сефру<sup>81</sup>.

Рассуждая о “торговле как посреднике в еврейско-мусульманских отношениях” в марокканском портовом городе Эс-Сувеира (бывший Могадор) в XIX веке, Даниэль Шройтер применяет к истории наблюдения и выводы таких антропологов, как Розен и Гирц. Невзирая на многочисленные границы, разделявшие мусульман и евреев, прежде всего сегрегацию евреев по месту жительства в *меллахе* (своего рода гетто), “на деловом уровне евреи взаимодействовали с мусульманами на обширных открытых пространствах городского рынка... Никто не проникал в личное пространство другого, но обе стороны могли свободно вести торговлю и даже вступать в социальные отношения в деловом секторе”<sup>82</sup>.

На городских рынках этнические барьеры были разрушены. Еврейские торговцы подчинялись той же администрации, что и их мусульманские коллеги. В городе Эс-Сувейра еврейская коммерческая деятельность на базаре осуществлялась под наблюдением того же *мухтасиба*, что и мусульманская. Евреи могли свободно арендовать лавки из *хабуса* — имущества, принадлежавшего мусульманским религиозным учреждениям. Требования бизнеса перевешивали религиозные различия<sup>83</sup>.

Выводы Гирца, Розена, Шройтера и других авторов совпадают с данными источников средневекового еврейско-арабского мира. Наличие еврейской коммерческой деятельности в исламском мире, отраженное в *Генизе*, относительное отсутствие границ между евреем и мусульманином на рынке, относительная профессиональная диверсификация в еврейской среде и отсутствие привязки к презируемой роли ростовщика — все это дало возможность евреям и мусульманским купцам поддерживать достойные отношения. Все это переступало пределы конфессиональных различий и предотвращало возникновение иррационального стереотипа, похожего на тот, что существовал в народном воображении в Северной Европе, где большинство евреев занимали экономическую нишу, создававшую им трудности в общении с христианским населением.

## ПИСЬМА ЕВРЕЙСКИХ ТОРГОВЦЕВ

Некоторые отрывки из деловой корреспонденции средневековых еврейских купцов, переведенные Гойтейном и опубликованные в сборнике “Письма средневековых еврейских торговцев”, дополняют наше описание места евреев в оживленной торговле исламского высокого Средневековья.

Первый отрывок взят из письма, датированного примерно 1010 годом и адресованного главе семейной торговой фирмы Тустарй Сахлю, отцу Абû Са’да и Абû Насра. Автор письма возглавлял другое семейное предприятие — братьев Тахертй из тунисского города Кайруана. Еще два его брата жили в Старом Каире — там же, где и Тустарй. В письме говорится о торговле дорогими тканями и о взаимодействии с мусульманскими купцами:

Посланные тобою плащи прибыли, и я хочу поблагодарить тебя за твою доброту и усилия, проявленные в этом деле. Ты заметил также, что остальная часть заказа уже выполнена. Все, что ты послал, господин мой, хорошо, но я хотел бы попросить тебя купить то же самое еще раз, так как три рубахи, украшенные понижу полосами, а также белую рубаху, которую я хотел оставить себе в качестве верхней одежды, забрал у меня человек, который обманул меня...

Я бы предпочел рубаху ярко-красного цвета, как можно ярче, белый и желтый — тоже превосходные цвета. Мне не понравился желтый цвет тех тканей, которые я получил... Самые лучшие рубахи делали раньше...

У меня есть и еще одно пожелание, господин мой. Если будет снаряжен караван с доверенными мусульманами, которые дали тебе гарантии, пусть товары моих братьев будут отправлены с ним, как твои. Для них это во многих отношениях будет выгодно<sup>84</sup>.

Следующее письмо написано евреем, который участвовал в торговле с Индией. Он отправил его из африканского порта Айдаб (в нынешнем Судане), где останавливались по пути в Индию, адресовав своему сыну в Александрию Египетскую. Он рассказывает, что отправил в Египет для продажи индийские товары, купленные им на рынке в Айдабе. Выручка должна была быть распределена среди многочисленных партнеров, прежде чем то, что останется от нее, отправится его семье в Александрию. Автор также упоминает нескольких мусульман, которые были его компаньонами в поездке. Его трепетное отношение к раздаче долгов можно считать типичным. В одной из фраз он с беспокойством говорит о прибыли, которая была настоящей целью всех коммерческих предприятий. Гойтейн предполагает, что, находясь в Айдабе, купец получил тревожные вести о нынешнем состоянии торговли с Индией. Купец пишет:

Пожалуйста, обрати внимание, что я приобрел 330 фунтов смолы из перца и из красивого дерева. Здесь, в Айдабе, много этой смолы, потому что они продают красивое дерево и перец мусульманам и берут за него деньги, а евреям отдают смолу и деньги [“золото”]. У меня уже не осталось денег для отправки других товаров. Два динара ушли на упаковку, холстину и веревки... треть динара на сари, в подарок, а еще две трети... [слово пропущено по ошибке]. Один динар взял старик Абû-ль-Фадл бен Абû-ль-Фарадж аль-Димьятî за расходы на смолу. Он везет смолу, копию счета и список тех, кому причитаются деньги [партнеров]. Он отправит все это господину моему, сиятельному старцу Абу Зикри Йеѓуде Коѓену — да сохранит Господь его почетное положение. Он любезно продаст все и отправит каждому его долю; он пошлет тебе счета, и ты тоже должен будешь раздать всем причитающееся. Он также пошлет тебе отчет... Знай, сын мой, что это путешествие не принесет много прибыли, если только Господь Всевышний не пожелает иначе<sup>85</sup>.

## ЕВРЕИ ПРОВАНСА

Сравнение экономического фактора в отношениях между евреями и иноверцами в северном христианском и исламском мире подтверждает гипотезу, что оживленная торговая экономика непосредственно влияет на более высокий уровень безопасности евреев в исламе, а соответственно, ее

отсутствие приводит к ухудшению межконфессиональных отношений в североевропейском мире. Дополнительное подтверждение этим выводам можно найти, продолжив сопоставление и проанализировав положение евреев Южной Франции (Миди).

По мнению большинства исследователей, средиземноморские христиане гораздо более дружелюбно относились к евреям, чем христиане североевропейских стран<sup>86</sup>. Еврейские общины юга Франции подвергались гораздо меньшим гонениям и в целом жили более безмятежно и в большей гармонии с окружающим миром, чем их североевропейские собратья. Они были меньше отделены от христиан, их экономическая деятельность была более разнообразной и включала в себя не только предоставление кредитов, но и мелкую и крупную торговлю, в том числе заморскую. Евреи также занимались сбором пошлин вместе с христианами и торговали землей<sup>87</sup>. Хотя доминирующей сферой деятельности было ростовщичество, евреи Лангедока находили себе применение и во многих других областях, например, в сельском хозяйстве (в качестве землевладельцев или арендаторов земли), ремесле, торговле (мясом, зерном), мелочной торговле, маклерстве, медицине, управлении. Они также владели недвижимым имуществом в виде пахотной земли, домов, ремесленных мастерских и лавок<sup>88</sup>.

Еврейское ростовщичество, по всей видимости, оказало в Провансе менее разрушительное воздействие на иудео-христианские отношения, чем на Севере. Об этом говорит Джозеф Шатцмиллер в своей книге "Новый взгляд на Шейлока". Как уже было сказано, по его мнению, документы о суде над еврейским ростовщиком из Марселя начала XIV века свидетельствуют о довольно теплых отношениях между христианскими и еврейскими заимодавцами. Он указывает на благоприятный характер свидетельских показаний, данных двадцатью четырьмя христианами из самых разных слоев общества, в защиту еврейского ростовщика Бондавида де Драгиньяно, чьим противником в суде был должник-христианин, заявивший (очевидно, лживо), что уже выплатил свой долг<sup>89</sup>.

Хорошие отношения между многими еврейскими заимодавцами и их должниками-христианами, о которых, по мнению Шатцмиллера, говорят свидетельские показания, данные на этом суде, вероятно, не могли противостоять негативному стереотипу злого ростовщика-еврея, существовавшему в головах большинства христиан, в том числе в Провансе<sup>90</sup>. Но заключения его "микроисследования" еврейской экономической жизни юга Франции, наряду с другими выводами нашего сравнительно-исторического анализа иудео-христианских и иудео-мусульманских отношений в экономической сфере, наталкивают на мысль, что гетерогенность еврейской экономической жизни была решающим фактором, определяющим антииудейские настроения. Другие черты, характерные для Южной Европы, также, видимо,

делали жизнь евреев менее опасной, чем на Севере, и более напоминающей жизнь евреев в странах ислама. В Южной Европе, как мы говорили в главе 3, преемственность римского прошлого и сохранившаяся память о римских правовых традициях обеспечивали евреям относительную безопасность по сравнению с их статусом в северных странах. И тот факт, что евреи издревле жили на средиземноморском побережье (что напоминало статус местного населения, который имели евреи в арабских странах), помогал созданию более толерантной атмосферы. Теперь, переходя в части четвертой к “социальному устройству” и продолжая сравнительно-исторический анализ бытования отношений евреев и иноверцев в христианских и мусульманских странах в эпоху Средневековья, мы вновь должны будем ненадолго обратиться к примеру Южной Франции для подтверждения гипотезы о том, что внеерелигиозные факторы могли как обострять, так и сдерживать религиозную нетерпимость, свойственную обществам, в которых жили евреи.



*Часть 4*

# Социальное устройство

## Глава 6

# Иерархия, маргинальность и этничность

## Иерархия и маргинальность

### ИЕРАРХИЯ

В своей книге “Homo Hierarchicus” французский социальный антрополог Луи Дюмон, анализируя кастовую систему в Индии, сделал несколько важных наблюдений, касающихся социального устройства традиционного общества<sup>1</sup>. Дюмон утверждает, что фундаментальная идея, объединяющая самые разные общества, состоящие из множества групп и статусов, — это иерархия, что иерархия в большей степени, чем власть, определяет, как будут взаимодействовать друг с другом элементы социума. Иерархия — это “принцип градации элементов целого по отношению к этому целому, причем подразумевается, что в большинстве обществ именно религия обеспечивает представление о целом и что таким образом градация будет иметь религиозную природу”<sup>2</sup>. Иерархические отношения возникают “между целым и частью или между совокупностью и элементом”<sup>3</sup>. Парадоксальным образом элементы кастовой системы и, следовательно, компоненты любого стратифицированного общества в состоянии сосуществовать более или менее гармонично именно потому, что каждый осознает, что он и другие подгруппы населения являются частью общего целого. В полностью сформированном “идеальном” иерархическом обществе, самым известным примером которого является индийская кастовая система, различия воспринимаются как должное. Это, по мнению Дюмона, объясняет терпимость к другим, которую часто замечают у индуистов:

Теперь удобно будет рассмотреть, чему эта черта соответствует в социальной жизни. Многие касты, которые могут отличаться друг от друга по своим обы-



чаям и правам, живут бок о бок, в полном согласии с тем кодексом, который разделяет и иерархизирует их. Они присваивают ранг там, где Запад считает нужным исключать или признавать... Признанное отличие некоторой группы, противостоящей другим, становится в иерархической схеме самым принципом интеграции ее в обществе<sup>4</sup>.

Средневековые христиане также говорили о социальном устройстве и месте неверных или христиан-нонконформистов в этом порядке, если такое вообще находилось. Они думали скорее о статусе, чем о классе. Мыслители выражались в терминах иерархии — кто стоит над кем. Начиная историю иерархической концепции “трех сословий” (те, кто молится, сражается и трудится) в средневековом христианстве, Жорж Дюби цитирует слова папы Григория Великого, в которых тот объясняет “необходимое неравенство” социального устройства:

Провидение установило разнообразные степени и различные сословия [ordines], так что если меньший выказывает почтение большему, а больший дарует любовь свою меньшему, тогда из разнообразия возникает истинное согласие и сообразность. Поистине община не могла бы существовать вовсе, если бы ее не хранил всеобщий порядок неравенства. Что творением нельзя управлять в равноправии, о том учат нас примеры небесных воинств; есть там ангелы и есть архангелы, и они, разумеется, не равны, будучи отличны друг от друга мощью и местом в общем порядке<sup>5</sup>.

Описание принципа “правильного порядка” в средневековом христианском обществе у Джеффри Бартона Рассела дополняет формулировку Дюмона:

Существовало три социальных иерархии: феодально-манориальная, городская и церковная. Внутри этого сословного общества каждая институция и каждая личность обладала свободой [libertas]. Значение слова *libertas*, однако, сильно отличалось от того, которое мы вкладываем сегодня в слово “свобода”. Оно означало право и обязанность индивида занимать отведенное ему место в обществе<sup>6</sup>.

В терминах социальной структуры средневековый ислам определить тяжелее, чем средневековое христианство. Внушительная группа современных исследователей пыталась показать, что аналогии с Западом часто не работают. Феодализм и корпоративность — эти фундаментальные характеристики европейского общества, по мнению большинства авторов, отсутствуют в исламе, по крайней мере в том виде, как мы знаем их на Западе, в классическую эпоху Средневековья. В то же время представление об иерархии, пусть даже и неприятие иерархии, легко может быть приложено

к исламскому миру. Начиная свою книгу об исламе и социальном устройстве, ведущий исламский историк сожалеет, что “проблема иерархий — одна из наиболее редко затрагиваемых востоковедами, разве что в одном, довольно специфическом разрезе, касающемся “социальных классов””<sup>7</sup>. Однако немногие востоковеды оспаривают утверждение о том, что представление об иерархии может быть применено к анализу положения немусульман в мусульманском обществе.

## МАРГИНАЛЬНОСТЬ

К иерархии, характерной для социального устройства двух обществ, в которых жили евреи в Средние века, следует добавить еще один элемент — маргинальность. По определению ряда социологов, “теория маргинальности” описывает такой тип иерархии, в котором члены группы “(1) обычно не имеют права быть принятыми в другую группу, отличную от той, с которой их более или менее тесно ассоциируют на протяжении разных отрезков времени; (2) эти группы существенно отличаются друг от друга по своим культурным или этническим характеристикам; (3) между группами существует ограниченный культурный обмен или социальное взаимодействие”<sup>8</sup>. В “маргинальной ситуации”, в отличие от кастовой системы с ее идеалом перманентной или тотальной групповой исключительности, барьеры (или границы), разделяющие элементы в иерархии, до определенной степени проницаемы<sup>9</sup>. Хотя и маргинальность и изоляция порождают или отражают напряжение между группами, маргинальность подразумевает меньшую отчужденность в отношениях между подчиненной группой и обществом большинства<sup>10</sup>.

## ИЕРАРХИЯ, МАРГИНАЛЬНОСТЬ И СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ЕВРЕИ

Концепция маргинальности, которая лучше всего объясняет положение евреев в Средние века, рассматривает довольно продолжительную, широко-масштабную иерархическую структуру, в которой сосуществуют одновременно две или более группы или даже народы.

Группы отличаются по степени привилегированности и власти, и существует также неравенство статуса и возможностей. Барьеров между группами было достаточно, чтобы не допустить использования подчиненной группой или группами привилегий доминантной, немаргинальной группы, но недостаточно, чтобы предотвратить усвоение первыми культуры последних<sup>11</sup>.

Нередко подчиненная страта сопротивляется усвоению тех или иных черт культуры доминантной группы, несовместимых с ее собственной системой ценностей<sup>12</sup>. Это также применимо к условиям существования евреев в средневековой диаспоре.

## ИЕРАРХИЯ, МАРГИНАЛЬНОСТЬ И ЕВРЕИ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ХРИСТИАНСКОМ МИРЕ

Можно сказать, что евреи находились в самом низу иерархии христианского мира, оставаясь в положении маргиналов. Как показал историк Бернар Блюменкранц<sup>13</sup>, в течение столетий между варварскими завоеваниями и началом движения крестоносцев в Европе существовало значительное социальное взаимодействие между евреями и христианами. В пространственном отношении евреи не были изолированы, они жили относительно близко к своим христианским соседям и поддерживали с ними хорошие отношения. Евреи, вероятно, участвовали в мирных спорах о религии с образованными христианами. Кое-где евреи занимали посты в управлении. В военное время их можно было обнаружить стоящими плечом к плечу с христианскими соратниками в вооруженном ополчении, оборонявшем их родной город. Евреи сохраняли собственную культурную идентичность, сопротивляясь попыткам обратить их в христианство и строго соблюдая древний иудейский запрет заключать браки за пределами еврейской общины.

Однако даже в этот относительно спокойный период иудео-христианских отношений идея изолировать евреев от христианского мира витала в воздухе. В часто цитируемом послании, адресованном некоему Фридриху, епископу Майнца, папа Лев VII (936–939) отвечает на вопрос Фридриха: “Что лучше — склонить [евреев] к святейшей религии или изгнать их из ваших городов?” Папа советует своему наместнику пытаться обратить евреев проповедью, но не силой. Если же они откажутся принять крещение, архиепископ обладает данной ему папой властью изгнать их, “поскольку мы не должны объединяться с врагами Господа”<sup>14</sup>.

Вплоть до XI века мнение папы Льва почти не находило практического применения. Церковь обладала лишь ограниченным влиянием на мирские и даже духовные дела в мире в целом, а евреи пользовались поддержкой светских властей, заинтересованных в эксплуатации их экономических возможностей. Действительно, существует латинский источник, где говорится, что германский император Генрих II изгнал евреев из Майнца в 1012 году. Но им было позволено вернуться через несколько недель, и у нас нет сведений, что это постановление Генриха имело какие-то последствия<sup>15</sup>. Считается, что так он отплатил евреям за то, что в том же году в иудаизм перешел дьякон и клирик по имени Вецелин<sup>16</sup>. Тем не менее событие 1012 года стало предвестником более решительных и болезненных изгнаний, многократно объявлявшихся в течение высокого и позднего Средневековья. Оно подчеркивало хрупкость и ненадежность предполагаемого права евреев жить среди христиан.

По мере подъема движения крестоносцев и углубления христианского самосознания и благочестия в широких слоях населения в начале XI века

евреев постепенно стали изолировать от общества. Как неверные они считались находящимися “вне церкви” (*extra ecclesiam*); в практическом смысле это означало, что они не подлежали юрисдикции церкви. В своем Декрете величайший канонист XII века Грациан подкрепил это положение, по-новому истолковав высказывание апостола Павла из Нового Завета:

Наказание их [неверных], однако, остается уделом лишь Божьего суда, поскольку мы не можем наложить на них епитимью, либо потому, что они не подлежат нашему закону, либо потому что их преступления, даже если они нам известны, не могут быть подтверждены очевидными доказательствами. А что касается тех, кто не подлежит нашему закону, апостол говорит в Первом послании к коринфянам: Ибо что мне судить и внешних [*his qui foris sunt*]? Внешних судит Бог<sup>17</sup>.

Каноническое право объединяло евреев с другими народами, прежде всего с язычниками и еретиками, контактов с которыми не одобряли. Как мы видели, такое причисление евреев к другим подчиненным группам и наложение на них вины по ассоциации присутствовало уже в христианском римском законодательстве о евреях. Средневековое каноническое право добавило нормы, лишавшие аутсайдеров тех прав, которыми обладали христиане в судебных тяжбах. Декрет Грациана заявляет, что “язычники, еретики и евреи не могут предъявлять иск христианам”<sup>18</sup>. Вероятно, под влиянием римского и канонического права германское право признало еврея, наряду с язычником и неверующим, неспособным “быть чьим-либо представителем в суде или самому выдвигать иск против христианина”<sup>19</sup>.

Общей была также тенденция рассматривать евреев вместе с прокаженными, и эта ассоциация еще усиливала их статус аутсайдеров<sup>20</sup>. Где-то в середине XIII века, как мы видели, церковный декрет Четвертого Латеранского собора, требовавший, чтобы евреи носили отличительный знак на одежде, стал применяться на практике. Светские власти ответили, хотя и не одновременно, на призыв церкви заставить евреев нашивать на верхнюю одежду разнообразные метки, по которым их можно было узнать. Поскольку специальное облачение было предусмотрено для презируемых групп, таких как проститутки, христиане, не могли не рассматривать и специальный еврейский знак как символ унижения и изоляции<sup>21</sup>. Также и символические описания роли евреев в церемонии приветствия короля или епископа в момент его въезда в город начиная с XII века превращаются из интегративных — “евреи как часть общины, подобные всем прочим членам и часто неотличимые от них” — в изолирующие: “Изменения в приветственном ритуале, целью которых было исключение евреев из политической общины”<sup>22</sup>.

В заключение мы можем сказать, что с течением времени евреи, которых постепенно исключали из иерархии христианского социального

устройства, теряли привилегии своего маргинального положения. К XIII веку евреи на латинском Западе больше не вписывались в модель иерархии Дюмона, основанную на отношениях “между целым и частью или между совокупностью и элементом”. Ни христиане, не евреи не чувствовали, что евреи являются интегральной частью социума, не были они и элементом, включенным в общее целое. К этому времени универсализм целого находился в тесных рамках “христианского партикуляризма, обособленности, примитивной групповой солидарности и коррелятивной политики “апартеида” по отношению к внешним группам”. Ни в одной из комплексных моделей, характеризовавших социальное устройство и подразделявших христианский мир на социопрофессиональные “категории”, с начала XIII века уже не находилось места для евреев<sup>23</sup>.

Конечно, вековая традиция, заложенная Августином и гласившая, что евреи играют особую роль в христианской сотериологии (в качестве свидетелей превосходства и избранности христианской веры), все еще гарантировала евреям их низшую ступень в иерархии христианского общества. Однако теология Августина столкнулась с мощным противостоянием политических, экономических и социальных сил. Августинианская традиция не защищала евреев позднего Средневековья от изоляции. В тот момент, когда их перестали терпеть даже на самом низком уровне социальной иерархии, были заложены предпосылки для широкомасштабной политики изгнаний XIII–XIV веков.

## ИЕРАРХИЯ, МАРГИНАЛЬНОСТЬ И ЕВРЕИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИСЛАМА

Обратившись теперь к средневековому исламу, мы должны задаться вопросом: что происходило там с иерархией и маргинальностью? Занимали ли евреи (и другие немусульмане) соответствующее место в иерархии мусульманского социального устройства? Или они, подобно своим единоверцам в христианском мире, постепенно были изолированы от общества большинства? Можно толковать “Договор ‘Омара” как документ, который узаконил изоляцию *зимми*, поскольку он требовал, чтобы они отличались от мусульман особой одеждой и определенным поведением. На самом деле нормы “Договора” были направлены не столько на изоляцию, сколько на укрепление иерархического различия между мусульманами и немусульманами в рамках единого социального порядка. Немусульмане должны были оставаться “на своем месте”. Они обязаны были избегать любого акта, в особенности религиозного акта, который мог бы посягнуть на высший статус мусульман или ислама. Однако *зимми* занимали особую нишу в исламском обществе — низкую ступень, но все равно гарантированную.

Как и индуизм, ислам признавал и принимал различие как естественное обстоятельство иерархического порядка в социальных отношениях.

Включенность немусульман в мусульманскую иерархию подтверждается наиболее фундаментальным различием между “своими” и “чужими” в исламской мысли — разделении мира на две части: Область ислама (*дār аль-ислām*) и Область войны (*дār аль-харб*). Область войны граничит с Областью ислама, и мусульмане обязаны вести *джихад* (священную войну) против неверных, живущих за пределами территории ислама, принуждая их выбирать между исламом и мечом. Немусульманский уроженец Области войны может въезжать на исламскую территорию, например по торговым делам, и ему гарантирована безопасность<sup>24</sup>. Но это лишь временный статус охраны. На ступеньку выше, чем эти *муста’мины*, располагаются немусульмане, постоянно живущие в Области ислама, — *ахль аль-зимма* (покровительствуемый народ), которым предоставлена и еще одна возможность: привилегия платить налог в обмен на безопасность и более или менее свободное право исповедовать свою религию без страха принудительного обращения в ислам<sup>25</sup>. Таким образом, при всей маргинальности их положения еврейские и христианские *зимми* занимали признанную, неизменную и безопасную нишу в иерархии исламского социального устройства.

Ханафитское право, одно из четырех канонических, или ортодоксальных (суннитских), школ исламской юриспруденции, очень хорошо это отражает. Глава, в которой сравнивается юридический статус правовых документов немусульман категорий *муста’мины* и *зимми* в мусульманских судах, говорит следующее о законах наследования:

*Ахль аль-зимма* относятся к *муста’минам* так же, как мусульмане относятся к *ахль аль-зимма*, поскольку они принадлежат к нашей Области [*ли’аннахум мин ахли дāрина*], в отличие от *муста’минов*. По этой причине также раба *зимми* не следует оставлять в собственности *муста’мина* до тех пор, пока он находится среди нас. Вместо этого следует принудить его продать раба, точно так же, как мусульманина нельзя оставлять в собственности *зимми*<sup>26</sup>.

Эта позиция выражена более прямолинейно, хотя и походя, в другом ханафитском компендиуме: наказание для мятежников должно применяться равным образом к мусульманам и к *зимми*, “поскольку они принадлежат к нашей Области постоянно” (*‘ала аль-та’бид*)<sup>27</sup>.

Концепцию иерархии, в которую вписаны отношения между *зимми* и мусульманами, можно лучше уяснить с помощью терминологии, использовавшейся в средневековых мусульманских рассуждениях о *зимми*<sup>28</sup>. Самое простое описание системы *зиммы* — это *сагār*. Термин образован из последнего

слова стиха из Корана, где предписана выплата *джизьи* — *sāḡirūn*\*. Как мы видели, многие комментаторы Корана, а также другие средневековые ученые понимали его в как указание на символически унижительный акт. Такой важный авторитет, как Ибн-Кайим аль-Джаузия, однако, отвергал это толкование, отдавая предпочтение фундаментальному утверждению, что *saḡār* относится к подчинению немусульман власти (законам) ислама [*илтизāмузум ли-джирьян ахкām аль-милла 'алайхим*], которое символически проявляется всякий раз, когда он уплачивает подушную подать<sup>29</sup>. Ибн-Хазм, испано-мусульманский литератор и правовед XI века, сформулировал то же самое тремя столетиями раньше:

*Saḡār* означает, что они подчинены власти ислама [*йаджрй хукм аль-ислām 'алайхим*] и что они не должны публично проявлять свое неверие [*куфр*] или что бы то ни было противное исламской религии... *Saḡār* описан в “Условиях ‘Омара”, да благословит его Аллах за это<sup>30</sup>.

Ясное иерархическое расположение групп в едином целом отличает эти характеристики фундаментальных отношений между немусульманами и мусульманами.

Люди, подчиненные *saḡāru*, маргинальны, но не изолированы, поскольку *зимми* могут пересекать границы и принимать участие в самых разнообразных делах вместе с доминирующей мусульманской группой при условии, что они ведут себя в соответствии со своим низшим рангом. Хотя это явление лучше всего видно в экономической деятельности, оно простирается и на культурный обмен, службу в правительственном аппарате и врачебную профессию. Другими словами, присутствие евреев и христиан в маргинальном положении внутри иерархии ислама представляет собой структурную черту ее социального устройства.

Существует ряд других арабских слов, которые иногда заменяют термин *saḡār*, используются для описания отношений между мусульманами и *зимми* и, очевидно, умеряют приниженность их статуса. Наиболее часто в этом случае применяется термин *гийяр̄*<sup>31</sup>. Иногда встречается синоним *тамийй̄з*, который означает отличие или инаковость. В первую очередь, термин *гийяр̄* появляется в указании на отличительное платье, которое обязаны носить немусульмане, но в связи с этим он также относится ко всей системе дифференциации мусульман и немусульман<sup>32</sup>. Менее надменное, чем *saḡār*, это слово происходит из резкого стиха в Коране о *джизье*, где *гийяр̄* / *тамийй̄з* предполагает возможность “горизонтальных” отношений между различными этноконфессиональными

\* Сура 9 (Покаяние):29: “Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день, не запрещает того, что запретил Аллах и Его посланник, и не подчиняется религии истинной, — из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными”. См.: глава 4, раздел “Договор ‘Омара”.

группами, живущими рядом с мусульманами и имеющими с ними общие интересы, невзирая на иерархический подтекст, который несет в себе *сагār*.

Действительно, реально существовавшие социальные отношения, определенные маргинальным статусом *зимми*, в какой-то степени облегчали дискриминационный характер режима *сагāра*. На основании источников, происходящих из Ирака X–XI веков, Рой Моттахеда описывает, как чиновники, воины и торговцы (а также врачи) образовывали узнаваемые группы, члены которых сохраняли лояльность по отношению друг к другу, что облегчало им достижение общих целей<sup>33</sup>. Эти “категории”, как называет их Моттахеда, не были гильдиями в европейском смысле слова, то есть не имели строгих конфессиональных критериев членства. На самом деле в мусульманском мире не было ничего подобного гильдиям средневекового Запада.

Отметим, что *зимми* можно было найти практически во всех категориях мусульманского общества, они трудились бок о бок с мусульманами, которые превосходили их рангом в силу своей конфессиональной принадлежности. Мы встречаем *зимми* среди купцов, ремесленников, крестьян, врачей, правительственных чиновников (*кātибов*) и в любой другой категории, выделяемой по профессиональной принадлежности (кроме армии, но и тут есть знаменательное исключение — Шмуэль ибн-Нагрела, военачальник берберского войска мусульманской Гранады середины XI века; он был также визирем — пост, который крайне редко получали немусульмане). В такой ситуации *гийяр* давал понять каждому, кто мусульманин, а кто нет. “Лояльность своей категории”, если пользоваться терминологией Моттахеда, проходя сквозь все отношения между мусульманами и немусульманами, несомненно, смягчала дискриминацию, присущую концепции *сагāра*. То, что еврей (или христианин) принадлежал к престижной социальной категории, несколько компенсировало более низкий статус этого индивидуума в общей иерархической схеме.

Арабские источники часто называют евреев *тā’ифат аль-йагūd* или даже *шарī’ат аль-йагūd* — обычный термин средневекового арабского языка, обозначающий своего рода социальную категорию<sup>34</sup>. Он, как правило, обозначает подгруппу внутри мусульманского общества, индивидов, объединенных общим интересом, а в политическом контексте его часто переводят как “фракция”<sup>35</sup>. Мелкие князьки, которые поделили между собой принадлежавший Омейядам Кордовский халифат, когда в начале XI века он распался, назывались *мулūk аль-тавā’иф* (цари частей)<sup>36</sup>. Два основных течения, существовавшие среди евреев в классическую исламскую эпоху, раввинистическое и караимское, обычно называются “двумя *тā’ифами*” (*аль-тā’ифатайн*) в еврейско-арабских текстах *Генизы* и в других местах. В других случаях этот термин мог обозначать всю еврейскую общину,



например, когда свидетель в исламском суде называет ее лидера *аль-раис 'алā tā'ифат аль-йагūd* — “глава еврейской общины”. Это означает, что, с мусульманской точки зрения, он был предводителем подгруппы в обществе, которая известна под именем евреев<sup>37</sup>. Использование такой непейоративной, универсальной лексемы для обозначения евреев, кажется, сглаживает иерархические отношения, подразумеваемые таким термином, как *сагār*.

Еще более поразительно использование для обозначения евреев в исламских странах словосочетания *шарī'ат аль-йагūd*, “*шарī'ат* евреев”. *Шарī'а* переводится как “дорога” или “путь”. Слово *шарī'ат*, эквивалент древнееврейского *ѓалаха*, обозначает священное религиозное право ислама (*шарī'ат аль-ислām*). Его появление в мусульманских текстах применительно к иудаизму отражает признание определенного религиозного паритета между иудаизмом и исламом. Это, в свою очередь, соответствует идее самого Пророка, что иудаизм и христианство равны исламу как боговдохновенные религии.

Подобная размытость в определениях иудаизма и ислама ощущается и в еврейских текстах. Еврейские ученые с готовностью использовали исламскую религиозную терминологию в своих сочинениях на еврейско-арабском языке. Саадья Гаон, первый великий еврейский мудрец, писавший по-арабски, мог не вполне осознанно называть Тору *шарī'а*, еврейскую Библию — *Кораном*, направление в сторону Иерусалима при молитве — *киблой*, а ведущего молитву (*хазана*) — *имамом*<sup>38</sup>. Как показывает Эндрю Риппин, ссылаясь на главу в арабском переводе Библии, выполненном Саадьей, использование Гаоном арабского языка демонстрирует желание интегрироваться с окружающей арабско-исламской культурой<sup>39</sup>.

В *ѓалахических* вопросах и ответах (респонсах) использовалась арабская фразеология, сходная с той, что можно найти в исламских *фетвах*. Вопрос начинается словами *мā йуфтīнā* (каков будет твой ответ нам...), где используется глагольная форма существительного *фетва*; сам еврейско-арабский респонс содержал в формулировках фразеологию, характерную для исламских документов такого рода (даже в переводе на иврит — подозрительный признак ассимиляции)<sup>40</sup>. На основе источников *Генизы* Гойтейн предположил, что евреи признавали институт юрисконсультов (*муфтиев*), независимый от судей (*даянов*), и подражали в этом разделению функций между *муфтием* и *кади* в исламе<sup>41</sup>. Мы можем считать, что сходство между еврейским и исламским правом, аналогичные способы функционирования правовой системы в повседневной жизни и общее пространство лингвистического дискурса в столь фундаментальных религиозных и социальных областях — все это повышало вероятность хороших отношений между людьми, когда евреи использовали все возможности, доступные в их маргинальном положении, чтобы приблизиться к мусульманам из той же профессиональной категории.

Я применил к нашей проблеме концепции иерархии и маргинальности, чтобы с помощью нового теоретического подхода точнее определить место евреев в социальном устройстве двух обществ, в которых они жили в Средние века. Обобщая и подытоживая сказанное, можно заявить следующее. В “естественно” иерархическом социальном устройстве средневекового христианства и ислама у евреев было свое признанное место, хотя и в самом низком разряде. Ассимиляция с эгалитаристскими целями была невозможна, но ни правящая группа, ни подчиненные евреи не стремились к интеграции. Доминирующему обществу она казалась противной “правильному порядку”, а евреи видели в ней угрозу общинной и конфессиональной солидарности. Тем не менее маргинальное положение внутри существующей иерархии предоставляло множество возможностей для позитивного взаимодействия. И если евреи как группа занимали признанную низшую ступень в средневековой иерархии, для отдельных людей барьеры были преодолимы.

Евреев христианского мира маргинальность привела к изоляции в течение долгого времени начиная с раннего и высокого Средневековья, и главным образом в конце этой эпохи. Их все больше ограничивали в выборе места жительства (хотя квартал еще не превратился в гетто), физически оскорбляли, принуждали отказаться от иудаизма, убивали поодиночке или группами и изгоняли из страны. Исламское общество позволяло евреям и христианам пользоваться преимуществами существования в маргинальном положении внутри своего иерархического социального устройства, но здесь маргинальность обеспечивала большую стабильность. И она не привела к изоляции через изгнание.

## ЭТНИЧНОСТЬ

Я полагаю, что можно пролить свет на причины более благоприятного положения евреев в исламе, если проанализировать отношения между евреями и иноверцами через призму еще одной социологической категории, а именно — этничности. Исторически этническая гетерогенность в гораздо большей степени была характерна для средневекового Востока, чем для средневекового Запада. Арабы, иранцы, турки, курды, берберы, евреи, христиане, зороастрийцы и другие вместе составляли социальный пейзаж, придавая обществу чрезвычайно разнородный в человеческом и культурном плане характер. Кроме того, группа *зимми* была гетерогенна в своих собственных рамках, когда две (а в некоторых местах три) конфессиональные группы, помимо доминирующей, сосуществовали на одной территории. Дискриминация и теологическое презрение доминирующей конфессии распределялись, таким образом, на более широкую группу, делая нетерпимость менее тяжелой для каждой конкретной ущемленной категории. Этническая

дифференциация, сила, противодействующая эксклюзивизму, неотъемлемо присущему “национальной” гомогенности любого рода, была важнейшим фактором в поддержании включенности евреев и христиан в арабский мир и не давала полностью изолировать их из социального устройства.

Этническая картина средневекового исламского социального устройства взята из антропологического исследования современных традиционных мусульманских обществ. Карлтон С. Кун, один из первых антропологов, написавший о Ближнем Востоке, по-новому взглянул на этническую природу ближневосточного общества и охарактеризовал ее метафорически как “мозаику”<sup>42</sup>. Современные антропологи считают это определение неадекватным, полагая, что мозаичная модель не принимает во внимание динамическую природу отношений между группами, она слишком упрощает реальность и уделяет недостаточно внимания историческим процессам, которые привели к формированию этнических групп<sup>43</sup>. Тем не менее многие согласятся с тем, что некоторые ключевые наблюдения книги Куна сохраняют свою ценность для понимания того, как функционировал этнический фактор в традиционном арабо-мусульманском обществе.

Не принимая в расчет неверное использование термина “раса”, мы из описания Куна можем узнать многое об отношениях между мусульманами и евреями (или христианами) в Средние века:

В старой ближневосточной культуре... идеально было подчеркивать не единообразие жителей страны в целом, а единообразие в каждом конкретном сегменте и максимально возможный контраст между сегментами. Члены каждой этнической группы чувствовали необходимость самоидентификации через определенный набор символов. Если в ходе истории они обзавелись какой-нибудь расовой особенностью, они подчеркивают ее особой прической и тому подобным; в любом случае они носят особую одежду и ведут себя в соответствии со своими традициями. Пройдя по базару, вы без труда опознаете любого, кто встретится вам по пути, если вы овладели языком их символов. Эти люди хотят быть узнаваемыми. Если вы знаете, кто они, вы знаете, чего от них ожидать и как с ними разговаривать, и отношения между людьми в этой толпе будут легкими и простыми... Такое избыточное количество символических приспособлений весьма упрощает деловое и социальное взаимодействие в разбитом на сегменты обществе. Оно освобождает людей от необходимости задавать неудобные вопросы, позволяет избежать вспышек гнева и насилия. Это важнейшая часть механизма, благодаря которому функционирует эта мозаика<sup>44</sup>.

Работа Фредрика Барта, посвященная этничности, добавляет важный нюанс, который проливает свет на роль этничности в урегулировании проявлений враждебности при взаимодействии групп в ближневосточном контексте:

Этнические различия не зависят от отсутствия мобильности, контакта и информации, однако они порождают социальные процессы изоляции и слияния, благодаря чему отдельные категории сохраняются, невзирая на то, что конкретные люди в течение жизни могут менять принадлежность к той или иной категории. Кроме того, очевидно, что стабильные, устойчивые и часто жизненно необходимые социальные отношения могут поддерживаться и без учета эти границ, они часто базируются именно на дихотомии этнического статуса.

А также:

Устойчивость этнических групп при контакте предполагает наличие не только критериев и сигналов для идентификации, но также и разработку системы отношений, которая позволяет сохранять культурные различия... Стабильные межэтнические отношения предполагают такую структурированную систему отношений: набор предписаний, регулирующих ситуацию контакта и четко изложенных в определенных секторах или областях деятельности, а также набор предписаний, предотвращающих возникновение межэтнического взаимодействия в определенных ситуациях и в других секторах. Таким образом отдельные культурные области изолируются от конфронтации и модификации... Там, где социальная идентичность организована и определена по таким принципам, создается тенденция к устройству системы социальных каналов и стандартизации взаимодействий, а также к возникновению границ, которые поддерживают и формируют этническое разнообразие внутри большой и объединяющей всех социальной системы<sup>45</sup>.

Формулировка Барта хорошо отражает ситуацию на средневековом Ближнем Востоке. В исламском социальном устройстве люди принадлежали к группам, отличавшимся по заметным этническим чертам. Они жили бок о бок с другими этническими группами. Для мусульман различного этнического происхождения членство в исламской *умме* дополняло этническую идентичность. Создание и поддержание границ, которые усиливали этничность и регулировали отношения с другими этническими группами, были целью механизма социального порядка, включавшего в себя и систему *зимми*. Евреи с их религиозными и этническими особенностями вписывались в базовые нормы социального устройства: они определяли себя по отношению к другим так же, как другие определяли себя по отношению к евреям и другим непохожим группам.

Удович и Валенси проиллюстрировали это описание культуры различий в традиционном исламском обществе результатами полевой работы по следам классического еврейско-арабского межэтнического сосуществования. Они пишут: “Парадокс общины, которая одновременно была столь

интенсивно и целиком еврейской и в то же время в культурном отношении так вписывалась в мусульманское, североафриканское окружение, обещал рассказать нам кое-что важное и о евреях, и о мусульманах, и об их взаимодействии в настоящем и прошлом”<sup>46</sup>.

По таким внешним признакам, как отличительная одежда, особый диалект арабского языка, выбор личных имен, нововведения в архитектуре домашнего пространства, приверженность еврейскому календарю (и это лишь несколько примеров), можно опознать отличие традиционных евреев Джербы от мусульман. Это, в свою очередь, усиливает их этническую и конфессиональную идентичность и обеспечивает им позицию общины, существующей параллельно с доминантной группой и успешно взаимодействующей с ней. Социальные отличия видны и на рынке, где евреи чаще всего контактируют с мусульманами. “Хотя этнические и религиозные границы, разделяющие мусульман и евреев, ни в коей мере не отсутствуют и не сглажены в пространстве рынка, именно здесь демаркационные линии особенно зыбки и проницаемы”, — пишут Удович и Валенси<sup>47</sup>. В экономических сделках между евреями и мусульманами предполагается определенная мера доверия и дружбы, а также общее уважение к “Закону” — то есть к религиозному закону; это качество усиливает доверие мусульман к честности евреев в экономических вопросах. Удович и Валенси придерживаются мнения, что образ “честного еврея”, воплощенный в арабском понятии *хакк аль-йагуд* (закон, справедливость, честность евреев), лежит в основе всего спектра иудео-мусульманского межэтнического диалога: “Он отражает видение органической интеграции в систему жизни, где факт их еврейства становится первостепенным элементом даже в повседневном добывании хлеба насущного и основой их отношений с мусульманами”<sup>48</sup>.

В своем исследовании экономической жизни в марокканском городе Сефру Клиффорд Гирц причисляет к базовым основам или “характерным идеям” “мозаичной” модели социальной организации ближневосточного общества тот факт, “что немусульманские группы находятся не за пределами мусульманского общества, а имеют внутри него особым образом прописанное место”. И о том, что касается разнообразия:

Ближневосточное общество... не пытается справиться с разнообразием, подразделяя всех на касты, изолируя по племенам или прикрываясь какими-то общими определениями концепции национальности... Оно справляется с ним... с помощью максимально точного определения контекста (брак, гастрономические привычки, культ, образование), в котором люди разделяются по особым категориями, и той сферы (работа, дружба, политика, торговля), где, при всей осторожности и соблюдении условий, люди объединяются, несмотря на свои различия<sup>49</sup>.

Обращая особое внимание на Сефру, Гирц говорит:

Евреи одновременно были такими же жителями Сефру, как и все остальные, и сохраняли свою идентичность... (не) община отверженных париев, замкнутых на себя девиантов, хотя и этим они, конечно, тоже были. Марокканцы до мозга костей и евреи в той же степени, они были преемниками двойной и нераздельной традиции, никоим образом не маргинальной<sup>50</sup>.

Дополняя модель иерархии и маргинальности, эти антропологические находки можно применить к средневековому мусульманскому обществу. Частично они объясняют, как выглядели толерантные отношения между группами мусульман и немусульман. Это становится еще яснее, когда мы вновь обращаемся к латинскому христианскому Западу для сравнения и противопоставления.

В раннее Средневековье, по сравнению с более поздним периодом, этничность в Европе была важным фактором, влиявшим на относительную терпимость к евреям. Варварский период характеризовался существенной этнической гетерогенностью. Вестготы, франки, лангобарды, бургунды и другие германские племена жили бок о бок, спокойно относясь к этническому разнообразию и различиям в обычном праве, признавая в то же время этническое своеобразие и особую правовую традицию старого романизованного населения. Как и в странах ислама, такая этническая гетерогенность, наряду с существованием больших территорий, заселенных все еще нехристианизированными языческими народами в славянских землях Центральной и Восточной Европы, привела к созданию такого окружения, в котором евреев могли “терпеть”, несмотря на их принадлежность к другой религии, а также культурные и правовые отличия. Здесь также этничность была интегральной частью социального устройства<sup>51</sup>.

В XI веке этническое разнообразие перестало быть важным фактором в иудео-христианских отношениях. После того, как обращение последних язычников, живших в Западной и Центральной Европе, завершилось, а ему сопутствовало сознание единого всеобщего католического социального устройства, евреи, которые уже были чужаками на основании своей религии, стали еще больше рассматриваться как аутсайдеры. Когда этническому разнообразию варварского периода пришло на смену более гомогенное общество (в Англии, безусловно, это проявилось больше, чем во Франции), объединенное христианской верой, эксклюзивистский нарратив, присутствовавший в христианской религиозной теории во все времена, вышел на первый план и все сильнее и сильнее подталкивал к изоляции евреев. Во многих случаях изоляция оказалась лишь стадией на пути к истреблению иудаизма путем обращения евреев или через их изгнание. В исламе такого не произошло.

Иерархия, маргинальность и этничность принадлежат к сфере теории общественных наук. Однако они в определенной степени объясняют некоторые базовые отличия в отношениях между евреями и иноверцами в христианском и исламском мире. Но не следует ли нам обратиться к отношениям между евреями и неевреями в повседневной жизни (за исключением рынка)? В следующих двух главах я постараюсь сделать первый шаг в эту сторону, обсудив жизнь евреев в средневековом городе и межличностное общение.

## Глава 7

# Еврей в роли горожанина

Некоторые евреи проживали в сельской местности и занимались сельским хозяйством — такое явление наблюдалось и в исламских странах, и в Европе. Однако подавляющее большинство евреев населяло города. Сравнение позиции еврея в роли горожанина в христианском и исламском мире позволяет взглянуть на причину, по которой иудео-мусульманские отношения сопровождались меньшим уровнем ненависти и гонений, чем столкновения между евреями и христианами.

## В христианском мире

Ученые больше не придерживаются мнения, что варварские нашествия разрушили урбанистическую культуру Римской империи. Хотя в конце периода поздней античности действительно начался закат городов, тем не менее они продолжали существовать, хотя и в ослабленном виде. Наследие римского урбанизма было ключевым элементом роста городов в Средние века.

В целом средневековая жизнь была главным образом деревенской и связанной с сельским хозяйством. К началу Средних веков “бывшие римские центры превратились в острова посреди ставшего преимущественно сельским мира”. Хотя “город как крупный населенный пункт пережил эпоху Великого переселения народов в таких особенно важных местах, как долины Рейна, Мааса и Мозеля... специфически городской образ жизни с его особым вкладом в развитие цивилизации перестал существовать”. Торговые центры (именовавшиеся латинским словом *vici*), появлявшиеся в течение двух столетий меровингского и каролингского периодов,



“представляли собой скорее чужеродные анклавы в каролингском мире, чем органическую его часть”<sup>1</sup>.

Путешествовавших на далекие расстояния восточных торговцев (евреев и сирийцев, а позднее только евреев) можно было найти во всех этих поселениях, площадь и численность населения которых, а также политическая и культурная важность резко сократились. Эти купцы представляли собой чужеродный элемент в социальном сообществе, которое само по себе было чуждым для большинства населения.

Только когда в X веке началось возрождение торговли, а в XI веке произошла коммерческая революция, городские торговые центры стали возникать заново (или расширяться на старом месте). Большинство христианских жителей этих поселений были торговцами, привыкшими к высокому уровню свободы — неотъемлемому фактору их профессии. У них тоже был свой набор обычаев — “торговое право”. Поэтому во многих местах купцы обращались к монарху или феодальному сеньору с ходатайством о предоставлении городам больших свобод, чем было доступно другим членам общества. Впоследствии организованные бюргеры потребовали формализации самоуправления в форме городских хартий. Центральные власти, будь то короли, аристократы или церковь, часто выступали против превращения городов в независимые “корпорации”, правовые единицы, обладавшие собственными законами и обычаями и юридически не зависевшие от суда сеньора<sup>2</sup>. Борьба за эмансипацию города от сеньора стала приносить определенные плоды в начале XII века, и этот процесс усложнял обычное функционирование феодальных порядков<sup>3</sup>. В Англии модель возникновения и роста городов в раннее Средневековье могла в чем-то отличаться от принятого на континенте<sup>4</sup>. В Англии, однако, вплоть до нормандского завоевания 1066 года, не было евреев. К тому времени процесс эволюции в сторону определенной степени формальной корпоративной независимости и самоуправления напоминал социальное развитие Северной Европы — часто ужасавшее общество в целом и противоречившее тенденции централизации феодальной власти, которая в Англии была сосредоточена в руках монарха.

Город был явлением, в котором ощущалось веяние нового. Города “выступали как некая новая реальность, в том скандальном значении, которое придавало понятию новизны Средневековье”, и “очагом того, что было столь ненавистно феодальным сеньорам: постыдной экономической деятельности”<sup>5</sup>. Как замечает Эннен, в Северной Европе город не соответствовал классическому социальному устройству средневекового общества, основанному на аграрных отношениях между аристократией и крестьянами. Городская автономия, кодифицированная в хартиях, ставила город вне рамок феодального права. Собрания повязанных клятвой торговцев, которые осуществляли контроль над городскими делами по всей Европе начиная

с XII века и требовали дополнительных прав от сеньоров — королей или епископов, представляли собой революционную силу<sup>6</sup>.

Вероятно, присутствие оседлых евреев в подозрительных и склонных к новшествам европейских городах усиливало религиозную и экономическую подоплеку антиеврейских настроений. Более того, внутри самого городского поселения еврей представлял собой определенную аномалию. Если другие горожане боролись за достижение независимости от городского сеньора и гордились достигнутыми результатами, то евреи продолжали пользоваться хартиями, дарованными сеньорами, а в некоторых местах даже не подлежали муниципальной юрисдикции<sup>7</sup>. Прямая зависимость от короля, барона, герцога или от другого сеньора укрепляла образ еврея как аутсайдера. Более того, их хартии подразумевали гарантии самоуправления, что обостряло различия между городской христианской буржуазией и жившими в ее среде полуавтономными евреями. Действительно, как полагают некоторые, в ряде городов евреи обладали почти такими же правами, как и христианские бюргеры. Как мы видели, однако, даже в тех местах, где формально евреи обладали “гражданскими” правами, их не допускали к муниципальным должностям и облагали особыми налогами — эти помехи уязвляли их честь в обществе, где честь значила очень много.

Еще один аномальный фактор влиял на исключение евреев из обычного социального устройства. Они не могли принимать участие в фундаментальном ритуале городской самоидентификации — в присяге, которую приносили бюргеры-христиане, обещая слушаться муниципальную власть и соблюдать обязательства, наложенные ради сохранения мира в городе<sup>8</sup>. Точно так же, не имея возможности участвовать в оммаже\*, еврей не мог иметь своего места ни в феодальной системе, ни в городской общине<sup>9</sup>.

В общем и целом, евреи в европейских городах жили отдельно от христиан, обычно на улице или в квартале, именовавшемся “еврейским”: “Jewry”, “Jüdengasse” или “rue des Juifs”. Они предпочитали жить так для собственного удобства и потому, что так проще было обеспечить безопасность. Изолированность места жительства стала отрицательным фактором иудео-христианских отношений, когда церковь, желая воспрепятствовать контактам между христианами и евреями (особенно после XIII века), начала издавать распоряжения, ограничивающие территории, где могли жить евреи<sup>10</sup>. Особенно в позднее Средневековье, когда страх простолудинов перед евреями и их ненависть к евреям усилились, а в народе распространились антиеврейские стереотипы, еврейский квартал стал загадочным и пугающим местом, все чаще — объектом нападения запуганных, враждебно настроенных христианских

\* Оммаж — церемония, оформлявшая заключение феодального договора. — *Примеч. редактора.*

толп. Признаком отчуждения в отношениях между евреями и христианскими бюргерами служит тот факт, что в высокое и позднее Средневековье некоторые города испрашивали у своих сеньоров — и получали! — право не допускать присутствия евреев в городе. Короче говоря, горожане христианского вероисповедания смогли лишать евреев прав или изгонять их.

Были ли сами еврейские общины, с их хартиями, лидерами, благотворительными организациями и раввинскими судами, корпорациями, своего рода городом в городе? Если да, то как в реальности это влияло на их статус? Барон высказал мнение (в рамках своей антислезливой концепции еврейской истории), что еврейская община “признавалась законом как отдельная корпорация, имевшая право не только регулировать чисто религиозную деятельность в своей среде, но и решать многие гражданские и политические вопросы для удовлетворения собственных нужд в соответствии с еврейскими традициями”<sup>11</sup>. Это, полагал Барон, компенсировало некоторые неудобства, которые евреи терпели от христиан. В то же время Барон признавал, что особое положение евреев, находившихся в ловушке переплетавшихся между собой и часто противоречивших друг другу и установленных в чьих-то интересах разнообразных “законов”, которым они должны были подчиняться, мешало “нормализации”, которую в противном случае мог бы предоставить им корпоративный статус:

Подобно другим корпоративным группам, евреи существовали на основании особых привилегий, которые регулировали их базовые права и обязанности, оставляя подробности правоприменения на усмотрение местных обычаев. Как правило, еврейская община пользовалась даже более широким самоуправлением, чем большинство других корпораций. В то же время ее права часто были менее ясно очерчены или самовольно нарушались, тогда как их обязанности произвольно расширяли, чтобы угодить желаниям правителя... Короче, позднесредневековая еврейская община одновременно функционировала как одна из многочисленных корпораций внутри европейской корпоративной системы и, будучи весьма своеобразной корпорацией, часто находилась за рамками общественного устройства<sup>12</sup>.

Кеннет Стоу утверждает, что еврейская община в Средние века не представляла собой корпорацию. По его мнению, она не была интегрирована в нормальную структуру средневекового корпоративного общества в том смысле, что не была свободна и независима от внешнего контроля, не обладала автономией и не пользовалась безопасностью<sup>13</sup>. Однако столь экстравагантного заявления не делали даже Барон и Киш, чьи соображения точнее характеризуют ситуацию. “С точки зрения развития, — заявляет Киш, — еврейские “корпоративные организации” не могут считаться явлением, аналогичным ремесленным гильдиям или другим средневековым

корпорациям. Скорее их правовой и политический статус развился из совокупности базовых прав, привилегий и обязанностей, дарованных им или наложенных на них носителями политической власти”<sup>14</sup>.

Корпоративная идентичность не доходила до предоставления общине права преследовать преступников<sup>15</sup>. Во многих случаях корпоративная идентичность влияла в обратном направлении: корпоративность часто побуждала христианские власти накладывать коллективную ответственность и даже коллективное наказание на всю еврейскую общину за реальные или воображаемые проступки отдельных ее членов<sup>16</sup>. Чаше еврейский корпоративный статус позволял правителям собирать внушительные суммы с еврейских подданных, поскольку деньги взимались со всей общины целиком<sup>17</sup>. Наконец, корпоративный аспект совпадал с желанием католической церкви изолировать евреев и тем самым подчеркнуть их униженный статус.

## Евреи Прованса

Несколько слов следует сказать о Южной Европе, особенно о Южной Франции (Лангедоке и Провансе). Там евреи были в большей степени устроены в городской среде, чем на севере. Этот контраст предвосхищает наблюдения, которые будут сделаны в следующем разделе при сравнении франко-германского и исламского мира.

Городская община никогда не исчезала из средиземноморских провинций Римской империи полностью. В отличие от ситуации в Северной Европе, на юге знать не была отрезана от городской жизни<sup>18</sup>. Непрерывность городской жизни, отсутствие непреодолимых социальных границ между городом и деревней и аристократия, принимающая городские традиции, — все это, видимо, вело к более открытым отношениям к евреям на юге. Там урбанизм более органично соответствовал социальному устройству. На севере, где город символизировал разрушение традиционной модели социальной жизни и организации, еврей как квинтэссенция горожанина казался еще более угрожающей фигурой.

Поскольку урбанистическое общество в средиземноморской Римской империи не претерпело в ходе истории такого радикального слома, как на севере, евреи, также осевшие на юге со времен ранней Римской империи, представляли собой более органичную часть городского ландшафта. В городах Лангедока в XII–XIV веках сегрегация по месту жительства была минимальной. Близость домов в Тулузе свидетельствует о том, что евреи более густо жили в одной конкретной зоне, но и христиане были туда допущены; это было типично и для других городов данного региона<sup>19</sup>. Как показал Ноэль Куле, евреи

в провансальских городах пользовались настоящими гражданскими правами, подразумевавшими разные свободы, почести, привилегии и обычаи, свойственные христианам<sup>20</sup>. На долю еврейских общин выпало большее количество благ и меньшее количество повинностей, связанных с корпоративным статусом, чем на долю еврейских общин Англии и королевской Франции<sup>21</sup>. Экономическая диверсификация евреев Прованса шла рука об руку с органической интегрированностью евреев в структуру южного города, и это приводило к более низкому уровню антииудейских настроений<sup>22</sup>.

## В исламском мире

Исламский город больше напоминал южноевропейские поселения, чем города Северной Европы. Он был оригинальным органическим компонентом исламской цивилизации. Если на севере латинской Европы города существовали по большей части в результате восстановления после нескольких веков забвения или, в лучшем случае, с трудом пережили эти несколько веков, то в мусульманском мире урбанизация сопровождала возникновение и ранний период распространения ислама. Ранний исламский город был либо аннексированным поселением доисламской эпохи, либо основан недавно. В последнем случае речь шла об *амсāрах* — военных гарнизонах, которые быстро превращались в настоящие города<sup>23</sup>.

Исламский город был полностью интегрирован в более широкую политическую систему — опять-таки в отличие от североевропейского города. Это объясняется, в числе прочего, тем, что Мухаммед сам был уроженцем города Мекка и правителем Медины — первого мусульманского города. С начала исламской эпохи здесь существовали тесные отношения между правителем и городом. Халифы всегда выбирали город своей столицей; некоторые из крупнейших городов исламского мира обязаны своим возникновением монархам. Другие города были резиденцией военных губернаторов и их окружения, которые представляли халифа и управляли от его имени.

Историческая и политическая связь исламского города и его окружения, принципиально отличающаяся от ситуации в северной части христианского Запада, где городская община часто находилась в напряженных отношениях с феодалом, чрезвычайно важна для понимания относительно более комфортной модели иудео-мусульманских отношений. Быть еврейским горожанином в мусульманском мире означало быть частью института, изначально являвшегося неотъемлемым компонентом социального устройства, а не организма, считавшегося ненужным новшеством и посягательством на традиционную власть.

Кроме того (и это тоже можно считать антитезой североевропейскому городу), топография расселения в мусульманском городе давала еврею ощущение включенности, нормальности. Само собой разумеется, модель расселения в мусульманском городе разделяла группы по религиозному и этническому признаку. Это происходило и в новых гарнизонных городах, где принадлежавшие к разным племенам воины арабской армии селились в отдельных кварталах. Со временем разделение мусульманских городов на кварталы усложнилось. Один из исследователей городской культуры в странах ислама описывает это следующим образом:

Практически всегда мусульманские города делились на социально гомогенные кварталы. Такие кварталы можно найти в городах, возникших в результате объединения деревень, совместного поселения нескольких племен или основанных как новый этнический или правительственный очаг. Кварталы, объединявшие последователей влиятельных политических или религиозных деятелей, религиозных сект, представителей мусульманских и немусульманских этнических меньшинств или определенных профессий, можно было найти в городах по всему мусульманскому миру<sup>24</sup>.

Так что не было ничего особенного в том, что в городе арабского средневекового мира существовала отдельная улица или квартал, где обитали преимущественно евреи. В этом обществе разделение жилья среди этнических или религиозных групп было нормальным явлением — добровольным и распространенным повсюду. Поэтому на кварталах, населенных главным образом евреями, не лежало никакого клейма<sup>25</sup>. Это совсем не похоже на христианские города севера Европы. Там сегрегация евреев в отдельных кварталах соответствовала богословским и социальным требованиям, которые приобрели новую актуальность в XIII веке, когда в народном сознании укоренились подозрения и ужас перед евреями.

В *Генизе* можно найти еще более впечатляющий признак включенности евреев в исламское общество. В большинстве городов исламского Средиземноморья, сведения о которых отражены в *Генизе*, еврейских кварталов, то есть ограниченных районов проживания евреев, вообще не существовало. Наоборот, как показал Гойтейн, большинство евреев жили в городах разрозненно, так что “было много кварталов, населенных преимущественно евреями, но вряд ли хоть один из них был исключительно еврейским”<sup>26</sup>. Христиане и мусульмане часто занимали дома, прилегающие к домам евреев, иногда евреи, мусульмане и христиане владели недвижимостью на паях. Исламское право, со своей стороны, разрешает *зимми* селиться среди мусульман, объясняя это тем, что последние смогут открыть своим соседям-немусульманам все красоты ислама<sup>27</sup>. На связанный с этим вопрос, может

ли мусульманин сдавать или продавать жилье *зимми* (при том, что последние не поклоняются идолам, не едят свинину, не пьют вина и тому подобное), отвечали в целом отрицательно, хотя напрямую этого не запрещали<sup>28</sup>.

Расселение на близком расстоянии часто приводило к вспышкам напряжения между евреями и их мусульманскими соседями из-за различных обычаев и привычек<sup>29</sup>. Иногда присутствие мусульман в еврейском доме вызывало проблемы с соблюдением субботы в полном соответствии с *Галахой* (или более открытое присутствие женщин в мужском обществе, принятое среди иудеев, дисгармонизировало с замкнутым положением женщины в исламе). Однако не следует считать эти проблемы признаком тяжелой враждебности в межконфессиональных отношениях. Скорее они указывают на более тесные социальные контакты между евреями и мусульманами в исламском средневековье, которые сильно отличаются от ксенофобии, сопровождавшей социальные отношения между христианами и евреями в христианском городе того же времени.

Ясно, что смешение евреев и мусульман в жилых кварталах было продолжением их смешения на рыночной площади, где “царили отношения исключительного взаимного доверия и сотрудничества между членами различных религиозных деноминаций”<sup>30</sup>. Если в христианских странах евреи часто пользовались экономическим двойным стандартом в деловых отношениях с неевреями (ответственные раввины, опасавшиеся ответной реакции, произносили проповеди против подобных практик)<sup>31</sup>, то в *Генизе* практически нет упоминаний о подобной дискриминации со стороны евреев.

Еврейские горожане на Ближнем Востоке обладали менее проблематичным правовым статусом, чем евреи христианской Северной Европы. В отличие от христианского мира, в мусульманских городах не развивалась муниципальная автономия, обособленная от общего исламского права. Дискуссия о том, добивались ли исламские города самоуправления по европейскому типу, кажется, уже завершилась, и ответ отрицательный. Возможно, самый яркий пример отсутствия муниципальной автономии в исламе привел С. М. Стерн, который писал о том, что во времена мусульманского завоевания муниципальные учреждения греко-римской античности уже пришли в упадок и арабам нечему было подражать в этом смысле, а более поздние эксперименты по усилению автономии городов, предпринятые в некоторых местах, очень далеко отстояли от полной автономии по западной модели и нигде не удержались<sup>32</sup>. Стерн приходит к выводу, что отсутствие муниципальных институтов в исламском мире было лишь частью более глобального феномена — отсутствия корпоративности в целом. Характеризуя функционирование исламского городского общества в отсутствие такой связующей силы, Стерн говорит о “рыхлости его структуры”.

В последние годы в научный обиход вошли термины неформальность и текучесть, описывающие явление, признанное теперь особой природой исламского социального устройства.

Этноконфессиональное меньшинство, подобное евреям, могло только выиграть от такого положения вещей. В Северной Европе еврейский горожанин не мог пользоваться полными правами в соответствии с системой городского права, объединявшего христианских бюргеров в корпорацию. Кроме того, особые связи евреев с королем или сеньором, закрепленные хартией, в которой определялись его права и обязанности, выделяли их в аномальную категорию, которая не вписывалась в социальное устройство христианской общины. Для многих еврейских общин латинского Запада эта маргинальность в конечном итоге превратилась в изоляцию. А в исламском городе, наоборот, не было ни городского права, ни корпоративной автономии, которые могли бы вывести еврея за пределы общей системы. Не взирая на то, где жили евреи, их статус определялся единым общим правом, которое описывало обязанности и права *зимми* и само являлось частью универсального *шариата*. Этот статус был маргинальным в иерархии исламского общества; но изоляции, а следовательно, и изгнания, он не подразумевал и никогда не эволюционировал в эту сторону.



## Глава 8

# Повседневные отношения

Невзирая на раздельное проживание, средневековые евреи и неевреи общались между собой как в христианском, так и в исламском мире. Полезно сравнить функционирование бытовых отношений в каждом из доминирующих обществ и посмотреть, как христиане и мусульмане реагировали на реальное или потенциальное сближение с евреями.

### В христианском мире

В течение раннего Средневековья евреи и христиане в Европе общались довольно свободно. Церковные соборы еще в XI веке яростно выступали против совместных трапез с евреями или пребывания с ними в одном помещении — верный признак того, что бытовые отношения в подобной форме были весьма распространены<sup>1</sup>. В посланиях, написанных в эпоху правления короля Людовика Благочестивого, епископ Агобард Лионский жалуется на слишком тесное общение между евреями и христианами. Оплакивая тот факт, что христиане едят вместе с евреями в дни христианских постов, епископ заявлял, что евреи, поощряемые королем, убеждают христиан в превосходстве иудаизма и даже хулят Христа в присутствии христиан. Многие христиане, добавлял он, думают, что евреи достойны уважения ради заслуг их предков. Однако никто не может представить, что евреи в чем-то выше христиан. Евреи недостойны такой чести, наоборот — их следует презирать и, по возможности, избегать<sup>2</sup>.

Как мы говорили в главе 3, Четвертый Латеранский собор во главе с папой Иннокентием III выражал озабоченность излишне тесными отношениями между христианами и евреями. Сексуальные отношения между

евреями и христианами выступают как причина требования, чтобы евреи (и мусульмане) носили отличительную одежду. “Иногда случается, что христиане по ошибке вступают в сношения с еврейскими или сарацинскими женщинами, а евреи или сарадины — с христианками”<sup>3</sup>. Сочетание “евреи и сарадины” указывает на то, что прелаты имели в виду христианскую Испанию (и, возможно в меньшей степени, норманнскую Сицилию). Действительно, в Испании мусульмане и евреи свободно общались с христианами, продолжая вековые традиции межконфессиональных связей, заложенных еще в эпоху мусульманского владычества — до Реконкисты.

Латеранский собор строго запретил смешанные браки. Этот запрет еще задолго до того звучал в римском христианском законодательстве о евреях<sup>4</sup>. Подобное “преступление” приравнивалось к прелюбодеянию и каралось смертной казнью. Поскольку табу на сексуальные отношения часто игнорировали, запреты неоднократно повторялись в правовых текстах<sup>5</sup>. Джеймс А. Брандейдж объясняет усиленное внимание к сексуальным отношениям и смешанным бракам с евреями в средневековом христианстве:

В центре хитросплетений средневекового законодательства, касающегося иудео-христианских отношений, стоит постоянная озабоченность возможностью сексуальных контактов между христианами и евреями. Страх перед сексуальностью пронизывал все каноническое право по вопросам брака, но особенно острым становилось отвращение канонистов, когда речь заходила о внебрачном сексе... Табу... кажется, также связано с необходимостью поддержания ритуальной чистоты... Контакт с евреями не только ставил под угрозу религиозную веру, но также и накладывал пятно на душу и наносил тяжкое оскорбление Богу<sup>6</sup>.

Неудивительно, что отвращение христиан к сближению с евреями присутствует в посвященной евреям главе “Семи партий”, состоящих из семи частей правового кодекса короля Альфонсо X Кастильского (XIII век). Кодекс не был введен в действие сразу и не использовался полностью вплоть до середины XIV века. Однако его двенадцать статутах, касающихся евреев, которые были тесно связаны с традициями римского и канонического права, отражают “переменчивые отношения между христианами и евреями”<sup>7</sup>. В отсутствие средневековых кодексов, происходящих из королевств Северной Европы, “Семь партий” представляют собой лучший образец законодательства о евреях, собранного просвещенным христианским монархом эпохи расцвета Средневековья<sup>8</sup>.

\* Нормы, которые изложены в кодексах “Саксонское зеркало” и “Швабское зеркало”, составленных в том же XIII в. и содержащих законодательство о евреях, частично совпадают с кастильским правом “Семи партий”. — *Примеч. переводчика.*

По вопросу о бытовых отношениях, возникающих в результате поселения евреев и христиан в одних домах, “Семь партий” содержат высказывания в духе ранних церковных соборов: “Мы повелеваем, чтобы ни один иудей не осмеливался бы держать у себя дома ни христианина, ни христианку, для того чтобы они служили ему... Также запрещаем, чтобы христианин или христианка приглашали или принимали бы какого-либо иудея или иудейку, или приглашали бы их вместе есть или пить, или пили бы вино, изготовленное их руками. И также приказываем, чтобы ни один иудей не осмеливался бы мыться в бане вместе с христианами”<sup>9</sup>. Этот огульный запрет отражает озабоченность официальных христианских властей возможностью, что евреи соблазнят христиан в свою религию, будут хулить христианство или вступать в сексуальные отношения с христианами. Упоминание совместных трапез и распития вин евреями и христианами является следствием скрытого недовольства христиан требованием еврейского права, чтобы евреи пили только вино, произведенное их единоверцами и поданное только собратями по вере. Совместное мытье в бане устраняет все различия в социальном статусе и религиозной принадлежности, поскольку все раздеты — неверные снимают с себя верхнюю одежду с нашитым на ней отличительным знаком, и обычная беседа в непринужденной атмосфере бани может перерасти в дружбу<sup>10</sup>.

“Семь партий” повторяют норму об обязательном ношении евреями отличительных знаков на одежде, которые должны предотвратить неумышленные сексуальные контакты<sup>11</sup>. Кроме того, церковь и государство позволяют евреям жить среди христиан, но при условии, что “они живут как бы в вечном плену, чтобы всегда было напоминание людям о том, что они вышли из рода тех, кто распял нашего Господа Иисуса Христа”<sup>12</sup>. В конечном счете, это традиционное заявление определяло строго ограниченные отношения, которые могло стерпеть средневековое христианское общество.

Уильям Джордан, а за ним Р. И. Мур хорошо сформулировали это, говоря о том, что отсутствие связей, создававшихся в течение времени в ходе повседневных отношений — через брак, совместные трапезы или общий культ и ритуал, лишало евреев народной симпатии и даже той меры сочувствия жертвам тирании и пыток, которое иногда выпадало на долю других жертв гонений, например христианских еретиков, преследуемых доминиканской инквизицией<sup>13</sup>.

## В исламском мире

Как и в христианском, в мусульманском мире предпочитали, чтобы приверженцы ислама избегали слишком тесных контактов с неверными низшего

статуса — *зимми*. Тем не менее ислам, по крайней мере ортодоксальный — суннитский ислам, не выдвигал сопоставимых идеологических или теологических оправданий для изоляции евреев и христиан. Например, исламские правовые нормы связывают социальную отчужденность евреев с их исторической враждебностью по отношению к Пророку. Когда Ибн-Кайим аль-Джаузи говорит о бытовых отношениях между мусульманами и *зимми*, он призывает мусульман проявлять осторожность, приветствуя *зимми*: “Известно, что неверные немусульмане часто бормочут “да поразит тебя яд” (*аль-самм* ‘*алайка*) вместо традиционного арабского приветствия “да пребудет с тобой мир” (*аль-салām* ‘*алайка*). Самый лучший ответ в таком случае: “и тебе того же” (*ва-*‘*алайка*)”<sup>14</sup>. В литературе *хадисов* содержатся многочисленные истории о том, как подобные презрительные приветствия обращали к Мухаммеду, а также о других проявлениях враждебности к нему со стороны евреев и христиан<sup>15</sup>. В целом, однако, в этих историях нет злобных богословских обертонов, характерных для христианских историй о предполагаемой вине евреев в смерти Иисуса.

Мусульмане, во многом свободные от идеологических оков, общались с евреями (и другими *зимми*) более или менее часто, завязывая определенные связи<sup>16</sup>. Как в экономической сфере, так и в повседневной жизни у евреев, живущих в “маргинальной ситуации”, существовали широкие возможности преодолевать барьеры, воздвигнутые исламским обществом. Евреи и мусульмане встречались в общественных банях — важное место общения за пределами семьи. Периодически принимались особые меры по регулированию посещения бани *зимми* — например, от них требовали воздержаться от посещения бани по пятницам, до окончания времени молитвы, или, как мы упоминали выше, говоря о гонениях аль-Хакима, принуждали носить некий отличительный знак вокруг шеи, пока они находятся в бане и раздеты<sup>17</sup>. Заметим в этой связи, что само по себе совместное купание не возбранялось. Христианские нормы, запрещающие евреям и христианам ходить в общественные бани в одни и те же дни, были направлены на изоляцию евреев, а комментатор “Декрета” Грациана, живший в XIII веке, усилил этот запрет, указав на опасность загрязнения еврейской скверной<sup>18</sup>. Мусульманские законы были направлены на то, чтобы подчеркнуть и усилить социальную иерархию, в которую немусульмане были приняты, хотя и на низшем уровне — как маргиналы.

В своем рассуждении по поводу преимуществ и недостатков такого тесного общения Ибн-Кайим аль-Джаузи сообщает, что мусульмане навещали больных соседей или родственников из числа *зимми*<sup>19</sup>. Мусульмане, говорит он, могут проявлять сострадание к немусульманам или поздравлять их с заключением брака, рождением детей, выздоровлением или прибытием долго отсутствовавшего родственника. Нельзя, однако, поздравлять *зимми* с событиями, касающимися их суеверия, например в дни их праздников.

Это изречение напоминает законы *Мишны*<sup>\*</sup>, регулирующие отношения евреев с язычниками, впоследствии перенесенные и на христиан<sup>20</sup>.

Формальное и неформальное деловое партнерство между евреями и мусульманами предоставляло широкие возможности для общения между представителями различных конфессий. Деловая переписка из Каирской *генизы* свидетельствует о непринужденных бытовых контактах между членами двух религиозных общин на рынке — одном из двух главных центров общественной жизни в мусульманском мире (наряду с мечетью). Действительно, сам распорядок жизни базара располагал к интенсивному общению между евреями и представителями других религий<sup>21</sup>.

Это не означает, что различия между евреями и мусульманами стирались в активном обмене товарами и деньгами. Взаимно признаваемая иерархия никуда не девалась: мусульманин на верхней ступени лестницы, а еврей (или христианин) на нижней. Исламское законодательство о партнерстве, например, требовало, чтобы мусульманский партнер всегда выступал в качестве агента, с целью не допустить, что немусульманин (будь то христианин или еврей) станет проводить сделки, запрещенные исламом<sup>22</sup>. Ибн-Кайим аль-Джаузия заявляет, что некоторые авторитеты вообще не одобряли партнерских отношений с *зимми* — как по упомянутой причине, так и “поскольку партнерство с ними приводит к смешению (*мухāлата*), а оно, в свою очередь, к дружбе (*мавадда*)”<sup>23</sup>.

Интересы заморской торговли требовали, чтобы партнеры поддерживали переписку и обменивались информацией о заключенных сделках. Неудивительно, что Ибн-Таймийя цитирует высказывание, приписываемое второму халифу — ‘Омару: “Не обменивайтесь письмами с *зимми*, чтобы между вами и ими не зародилась дружба, и не называйте их по именам; вы должны унижать их (*адхиллūхум*), но не причинять им вреда (*лā тазлумūхум*)”<sup>24</sup>.

Исламское (суннитское) право разрешает есть мясо животных, забитых представителями народов Книги (ссылаясь на стих из Корана). Это означало, что мусульмане могли трапезничать в еврейских домах. Говорили, что даже пророк Мухаммед “ел их [евреев] еду”<sup>25</sup>. Трапезы в домах христиан порождали бóльшие проблемы: там могли подавать свинину. Дозволение есть мясо, забитое евреями, упрощало отношения между мусульманами и евреями в одной из самых важных сфер установления бытовых связей в ближневосточной культуре. И подобные совместные трапезы, видимо, случались на постоянной основе.

\* *Мишна* — древнейший (I–II вв. н. э.) свод Устной Торы, лежащий в основе Талмуда. *Мишна* в современном ее виде включает 63 трактата, они разбиты на шесть разделов, посвященных практически всем аспектам религиозной, социальной и экономической жизни евреев поздней античности. Свод составил и отредактировал р. Йеѓуда га-Наси (Рабби) в начале III в. н. э. — *Примеч. редактора*.

Смешанные браки между евреями и неевреями существовали в качестве теоретической возможности и в исламском, и в европейском христианском обществе. Иудаизм и христианство запрещали эту высшую форму социальных контактов. Но мусульмане относились к этому вопросу более либерально. Опираясь на авторитет Корана, ислам позволял мусульманину вступать в брак с женщиной из числа *зимми* на том основании, что муж-мусульманин, будучи главным в их союзе, не поддастся соблазну перейти в религию жены<sup>26</sup>. Примечательно, что исламское право требует от мужа разрешить жене-немусульманке соблюдать обычаи ее религии и молиться в их доме и увещевает его не принуждать жену (если она еврейка) нарушать субботу или есть недозволенную пищу. Он также не может запрещать ей читать ее Писание, при условии, что она не будет повышать при этом голос (это требование “Договора ‘Омара”) или поститься в дни поста, предписанного ее религией<sup>27</sup>. При этом она не имеет права посещать свой молитвенный дом, в соответствии с одним мнением, потому что в это время ее муж-мусульманин может пожелать выполнить свой супружеский долг, в соответствии с другим — потому что тем самым муж поощряет ее неверие<sup>28</sup>.

Исламские правоведы спорили, может ли муж-мусульманин требовать, чтобы его жена-немусульманка совершала омовения, предписанные исламом для очищения от нечистоты, в том числе от скверны менструаций<sup>29</sup>. Боязнь осквернения через сексуальные отношения, которая, по мнению Брандейджа, усиливала отвращение христиан к смешанным бракам и делала незаконными любые связи между представителями разных религий, даже между мужчиной-христианином и еврейкой, по-видимому, не была решающим фактором в мусульманском мире, по крайней мере среди суннитов. При этом шииты настаивали на противопоставлении мусульманской чистоты и немусульманской нечистоты (*наджāса*), которое является центральным догматом их учения. Это повлияло на положение евреев в эпоху позднего Средневековья. В соответствии с иранским источником, около 1656 года в Иране, где правили Сафавиды — династия, сделавшая шиизм государственной религией Ирана, — большие гонения начались после того, как выяснилось, что два еврея не соблюдают закон об отличительной одежде, в результате чего “мусульмане не могли избегать их, чтобы не оскверниться”<sup>30</sup>.

Подобно тому как исламский рынок предоставлял больше возможностей для евреев встречаться с неевреями на нейтральной территории и устанавливать с ними дружеские связи, чем на латинском Западе, так и сообщество ученых людей стало форумом для равноправной встречи конфессий. Такое общение существовало в гораздо большем объеме, чем в северной части христианской Европы. Конечно, некоторые христианские мудрецы обращались к евреям, чтобы те объяснили им отдельные пассажи из еврейской

Библии, и очевидно, что образованные христиане и евреи поддерживали дружеские отношения на интеллектуальной почве вплоть до XIV века<sup>31</sup>. Но в большинстве случаев они встречались ради полемических целей — спора о значении еврейского Писания.

В исламском мире общение между еврейскими и нееврейскими интеллектуалами было более регулярным и в меньшей степени влекло за собой конфликты. Арабский язык, язык высокой культуры, к X веку стал также общим разговорным наречием мусульман и евреев. Хотя арабский был языком доминирующей религии, он не вызывал таких негативных ассоциаций, какие вызывал у евреев Европы латинский — язык враждебной церкви. Арабский использовался в религиозно нейтральных сочинениях, которые можно назвать секулярными. Знание философии, естественных наук, медицины, являвшихся частью единого, секулярного, эллинистически-арабского набора, чаще всего приобреталось мусульманами и евреями из одних и тех же источников нерелигиозного характера, как письменных, так и устных. Описание идеальной программы обучения для евреев, составленное еврейским мудрецом XII века Йосефом бен Йеғудой ибн-Акнином\*, в целом соответствует курсу обучения, подготовленному мусульманским философом конца X — начала XI века Авиценной, за исключением тех частей программы Ибн-Акнина, которые посвящены изучению специфически иудейских религиозных текстов<sup>32</sup>.

У ашкеназских евреев было очень мало общих интересов с христианами. Никакое интеллектуальное начинание, которое подразумевало использование латыни в роли языка общения, не могло привлечь их. Когда в XII веке среди христианских мыслителей приобрела большую популярность схоластическая теология, в существенной степени заимствованная из философии Маймонида<sup>33</sup>, евреи ашкеназского мира не последовали этой моде. Они также остались равнодушны к большому корпусу ивритских переводов философских текстов, появившихся в Южной Франции, — текстов, которые играли важную посредническую роль в передаче греческо-арабской философской традиции в латинскую среду.

*Зимми* были в большой степени приняты в интеллектуальные круги доминирующей культуры. Блестящие примеры этого привел Джоэль Л. Кремер, говоря о “Возрождении ислама” в космополитическом Багдаде X века<sup>34</sup>. Эти и другие признаки проникновения евреев в культурный мир арабских ученых объясняются фактором, который Луи Гарде в своем исследовании исламского менталитета называет “интеллектуальной толерантностью”

\* Йосеф бен Йеғуда ибн-Акнин (1150?–1220) — еврейский философ, чья деятельность проходила преимущественно в Марокко. Был автором нескольких талмудических и философских сочинений, которые содержат интересные сведения о содержании и порядке изучения религиозных и светских дисциплин у евреев. — *Примеч. редактора.*

средневекового мусульманского общества в классический период, не выказывавшего “никакой этнической дискриминации”<sup>35</sup>.

Еврейские врачи присутствовали в арабском обществе, причем их доля была не пропорциональна проценту евреев среди населения; они получали медицинское образование в рамках стандартной эллинистически-арабской программы обучения и часто учились вместе с мусульманами и христианами. Они были частью межконфессионального коллектива медиков, работали в государственных больницах и украшали собой дворы мусульманских правителей. В арабских биографических словарях видно восхищение, которое испытывали мусульмане перед врачами-евреями. Например, каталог врачей Абū Усайби‘а’ восхваляет многочисленных еврейских (и христианских) представителей этой профессии, в том числе Маймонида и его сына Авраама; автор был лично знаком с последним, когда они вместе работали в каирской больнице, содержавшейся на правительственные средства<sup>36</sup>. У еврейских врачей были и частные пациенты из числа мусульман, как придворных, так и обычных людей<sup>37</sup>. По крайней мере, в классический период такие встречи, которые предоставляли удачные возможности для общения евреев и мусульман, по-видимому, не сопровождались подозрениями во враждебности еврейских врачей, истоки которых лежат в позднеантичном христианстве и которые были так распространены в средневековой Европе<sup>38</sup>.

Еще один аспект отношений евреев с иноверцами под властью ислама, по-видимому, не имеющий аналогов в иудео-христианском мире, — это общие народные религиозные практики. Антропологическое исследование иудео-мусульманских отношений в наше время указывает на существование такого явления и его изрядную распространенность — особенно это касается совместного почитания святых. Здесь межконфессиональная религиозность основывается на том факте, что Коран считает пророками библейских персонажей. Места их погребения привлекали и мусульман, и евреев. Другой пример — широко известный праздник *Мимунa*<sup>\*</sup>, который отмечают марокканские евреи сразу после *Песаха*, во время которого роль мусульман заключалась в передаче евреям первой “закваски” — демонстрация “облегчения” мусульман от того, что евреи возвращаются на рыночную площадь<sup>39</sup>. Однако феномен участия мусульман в немусульманских религиозных

\* *Мимунa* — традиционный праздник евреев — выходцев из стран Магриба (в наши дни понимаемое расширенно, это понятие включало Марокко, Тунис и Алжир). Праздник отмечается на исходе последнего дня *Песаха*. Во время *Песаха* не употребляют в пищу зерновые, подвергшиеся закваске (квасное, *хамец*), и не держат в доме даже малейшего его количества. На празднике *Мимунa хамец* уже может и должен появиться на столе, что влечет за собой некоторые практические трудности для еврейской хозяйки. Очевидно, на некоторых этапах истории евреев Магриба эта проблема решалась с помощью соседей-неевреев. — *Примеч. редактора.*



праздниках возник не в наше время. В Средние века египетские мусульмане вовсе не чурались религиозных праздников *зимми* и с энтузиазмом принимали участие в христианских и еврейских торжественных мероприятиях<sup>40</sup>.

Два знаменитых европейских еврейских путешественника XII века, Биньямин (Вениамин) из Туделы\* и Птахья из Регенсбурга\*\*, обращали внимание на такой характер межконфессиональных отношений и говорили о нем с удивлением, настолько нехарактерно оно было для христианского окружения, в котором они жили (христианская Испания и Германия соответственно). Биньямин рассказывает, как мусульмане и евреи вместе почитают могилу Йехезкееля — библейского пророка эпохи вавилонского пленения и сообща молятся в синагоге его имени:

Место это считается по настоящее время малым Святилищем, к которому стекаются из дальних стран для молитвы; в особенности начиная с Нового года до Дня очищения здесь устраиваются большие празднества. Приезжают глава изгнанников и начальники академий из Багдада и раскидывают шатры на поле, занимающем пространство двадцати двух миль. Являются также купцы из Аравии, и бывает большое стечение народа... Также дети вельмож измаильских являются сюда молиться, из особого благоговения к пророку Иезекиилю, блаженной памяти<sup>41</sup>.

Евреи держали синагогу и у могилы пророка Эзры (Ездры). “Над могилой евреи выстроили большую синагогу, а измаильтяне, со своей стороны, — мечеть в знак своего благоговения к Ездру, из-за которого любят и евреев и приходят сюда молиться”<sup>42</sup>.

Птахья, который совершил свое путешествие вскоре после Биньямина, получил от главы ешивы в Багдаде документ, согласно которому евреям предписывалось проводить его к местам погребения еврейских ученых

\* Р. Биньямин из наваррского города Тудела совершил паломничество в Землю Израиля в 1165–1173 гг. По пути он посетил Марсель, Геную, Пизу, Рим и Константинополь. Посетив Иерусалим, а также Сирию и Ливан, он оттуда путешествовал по торговым делам в Дамаск, Багдад, Аравию, а затем приехал в Египет. Во время всего своего путешествия Биньямин собирал сведения о еврейских общинах, записывал имена раввинов и видных деятелей и т. п. — *Примеч. редактора*.

\*\* Старший современник Биньямина из Туделы, Птахья из Регенсбурга (Ратисбона) путешествовал по Восточной Европе, Кавказу и Ближнему Востоку. Его дневник подвергся очень значительной переработке Йеғудой га-Хасидом. Из Праги, где он жил, Птахья около 1170/1180 г. отправился через Польшу на Русь, в страну Кедар (Южная Украина) и в Крым. Затем он поехал через Монгольскую империю и Кавказ в Армению, далее в Месопотамию, Персию и Сирию. В Иерусалиме Птахья побывал до 1187 г., т. е. еще во время существования Иерусалимского королевства крестоносцев. После Птахья был в Греции, откуда, очевидно, вернулся домой (ранее 1217 г.). — *Примеч. редактора*.

и праведников (*цадики*). В первую очередь он посетил могилу Йехезкеля. Птахья рассказывает: “А в праздник Кушей, когда сюда собираются поклонники со всех стран... Стекается туда от шестидесяти до восьмидесяти тысяч евреев, кроме измаильтян”. Шалаши (или кущи, *суккот*) строят во дворе перед могилой пророка, люди приносят обеты и дают щедрое пожертвование в надежде добиться милости. Птахья слышал историю о знатном мусульманском господине (*сар*), который дал обет, что, если его бесплодная кобыла принесет жеребенка, он принесет его в жертву Йехезкелю.

Всякий измаильтянин, отправляясь к месту погребения Магомета [то есть в паломничество в Мекку], заходит по дороге на могилу Иезекииля. Приносит ему дары и жертвы, молится и говорит: “Господин наш Иезекииль, если я благополучно возвращусь, даю обет принести тебе то и то”<sup>43</sup>.

Мусульмане даже приносили дары на могилу мишнаитского мудреца раби Меира и молились там, а также поклонялись месту погребения Эзры<sup>44</sup>.

В конце XV века еврейский путешественник Мешулам из итальянского города Вольтерра с удивлением взирал на феномен совместной еврейско-мусульманской народной религиозности<sup>45</sup>. Подобно двум своим предшественникам, жившим в XII веке, Мешулам происходил из христианской страны, где евреи и христиане с презрением относились к религии соседа. Мешулам мог только поразиться такого рода отношениям между евреями и иноверцами.

Межконфессиональное бытовое общение, гораздо более интенсивное в исламе, чем в христианстве, не преодолело религиозного противостояния иудаизма и ислама. Конфликт, свойственный монотеистическим религиям на протяжении практически всей их истории, существовал, невзирая на то, что евреи и мусульмане становились деловыми партнерами, ели друг у друга дома, участвовали в религиозных праздниках и обменивались идеями. Возможно, даже на самом фундаментальном уровне религиозного противостояния можно найти небольшие различия между иудео-христианским и иудео-мусульманским конфликтом, поэтому мы обратим свое внимание к межконфессиональной полемике и попытаемся определить характерные черты, которые помогут нам объяснить контраст в судьбе евреев в разных культурных средах.

*Часть 5*

**Полемика и гонения**

### Христианство против иудаизма

Факторы, приводившие ко все большей изоляции евреев в рамках христианского социального устройства, могли бы привести к полному их истреблению, если бы не условие о религиозной терпимости, поставленное Августином в его доктрине о свидетеле. Это условие возникало из осознания органической связи между старым и новым Израилем и потребностью последнего доказать свою легитимность. Сохраняя Ветхий Завет, евреи, хотя и оставались слепы к его духовному, христологическому смыслу, могли предъявить подтверждение благой вести Нового Завета. Тем самым они укрепляли веру христиан и опровергали тех язычников, которые обвиняли христиан в том, что они постфактум придумали пророчества о пришествии Христа. Евреи, жившие в рассеянии среди христиан в самом униженном состоянии, были постоянным свидетельством торжества христианства. Во время второго пришествия их слепота рассеется, евреи обратятся в христианство, и на этом триумфально завершится их роль очевидцев, свидетельствующих об истинном мессианстве Иисуса<sup>1</sup>.

Тем не менее христианское сообщество не могло оставаться пассивным вплоть до Судного дня. Оно чувствовало себя обязанным бороться с иудаизмом, который упрямо настаивал на своем исключительном праве на Божественную избранность. Поэтому церковные мыслители активно оспаривали притязания евреев на религиозную истину. Полемика с иудаизмом была неотъемлемой частью христианской культуры с первых дней ее существования: с самого начала антииудаизм был важным компонентом христианского самоопределения<sup>2</sup>.

Антииудейская полемика рассеяна по разнообразным сочинениям христианских авторов, существуют и целые трактаты, специально посвященные этому вопросу. А. Лукин Уильямс собрал наиболее показательные примеры литературы жанра *adversus judaeos*<sup>3</sup>. После него Хайнц Шрекенберг издал блестящий хронологический обзор библиографии христианской полемической литературы против иудаизма. В его книге, куда вошли сочинения, написанные в I–XIII веках, упомянуты не только антииудейские трактаты, но также материал из папских энциклик, канонов соборов, источников канонического права, королевских документов, исторических хроник, поэзии и драматургии, иконографии и даже замечания о христианстве и его отношении к евреям из еврейской литературы от Раши до Маймонида. Самим своим размером и охватом источников эта богатейшая компиляция демонстрирует фундаментальную, продолжительную борьбу, которую христианство вело на протяжении всей своей истории, чтобы утвердить свою истинность за счет евреев и иудаизма<sup>4</sup>.

Ранний тип христианской полемической литературы имел форму сборника цитат из Библии, иногда объединенных в целую “Книгу свидетельств”, своего рода пособия, где стихи из Ветхого Завета сопровождались их “правильным”, христологическим толкованием, часто указывающим на провозвестие пришествия Иисуса и его миссию. Такой метод интерпретации Ветхого Завета, происходящий из убеждения, что Еврейская Библия содержит истинное слово Божье о пришествии Христа, — еврейская герменевтика, направленная против евреев, — лежит в основе иудео-христианского спора. Подобные “свидетельства” служили поддержкой евреям, обращенным в христианство<sup>5</sup>. Большинство евреев — те, кто не пожелал “увидеть свет”, считались “больными” или “слепыми”, не желающими видеть истинный смысл собственного Писания. “Свидетельства, — писал Августин, — следует брать из святого Писания, которое пользуется большим авторитетом среди евреев, и ежели они не хотят быть исцеленными средством, которое им предлагают, пусть их хотя бы убедит то, что они считают очевидной истиной”<sup>6</sup>.

Ведущий исследователь иудео-христианской полемики писал: “Каждый основной догмат христианства можно было подтвердить несколькими стихами из еврейской Библии”<sup>7</sup>. Например, подтверждение фундаментальному догмату об отказе Бога от евреев и избранности христианского нового Израиля экзегеты находили в двух знаменитых “свидетельствах” из Ветхого Завета, которые хорошо иллюстрируют самую суть иудео-христианского конфликта. Первая цитата взята из Бытия, она содержится в тексте благословения, данного Яковом сыновьям. Своему четвертому сыну Йеѓуде Яков пророчествует: “Не отойдет скипетр от Йеѓуды, и законодатель от чресл его, доколе не приидет Примиристель [Шило], и Ему покорность

народов” (*Берешит*, 49:10). Уже в древнееврейской экзегезе загадочной фигуре Шило приписывали мессианские черты. *Таргум*, перевод Торы на арамейский язык, трактует этот стих эсхатологически, переводя последние загадочные слова: “Пока не придет Помазанник, кому принадлежит царство [*малхута*]”<sup>\*</sup>. Христианство восприняло еврейскую интерпретацию. Указывая на разрушение римлянами Второго Храма в 70 году н. э. и на распад еврейского государства, христианские комментаторы считали, что в *Берешит* (49:10) предсказано все. С победой Рима скипетр отошел от Иуды, и Бог отвернулся от евреев. Значит, Шило должен был уже прийти. Шило не может быть никем иным, кроме как самим Иисусом.

Еще один ключевой стих, *Берешит*, 25:23, представляет собой поэтическое обетование Бога Ривке, что она родит двойню, и оба сына — это “народы”, один из которых “сделается сильнее другого, и больший будет служить меньшему”. По контексту можно сказать, что старший сын — это перворожденный Эсав, который подтвердил свое обещанное подчинение младшему брату Якову, когда уступил ему свое первородство за чечевичную похлебку (*Берешит*, 25:30–34). Впоследствии их отец Ицхак на смертном одре по ошибке принял Якова за Эсава, и младшему брату досталось благословение “будь господином над братьями твоими” (*Берешит*, 27:29), а старший услышал от отца знаменитые слова “будешь служить брату своему” (*Берешит*, 27:40). Христианские читатели пророчества, данного Ривке, относили старшего и младшего соответственно к “старшей” религии — иудаизму и “младшей” — христианству. Таким образом, Божественное пророчество повествует о том, как христианство приходит на смену иудаизму. Этот “христианский *мидраш*” оспаривал стандартное еврейское толкование, которое отождествляло Эсава, известного в Библии также под именем Эдом, с Римом и римским христианством, и использовало мотив противостояния Якова и Эсава для подкрепления убежденности евреев, что Бог навеки избрал Израиль (Якова) и его ждет избавление<sup>8</sup>. Эти и многие другие цитаты из Ветхого Завета, повествующие об истинном Израиле, использовались христианами мыслителями, чтобы уязвить иудаизм и усилить христианскую веру.

## Еврейский полемический ответ христианству

Чтобы оценить силу вызова, которым являлись для евреев “доказательства” истинности христианства, почерпнутые из Ветхого Завета (а также прямая

<sup>\*</sup> Перевод Т. Нотариус по изданию: Классические библейские комментарии: Книга Бытия. / Ред. Л. А. Мацих. М., 2010. С. 672. — *Примеч. переводчика.*

полемика против иудаизма), нужно просто проанализировать реакцию евреев на этот вызов. В ранних *мидрашах* содержится множество скрытых ответов христианству, целью которых является укрепление уверенности евреев перед лицом агрессивной христианской традиции *adversus judaeos*<sup>9</sup>. Вдобавок в мишнаитской и талмудической литературе можно найти прямые уничижительные высказывания об Иисусе, хотя к тому времени, как эти тексты были напечатаны, многие из этих фрагментов были вырезаны христианской или внутриеврейской цензурой. Существовала также раннесредневековая биография Иисуса на иврите, *Тольдот Йешу* (“История Йешу”), — злая пародия на жизнь и деяния Иисуса. Средневековые ивритские хроники, описывающие страдания евреев от рук христиан, особенно в эпоху Крестовых походов, изобилуют оскорблениями Иисуса и христианства. Иисуса называли “распавшимся, гниющим телом, от которого нет ни пользы, ни спасения”, а христианство, по крайней мере теоретически, часто причисляли к идолопоклонству<sup>10</sup>.

Христиане с самого раннего периода сталкивались с еврейскими инвективами в адрес христианства. В IX веке епископ Агобард Лионский демонстрирует знакомство с *Тольдот Йешу*<sup>11</sup>. В последующие века христиане познакомились с истинными и надуманными антихристианскими высказываниями в талмудической литературе как в результате самостоятельного изучения, так и благодаря стараниям таких новообращенных, как Николай Донин<sup>12</sup>. Средневековые еврейские библейские комментарии изобилуют образцами антихристианской полемики. Один исследователь отмечает, что опровержение христологических толкований стихов из Ветхого Завета было не просто побочным продуктом деятельности еврейских комментаторов, а “интегральной частью их работы... Вся совокупность средневековой экзегезы красноречиво свидетельствует о непреклонной борьбе между могущественной церковью и загнанным в угол еврейством”<sup>13</sup>.

Раши (р. Шломо бен Ицхак из Труа, 1040–1105) использовал свой комментарий к Библии, чтобы подчеркнуть еврейскую интерпретацию тех пассажей, которые христианство толковало применительно к Иисусу. Он настаивал на вечности Закона, избранности Израиля и других еврейских догматах, которые оспаривало христианство<sup>14</sup>. Через некоторое время после смерти Раши еврейские экзегеты, жившие во Франции, особенно родной внук Раши Шмуэль бен Меир (Рашбам)\*, а также ученик Раши и старший современник Рашбама Йосеф Кара\*\* сосредоточили свое внимание на простом, буквальном смысле библейского текста, чтобы добиться

\* Шмуэль бен Меир (Рашбам, первая половина 1080-х гг. — 1158 г., по другим сведениям, возможно, в 1174 г.) — комментатор Библии и Талмуда, грамматик. — *Примеч. редактора.*

\*\* Йосеф Кара (1065–1135) — экзегет из круга Раши, автор комментариев к различным библейским книгам. — *Примеч. редактора.*

преимущества над христианской духовной экзегезой с ее склонностью находить христологические предзнаменования повсюду.

Защита иудаизма от христианской полемики усилилась в XII веке. Это был период Крестовых походов, время роста враждебного отношения к евреям в Европе. Даниэль Ласкер делит литературные стратегии, возникающие в XII веке, на шесть категорий: экзегеза еврейской Библии, экзегеза раввинистической литературы, нападки на христианство, сравнение христианской доктрины с Новым Заветом, нападки на отдельные догматы христианства и сравнение христианских догматов с принципами философии<sup>15</sup>. Еврейские философы-полемисты, которых специально изучал Ласкер, стремились выявить логическую несостоятельность ключевых христианских доктрин, главным образом учения о Троице, о воплощении, о пресуществлении и о непорочном зачатии.

Йосеф Кимхи (1105?–1170?), еврейский беженец из мусульманской Испании, где разразились гонения Альмохадов, написал, вероятно, первый законченный еврейский трактат против христианства. Он работал в Провансе, где часто общался с христианами, и, видимо, почувствовал себя задетым более интенсивной антииудейской полемикой, чем та, которая существовала в его родном окружении. Его “Книга завета” отстаивает концепцию вечной избранности евреев, вопреки утверждению христиан, что Бог оставил их. Он отвечает на христологическую интерпретацию благословения Яакова сыну Йеѓуде в *Берешит*, 49:10, ссылаясь на историческую реальность. Шило, говорит он, это царь Давид, потомок Йеѓуды. Царский род потомков Давида закончился с Вавилонским пленением — больше, чем за четыреста лет до Иисуса<sup>16</sup>.

Кимхи высмеивает христианский догмат о воплощении: “Как могу я поверить, что великий и недостижимый *Deus absconditus* [неведомый Бог] без всякой нужды вошел в чрево женщины, в отвратительное, нечистое женское нутро и заставил живого Бога родиться от женщины?”<sup>17</sup> Он обращает против христиан их же собственную критику еврейского ростовщичества, демонстрируя, что евреи тщательно исполняют заповедь Торы, которая запрещает брать процент только от “брата своего”, тогда как христианские ростовщики предоставляют кредиты и своим братьям тоже<sup>18</sup>.

Практически современник Йосефа Кимхи Яаков бен Реувен составил (вероятно, в 1170 году) полемический трактат на иврите в форме диспута между христианином, который именуется *мехахед* (отрицатель Божественного единства) и который якобы представляет собой реального собеседника автора, и самим автором, *ѓа-меахед* (провозгласитель Божественного единства). Военственное название книги — “Войны Господни” (*Милхамот ѓа-Шем*) — указывает на ее полемическое предназначение. Она начинается с философского, логического рассуждения о Троице и воплощении; после



этого автор опровергает надуманные библейские доказательства истинности христианства. Когда речь заходит о Троице и ее мнимом упоминании в истории о встрече Авраама с тремя гостями (*Берешит*, 18), истории, где перемежаются единство и троичность, еврейский полемист отвечает, перефразируя Йешаяѓу (33:15): *ацмта ме-реот эйнеха* — “ты закрыл глаза свои, чтобы не видеть”. Эта насмешка над христианами намекает на классическую новозаветную тему еврейской слепоты к истинному смыслу их собственного Писания. Идя в наступление против христианства, Яков бен Реувен в “Войнах Господних” отважно и обоснованно критикует евангельский рассказ об Иисусе. Еврейский участник спора восклицает: “На этот счет, видит Бог, я не хотел говорить ни слова, но друзья мои принудили меня... Поэтому я упомянул несколько ошибок и заблуждений, содержащихся в их книге, и это лишь сотая часть из того, о чем я не сказал из страха”<sup>19</sup>.

Главная компиляция еврейских ответов на христианскую полемику против иудаизма появилась в конце XIII — начале XIV века. Ее название также свидетельствует о воинственной природе межконфессиональной полемики — *Сефер ницахон ѓа-яшан* (“Старая книга полемики”). Автор представляет христианские “свидетельства” из Библии и еврейские опровержения этих свидетельств. Порядок изложения следует порядку книг Ветхого Завета — полезное пособие для евреев, которые легко могли оказаться перед необходимостью спорить с христианами о Писании. Дэвид Бергер, который издал и перевел этот трактат, заметил: “Набор аргументов *Ницахон Ветус* поистине энциклопедический, благодаря чему книга является превосходным средством для анализа почти всех главных проблем иудео-христианской полемики XII–XIII веков”<sup>20</sup>. Один пример из обширной антологии антииудейских выступлений и еврейского ответа касается статуса еврейского закона. Стих из книги Ирмеяѓу “Я заключу с домом Израиля и с домом Йеѓуды новый завет” (31:31) постоянно использовался христианами в качестве подтверждения от Самого Бога той важнейшей доктрины, что Его новый завет с христианами пришел на смену еврейскому закону. Еврейский полемист в *Ницахон яшан* приводит контраргумент из Нового Завета: “Они противоречат собственному учению, потому что написано в книге их греха, что сам Иисус говорил: “Я пришел не нарушить закон Моисея или слова пророков, а исполнить их””<sup>21</sup>.

## Полемика с раввинистическим иудаизмом

Книги, подобные *Ницахон яшан*, были ценными пособиями для евреев, которые вели религиозные диспуты с христианами. Эти диспуты могли

принимать различные формы. До эпохи Крестовых походов вряд ли вообще можно говорить о наличии каких бы то ни было диспутов. Периодически возникали более или менее дружелюбные беседы между еврейскими и христианскими интеллектуалами, желавшими побольше узнать о вере друг друга и, может быть, попутно убедить собеседника в том, что он заблуждается<sup>22</sup>. Многие христианские экзегеты удовлетворяли свое желание выучить первоначальный библейский язык иврит с помощью еврейских учителей. Еврейские интеллектуалы, со своей стороны, в достаточной степени овладевали латынью, чтобы уверенно отвечать оппонентам<sup>23</sup>. Блюменкранц разделяет проблемы, обсуждавшиеся в раннее Средневековье, на три группы: искажение природы Моисеева закона, мессианство Иисуса и отказ Бога от евреев в пользу избрания язычников новым Израилем<sup>24</sup>.

Уважительный обмен мнениями такого рода, даже сотрудничество между еврейскими и христианскими интеллектуалами не исчезли, как недавно показал Жильбер Даан, и в XII–XIV веках<sup>25</sup>. В общем и целом, однако, иудео-христианский спор накалился в XII и особенно в XIII веке параллельно с ухудшением отношений между евреями и христианами на всех прочих уровнях<sup>26</sup>. В этот период христиане стали использовать не только еврейскую Библию, но и раввинистическую литературу, лишь в общих чертах знакомую им до XII века. Для некоторых Талмуд и родственная ему литература стали доказательством ненависти евреев к христианам. Для других раввинистические тексты содержали подтверждение мессианских притязаний христианства. У третьих знакомство с еврейской литературой вызвало пересмотр христианской теории еврейской истории. Постбиблейский иудаизм — иудаизм современных евреев — стал рассматриваться не как окаменелый памятник неверно понятым библейским предзнаменованиям нового, христианского обетования, а как еретическое уклонение от библейской религии. Постбиблейские раввины, составители Талмуда и их средневековые последователи, теперь считались врагами христианства, которые своими глупыми *мидрашами* из упрямства не давали евреям увидеть истинный, христологический смысл книги, полученной ими через Божественное откровение<sup>27</sup>.

Можно выделить три крупнейших “официальных” межконфессиональных диспута, посвященных раввинистическому иудаизму<sup>28</sup>. Первый состоялся во Франции, второй и третий — в Испании. Парижский диспут о Талмуде в 1240 году был больше похож на суд, чем на настоящий спор, и его предсказуемым результатом стало осуждение Талмуда за богохульство. Экземпляры Талмуда сожгли в Париже в 1242 году. Большинство ученых согласны, что Барселонский диспут 1263 года проходил на более высоком интеллектуальном уровне, чем противостояние в Париже, и его исход был менее однозначен. В Барселоне христианская сторона обратилась

к раввинистической литературе не для того, чтобы очернить ее, как в Париже, а для того, чтобы найти в ней подтверждение, что мессия (Иисус) уже пришел. Менее оскорбительный тон Барселонского диспута отражает относительно более безопасное положение евреев в Испании в эту эпоху. Их меньше унижали, чем евреев Северной Европы, они были лучше интегрированы в экономическую и культурную жизнь общества, и Арагонское королевство все еще нуждалось в них ради интересов Реконкисты. Другими словами, евреи в христианских странах Средиземноморья пользовались более широкими экономическими и политическими свободами, как мы уже отмечали, говоря о евреях Прованса, и частично это объяснялось наследием мусульманской Испании. Последний из трех диспутов проходил в Тортосе в 1414–1415 годах, когда положение евреев в Испании резко изменилось к худшему после тяжелых и многочисленных антииудейских погромов 1391 года. Он был устроен для того, чтобы запугать евреев и заставить их обратиться в христианство, и эта цель во многом была достигнута. Картину дополняет множество других, менее масштабных столкновений между евреями и христианами, а также множество литературных полемических произведений, написанных обеими сторонами в тяжелые столетия высокого и позднего Средневековья на латинском Западе. Противостояние с иудаизмом, столь важное для христианского самоопределения с самых древних времен, расширилось от библейских “свидетельств” к более широкой и интенсивной критике евреев и их религии с грозными осложнениями для положения евреев как неотъемлемой части христианского общества и элемента сотериологии.

## Ислам против иудаизма

Сопоставление исламской и христианской полемики с иудаизмом может пролить свет на положение евреев в исламе и на отношение к ним<sup>29</sup>. Предвосхищая выводы: ни озабоченность христиан интеллектуальной борьбой против иудаизма, ни воинственный еврейский ответ на христианскую полемику не имеют аналогов такой же интенсивности в иудео-исламском контексте. Противостояние иудаизму и еврейскому толкованию Писания изначально свойственно христианству, тогда как в исламе оно было случайным.

На первый взгляд, конечно, конфликт ислама с евреями (и христианами) кажется фундаментальным. Полемика о Писании, как и в христианстве, играла ведущую роль. Во многих местах Коран резко отрицательно высказывается о евреях, иногда он даже нетерпимее Евангелий (особенно в стихах, явленных в Медине, где Мухаммед столкнулся с непримиримой

еврейской оппозицией). Часто приводят пример, где евреи уподобляются идолопоклонникам, а о христианах говорится с похвалой: “Ты, конечно, найдешь, что более всех людей сильны ненавистью к уверовавшим иудеи и многобожники, и ты, конечно, найдешь, что самые близкие по любви к уверовавшим те, которые говорили: “Мы — христиане!” Это — потому, что среди них есть иереи и монахи и что они не превозносятся”<sup>30</sup>. Но в долгосрочной перспективе враждебность, выраженная в Коране, плод лобового конфликта Мухаммеда с его современниками-евреями, не наложила печать на иудео-мусульманскую полемику, которая фундаментальным образом отличается от иудео-христианской.

## Отношение к еврейским и христианским Писаниям

Уже в Коране сказано, что народы Книги исказили свои Писания (например, *Сура* 3:72 [78])<sup>31</sup>. Тора в том виде, как ею пользуются современные евреи, считается глобальной и сознательной фальсификацией изначально богодухновенной книги, которую евреи утратили из-за своих грехов и превратностей истории<sup>32</sup>. В конечном итоге пришел Эзра и составил новую Тору, которая очень далека от оригинала<sup>33</sup>. В Коране тема *тахрифа* впервые подробно освещена в авторитетных сочинениях андалусского мудреца XI века Ибн-Хазма, который обозначил хронологические и географические неточности, теологически невозможные пассажи (особенно касающиеся антропоморфного изображения Бога) и примеры нелепого поведения (такие, как инцидент с сексуальными отношениями между Лотом и двумя его дочерьми)<sup>34</sup>.

Исламская цензура библейского текста сопровождается соответствующей доктриной, которая называется *насах*, или “отмена”. Первоначально ее применяли к стихам Корана, которые должны были отменять более ранние откровения, полученные Пророком. В отношении Еврейской Библии *насах* обозначает отмену Кораном Моисеева закона. В связи с этим *насах* объяснял превосходство ислама как над иудаизмом, так и над христианством. Это представление напоминает христианскую антииудейскую доктрину о том, что Бог отверг евреев, но оно не имело подобного значения в иудео-мусульманском споре. Третья основная тема исламской полемики касается антропоморфического изображения Бога (*таджсим*) в Библии — обвинение, которое ставило под сомнение монотеистический характер иудаизма.

В вопросах, относящихся к еврейскому Писанию, ислам с его доктриной *тахрифа* стоит на позиции, противоположной христианству. Для христиан текст Ветхого Завета целиком и полностью аутентичен; его слова

богодухновенны, оспаривать их нельзя. Несогласие с евреями касается, в первую очередь, правильной интерпретации Божественного текста. Отсюда неустанные, столетие за столетием, усилия христиан противопоставить свое толкование еврейскому. У мусульман нет этой одержимости, поскольку они считают, что текст Ветхого Завета искажен<sup>35</sup>.

Чтобы заострить контраст и тем самым провести более ясную границу между исламским и христианским отношением к иудаизму, стоит заметить, что раннехристианские мыслители тоже экспериментировали с идеей, что евреи фальсифицировали Писание<sup>36</sup>. Септуагинта, первый греческий перевод Библии, составленный грекоязычными евреями в эллинистической диаспоре, вскоре была признана христианами в качестве канонического текста. Когда во II веке стали появляться новые, альтернативные греческие переводы, выполненные евреями или евреями, обратившимися в христианство, в Септуагинту вносились небольшие исправления, которые оспаривали ее точность. В попытке поддержать официальную греческую Библию некоторые отцы церкви, начиная с Юстина Мученика во II веке, обвиняли евреев в сознательном искажении греческих переводов или даже самого древнееврейского оригинала с целью помешать христианам, препятствуя им в знакомстве с текстами, которые доказывают христианскую доктрину. Однако, как показал Уильям Адлер, эта теория недолго сохраняла популярность. Ориген, Иероним и Августин отвергли подобное предположение как внутренне нелогичное. “Необдуманно выдвигая против евреев обвинение в искажении их Священного Писания, христианские полемисты потрясали самые основы своего собственного канона, а именно еврейской Библии”<sup>37</sup>. Мусульмане не зависели от какого-то чужого “завета”, старого или нового, и могли беспрепятственно обвинять христиан и евреев в фальсификации (*тахрйф*) Писания.

Как ни странно, конфликт между исламом и иудаизмом по поводу значения еврейской Библии породил меньше злобы и напряжения, чем иудео-христианская полемика<sup>38</sup>. Если христианство находило (в своем толковании) в Ветхом Завете стихи, подтверждающие все важнейшие христианские доктрины, — о Троице, непорочном зачатии, о воплощении или о мессианстве и божественности Христа, ислам преимущественно ограничивался поисками предзнаменований пришествия Мухаммеда и его божественного пророчества в христианских и еврейских Писаниях.

## Предсказания о Мухаммеде

Еврейская Библия (а не Новый Завет) обеспечила мусульманским полемистам львиную долю доказательств не потому, что мусульмане фундаменталь-

но или идеологически были более враждебны к иудаизму, и не потому, что иудаизм угрожал им больше, чем христианство. Еврейская Библия попросту содержала гораздо больше пригодного для полемики материала, чем Новый Завет. Кроме того, мусульмане использовали в качестве образца христианский жанр “свидетельств”, почерпнутых из еврейской Книги.

Самое популярное предсказание о Мухаммеде было “найдено” в Евангелии от Иоанна (14:15–17), где Иисус во время Тайной вечери говорит о грядущем пришествии: “Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя [по-гречески “параклетос”], да пребудет с вами вовек, Духа истины”<sup>39</sup>. Некоторые мусульманские авторы утверждали, что стих о Параклете является предзнаменованием миссии Мухаммеда, поскольку, по их мнению, это слово означает “восхваляемый”, по-арабски от того же корня *х-м-д*, что и имя Мухаммед<sup>40</sup>.

Однако самый богатый и обильный материал черпали из еврейской Библии. В Торе содержатся рассказы о патриархах, особенно история об Аврааме и Иسمале, которые арабы с готовностью адаптировали и сделали частью истории о своих собственных предках. И пророческие книги еврейской Библии благодаря самой своей природе предоставляли изречения, которые можно было интерпретировать как предсказание ислама. Возможно и другое объяснение предпочтению, отдаваемому материалам Ветхого Завета. Одним из самых ранних мусульманских религиозных полемистов был ‘Алӣ ибн-Раббан аль-Табарӣ. По заказу халифа аль-Мутаваккила из династии Аббасидов, ‘Алӣ ибн-Раббан около 855 года написал “Книгу религии и власти”. В этой книге сказано, что христиане и евреи, фальсифицировав свои священные книги, вычеркнули из них все содержащиеся там предсказания о грядущем пришествии Мухаммеда. Своей целью ‘Алӣ ибн-Раббан провозгласил восстановление этих пророчеств во всех священных книгах: “Приоткрыть их тайну, и сдернуть с них покров, с тем, чтобы читатель ясно увидел и утвердился бы в своем убеждении и радости в исламской вере”<sup>41</sup>. Он желал не только поддержать веру ислама, но также (и вероятно, в первую очередь) оправдать собственное обращение и убедить других христиан последовать его примеру. ‘Алӣ ибн-Раббан сообщает, что христиане, которые отказываются уверовать в пророка Мухаммеда, говорят: “Мы не видим, чтобы кто-нибудь из пророков пророчествовал о нем, прежде чем он пришел” — и: “Христос говорил нам, что после Него не поднимется ни один пророк”<sup>42</sup>.

Урожденный христианин, ‘Алӣ ибн-Раббан, конечно, был прекрасно осведомлен о важнейших христианских экзегетических приемах подтверждения пришествия Христа и истинности христианского учения с помощью свидетельств Ветхого Завета. Очевидно, он решил, для того чтобы убедить христиан в истинности ислама, сосредоточить усилия на предсказаниях

пришествия Мухаммеда, имеющих в еврейской Библии<sup>43</sup>. Влияние христианской антииудейской полемики на ислам через посредство конверсов — один из важнейших выводов, сделанных Моше Перлманном, самым дотошным исследователем иудео-исламской полемики в XX веке<sup>44</sup>.

Беглый взгляд на некоторые из наиболее популярных библейских предсказаний о Мухаммеде делает очевидным контраст с более материалистическим подходом христиан к Ветхому Завету. По большей части мусульманская методика заключается в толковании буквального смысла текста, а не в типологически-аллегорическом понимании, столь распространенном в христианской экзегезе.

Цикл историй из книги Бытия об Агари (Ġagar) и Исмаиле служил сырьем для мусульманской экзегетической мельницы. В главе 16 ангел говорит Агари, бежавшей от Сарры: “Умножая умножу потомство твое, так что нельзя будет и счесть его от множества... и наречешь ему имя Ишмаэль, ибо услышал Господь страдание твое; он будет [между] людьми [как] дикий осел [*пере адам*]; руки его на всех, и руки всех на него; жить будет он пред лицом всех братьев своих” (*Берешит*, 16:9–12). Поскольку, по всеобщему мнению, Исмаил был предком арабов, мусульмане с радостью стали толковать этот фрагмент буквально как предсказание о будущей абсолютной власти Мухаммеда<sup>45</sup>. Если исходить из такого понимания, ислам, так же как иудаизм, напрямую происходит от одного из двух сыновей Авраама — первого мусульманина. Более того, Авраам, действуя по указанию Сарры и по благословению Господню, не отверг Исмаила, как это следует из библейского рассказа. Посткоранические источники начиная с IX века хранили историю, возможно еврейского происхождения, согласно которой Авраам дважды посетил Исмаила во время изгнания того в пустыню, в Мекке, проявляя отцовскую заботу и косвенно гарантируя, что наследие ислама будет передаваться через старшего сына<sup>46</sup>.

Отношения между Исааком и Исмаилом, братьями-прародителями иудаизма и ислама, в исламской экзегезе можно противопоставить антиномии Яков — Эсав в христианском аллегорическом толковании (*Берешит*, 25:23). Здесь проявляется фундаментальное различие между исламским и христианским представлением о месте евреев в Божественном историческом плане. Как уже было сказано, христианские экзегеты воспринимали пророчество, данное Богом Ривке (“И больший будет служить меньшему”), как прообраз триумфального подчинения старшей, т. е. “большей”, религии — иудаизма, “младшей” религии — христианству. В наиболее распространенной концепции христианство полностью опережает иудаизм: новый Израиль наложил на старый Израиль и заявил претензии на его историю.

Исламская теория истории, напротив, выбирает для себя линейное, “национальное” существование, начинающееся с Исмаила, и историю,

которая скорее развивается параллельно анналам еврейского и христианского народов, чем ассимилирует ее. 'Алї ибн-Раббан, например, объясняет, что потомки Авраама через Исмаила рассеялись среди других народов земли, в том числе в Египте, Хиджазе (Северной Аравии) и в Сирии:

Затем, по прошествии долгого времени, все пророчества исполнились и послания воплотились, и сыны Исмаила восторжествовали над теми, кто окружал их... Они проникли во все места земли, подобно молодой саранче... и они правили на Востоке и на Западе... Имя Авраама зазвучало тогда в устах всех народов... Что же до еврейства, оно появилось только в одной группе [*та'ифа*] человечества. А что до христианства, то хотя оно появилось в великой и славной стране, но в земле Авраама и жены его Сарры и их предков, а также в земле Агари и ее отцов оно не правило государствами, и не имело полной власти, и влияло лишь на тех, кого судил ему Господь через своего Пророка<sup>47</sup>.

Описание исламского представления о прошлом предполагает, что у мусульман была непрерывная история со времен библейских праотцев. Веками потомки Исмаила жили среди других народов в рассеянии, напоминая этим евреев. С появлением в истории Мухаммеда и исполнением пророчеств о его приходе народ измаилитов поднялся, объединился, достиг высшей власти и воцарился на обширных территориях. Народы евреев и христиан имеют определенные ограничения, в одном случае в виде этнической эксклюзивности, в другом — в виде узких географических рамок. Только ислам достиг истинной универсальности и глобальности. Показательно отсутствие в этой схеме предположения, что народ ислама исторически был связан с еврейским или христианским обществом, не говоря уже о том, чтобы ислам представлял собой новый Израиль или новое христианство. Следуя этой концепции, исламу не нужно было отказывать ни евреям, ни христианам в собственной непрерывной истории, параллельной исламской. Они — *ахль аль-зимма* и *ахль аль-китāб*, но все-таки *ахль*, “народ”, живущий собственной жизнью, рассеянный среди мусульман, но вполне существующий.

Другие общеизвестные фрагменты из библейского цикла о праотцах пророчествуют о пришествии Мухаммеда. Бог объявляет Аврааму о рождении Исаака и в то же время обещает: “Я благословлю его [Исмаила], и возращу его, и весьма, весьма размножу; двенадцать князей родятся от него; и Я произведу от него великий народ” (*Берешит*, 17:15–21). Неудивительно, что мусульмане восприняли этот пассаж как прямое указание на грядущую великую исламскую *умму*<sup>48</sup>. Другое пророчество, которое выводили из того же фрагмента, основано скорее на числовом значении слов, чем на буквальном значении, и по методу оно чрезвычайно “еврейское”. Буквы, составляющие древнееврейское словосочетание “весьма и весьма”, *би-меод*



меод, будучи сложены вместе (каждая буква еврейского алфавита имеет числовое значение), составляют числовой эквивалент имени Пророка (согласные *М Х М Д* вместе равны 92, так же, как буквы *Б М ' Д М ' Д'*)<sup>49</sup>. Этот экзегетический метод, называемый “гематрия”, может считаться еврейским вкладом в исламскую полемику, поскольку эта и другие гематрии происходят из антииудейских полемических сочинений, написанных евреями, обращенными в ислам<sup>50</sup>. Однако они довольно рано вошли в ислам. ‘Алӣ ибн-Раббан аль-Табарӣ использует гематрию “стиха о Параклете” из Евангелия от Иоанна, где слова “он научит вас всему” в стихе, который ‘Алӣ ибн-Раббан аль-Табарӣ называет “чудесной тайной” (*сирр ‘аджйб*), имеют числовое значение, равное числовому значению словосочетания *Мухаммад бин Абдаллā аль-набй аль-хādй* (Мухаммед, праведный пророк, сын Абдаллы)<sup>51</sup>.

В *Дварим* (18:15 и далее) содержится крайне популярный фрагмент с пророчеством о пришествии Мухаммеда. Моисей говорит: “Пророка из среды тебя, из братьев твоих [*ме-ахеха*], как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой” (стих 15). И продолжает, приводя слова Бога: “Я воздвигну им Пророка из среды братьев их [*ми-керев ахейхем*], такого, как ты” (стих 18). Мусульманские экзегеты переводили ивритские слова *ми-керев ахейхем* на арабский как *мин ихвāтихим*, “из среды их братьев”, намекая на потомков Исмаила. Попытки евреев толковать этот стих иначе (например, “из их народа”) воспринимались как *тахриф*<sup>52</sup>.

Еще одно предзнаменование, получившее большую популярность в исламской полемике, появилось из буквально-исторического прочтения первых слов благословения Моисея Израилю, данного им перед смертью (*Дварим*, 33:2–3): “Господь пришел от Синая, открылся им от Сеира, воссиял от горы Фарана”. Эту фразу считали пророчеством о возникновении иудаизма, христианства и ислама — трех последовательных религий, основанных на Божественном откровении. Аль-Карāфй (ум. в 1285 году) объясняет: Синай — это гора, с которой Бог говорил с Моисеем; Сеир — это гора Аль-Халиль в Сирии, где мессия (Иисус) произносил свои проповеди; а Фаран — это гора Бану Хишам, где Мухаммед творил свои благочестивые молитвы, которая, по общему мнению народов Книги, отождествляется с Меккой<sup>53</sup>. Таким образом, этот стих служил доказательством того, что будущее избавление придет от самого знаменитого из потомков Исмаила — Мухаммеда. ‘Алӣ ибн-Раббан говорил относительно этого знамения: “Если это не то, о чем мы сказали, пусть они покажут нам “Господа”, который воссиял от горы Фаран; и они никогда не смогут сделать этого. Слово “Господь” относится здесь к Пророку... Этим словом арабы и неарабы называют Всевышнего Бога”<sup>54</sup>.

Последние исследования рассматривают мусульманский подход к еврейскому материалу под иным углом, однако они подтверждают мою точку зрения на различие между мусульманской и христианской экзегетической

стратегией. В блестящем исследовании эволюции легенд об Аврааме и Исмаиле в исламской экзегезе Реувен Файрстоун показал, что Мухаммед и первые мусульмане унаследовали обширный корпус монотеистических устных традиций о жизни этих знаменитых отца и сына, многое было почерпнуто из рассказов толкователей Библии в Аравии в эпоху, предшествующую жизни Пророка и последовавшую за ней. По мере формирования ислама Мухаммед в Коране и его последователи, ставшие авторами посткоранической экзегетической литературы, перенимали те версии, которые больше всего соответствовали концепции ислама и представлениям арабов о своем древнем прошлом. Мусульмане верили, что коранические и внекоранические рассказы об Аврааме и Исмаиле, такие как массовое убеждение, что Авраам собирался принести в жертву Исмаила, а не Исаака, были аутентичными оригиналами, которые евреи просто-напросто исказили<sup>55</sup>.

Следуя тезису Файрстоуна, мусульманские трактовки библейских легенд произошли из устных рассказов, которые уже бытовали к моменту возникновения ислама. Они предшествовали еврейским интерпретациям (или, по крайней мере, сосуществовали с ними), а не экзегетически превосходили их, как в христианстве. Проблема, возникавшая из-за существования столь различных экзегетических традиций, соответственно представляла гораздо меньшую угрозу для иудаизма, чем в случае христианских трактовок еврейской Библии. Христологическая экзегеза Ветхого Завета по-новому расширяла и видоизменяла священный древнееврейский текст и ставила еврейских хранителей Библии перед тяжелым испытанием. Как в краткосрочной, так и в долгосрочной перспективе евреи, жившие в орбите ислама, могли с легкостью отвергать или игнорировать мусульманские толкования, всего лишь придерживаясь собственного, “более правильного”, буквального понимания.

## Ислам против христианства

Прежде чем перейти к обсуждению еврейской реакции на исламскую полемику, мы вкратце опишем ход мусульманско-христианского противостояния. В своей полемике против христианства мусульмане направляли большую часть энергии на опровержение доктрин, которые фундаментальным образом противоречили исламской религии, а не на поиски предсказаний о Мухаммеде в Новом Завете. Чтобы продемонстрировать различие в тоне и сущности между антихристианской и антииудейской полемикой в исламе, я воспользуюсь примером трактата Ибн-Кайима аль-Джаузии “Путеводитель растерянных в ответ евреям и христианам”<sup>56</sup>.

Мусульманский автор обращается к стандартным темам исламской полемики, противопоставляя иудаизм и христианство по ряду признаков. Довольно большое внимание он уделяет предсказаниям, содержащимся как в Ветхом, так и в Новом Завете. Однако ближе к концу книги он посвящает несколько глав каждой из двух религий, основанных на Писании. Глава об иудаизме вчетверо короче, чем глава о христианстве<sup>57</sup>. Главным образом он рассуждает о еврейских верованиях и практиках, которые кажутся ему абсурдными, сюда относятся, например, суровые пищевые ограничения, законы о левиратном браке и притязания евреев на избранность. Некоторые претензии, предъявляемые Ибн-Кайимом к евреям, не оригинальны; он много заимствует из “Усмирения евреев” новообращенного в ислам еврея Самау’ала аль-Магрибӯ<sup>58</sup>. О христианстве Ибн-аль-Кайим говорит в еще более резких терминах, язвительно обличая догмат о непорочном зачатии, а также другие догматы и богослужebные действия, касающиеся Марии и Иисуса (особенно веру в заступничество). Он называет христиан “народом тех, кто сбился с пути, поклоняющимся кресту и изображениям на стенах и потолках”<sup>59</sup>. Идолопоклонство в виде поклонения Троице раздражает его больше, чем любое верование иудаизма. “Если бы монотеисты совершили любой грех... он не достиг бы веса [*миткāl*] греха глубочайшего неверия [*аль-куфр аль-‘азīm*] в отношении Повелителя Вселенной”<sup>60</sup>.

Столкнувшись с мусульманской критикой христианских доктрин и практик с самого первого периода существования ислама, христиане исламского мира отреагировали на нее множеством специфически антиисламских полемических сочинений, сильно обогнав в этом отношении евреев, и ответили на большинство направленных в их адрес инвектив<sup>61</sup>. Мелькитский (в Месопотамии) епископ (795–812 годы) Харрана Феодор Абу Курра написал трактат по-арабски, где защищал поклонение христиан изображениям от критики как евреев, так и мусульман, которые, похоже, внушили некоторым христианам своего рода иконофобию<sup>62</sup>. В IX веке один мусульманин и один христианин вели “переписку” на арабском языке по поводу христианских верований. Мусульманский автор (аль-Хāшимӯ) предложил христианину обратиться в ислам, указывая на неприемлемость концепции троицы и на превосходство ислама, его учения о пророчестве Мухаммеда, его религиозного закона и обычаев и доктрины о воздаянии в этом мире. Христианин (аль-Киндӯ) в ответ стал эмоционально защищать христианство, особенно тринитарную идеологию, и критиковать более приземленный исламский закон, а также пророчество Мухаммеда<sup>63</sup>.

Около 1150 года епископ Сидона (Сайды) Павел Антиохийский написал “Послание к одному мусульманину”, на которое, в свою очередь, ответил своим полемическим трактатом аль-Карāфӯ. “Послание”, впоследствии расширенное, заставило богослова Ибн-Таймийю написать “Правильный

ответ тем, кто искажил религию Христа". Избранная им тема звучала так: "Лживая религия христиан — не что иное, как недавно изобретенная религия, которую они выдумали после смерти Христа и которой они искажили истинную религию Христа". Сравнивая две религии Книги, Ибн-Таймийя утверждает: "Неверие христиан глубже неверия евреев, хотя они на многое пошли, чтобы объявить евреев неверными. Они гораздо больше заслуживают звания неверных, чем евреи. Евреи заявляют, что Христос был лжецом и магом... Христиане заявляют, что он Бог"<sup>64</sup>.

Хотя мусульмане иногда вызывали христиан и евреев на диспуты, но письменные отчеты о таких диспутах сохранились только с христианской стороны<sup>65</sup>. Тимофей I, несторианский патриарх IX века, записал собственную версию диалога, который он вел с халифом аль-Махди из династии Аббасидов. Обсуждались такие вопросы, как Троица, пророчества и обряд обрезания (отказ христиан от которого вызывал активную критику со стороны мусульман)<sup>66</sup>.

Бернард Льюис говорит о причинах, по которым христианство оказалось адресатом гораздо более интенсивной религиозной полемики, чем иудаизм:

В целом мусульманские полемисты уделяли мало внимания относительно незначительным евреям... Они гораздо больше были озабочены христианами, которые, как носители конкурирующей прозелитической религии и хозяева мировой империи-соперника, представляли собой серьезную альтернативу, а значит, и потенциальную угрозу власти мусульман и исламскому миру в целом<sup>67</sup>.

К этому следует добавить, что важнейшее доктринальное совпадение между исламом и иудаизмом, касающееся единой природы Бога, устранило важный стимул для межконфессиональной полемики, всегда существовавшей в христианско-мусульманских отношениях.

Конечно, в ходе исламского средневековья адепты всех трех монотеистических религий часто встречались в относительно дружеской обстановке для обсуждения широкого спектра вопросов. Однако на этих ученых встречах религии обсуждались в широком смысле. Общим знаменателям на этих встречах служил скорее разум, чем Откровение. Джоэль Кремер описывает этот феномен в эпоху "исламского ренессанса" X века: "Космополитизм, терпимость, разум и дружба делали возможным собрания представителей разных общин, посвященные совместным поискам истины и сохранению мудрости древних, преодолению религиозных уз ради совместного гуманистического опыта"<sup>68</sup>.

В ашкеназской Северной Европе у евреев и христиан существовало гораздо меньше возможностей для обсуждения в нейтральной обстановке

проблем, представлявших обоюдный интерес. Такие встречи христианских и еврейских ученых, которые случались в действительности, служили для христиан средством познакомиться с возможно “истинным” пониманием Ветхого Завета евреями, а для евреев — форумом для изучения христианских экзегетических методов<sup>69</sup>. Сомнительно, однако, что открытые дискуссии по религиозным вопросам, характерные для исламских *маджлисов*, могли иметь аналоги в североевропейском христианстве. Там, наоборот, проникновение идеи рационального в труды таких христианских мудрецов, как Альберт Великий и Фома Аквинский, не повлияло на еврейских ученых. Более того, не чувствовалось никакого ветра религиозного релятивизма, дуновение которого могло бы смягчить уверенность в собственной исключительности, свойственную как иудаизму, так и христианству. Поэтому полемика между христианством и иудаизмом часто приобретала формы уличных народных предрассудков и насилия<sup>70</sup>.

## Еврейский полемический ответ исламу

Соразмерный относительно мягкой критике иудаизма со стороны ислама, по сравнению с горячей полемикой против христианства, еврейский ответ исламу тоже был довольно умеренным, особенно если сравнить его с накалом еврейской антихристианской полемики в Европе.

### НЕГАТИВНОЕ ОТНОШЕНИЕ ЕВРЕЕВ

Хотя враждебность по отношению к исламу присутствует в еврейских сочинениях, ей далеко до того язвительного тона, которым отличались еврейские антихристианские тексты. Более того, если Иисус и христианские символы вызывали у евреев христианского мира неукротимое раздражение<sup>71</sup>, то у евреев в странах ислама подобного стимула и подобных моделей ответа, по всей вероятности, не существовало. Ко времени исламских завоеваний антихристианские темы, явные или скрытые, были так привычны для еврейской ментальности, что они продолжают появляться и в сочинениях евреев арабского мира<sup>72</sup>. Впоследствии евреи в мире ислама продолжали противостоять латинскому христианству в спорах, когда встречались с ними на пестрых и многоконфессиональных рынках средиземноморского побережья, в таких портах, как Сеута (Марокко) и Александрия<sup>73</sup>.

Нам известно только два уничижительных эпитета, которыми пользовались евреи исламского мира, говоря о пророке Мухаммеде. Первый — это

“безумец” (*мешуга*). Очевидно, источником его послужило прилагательное “помешанный” (*маджнун*), которым обзывали Мухаммеда некоторые его современники-арабы из числа неверных. Евреи связали это слово со стихом из книги Осии — Ёшеа (9:7): *Эвил ѓа-нави мешуга иш ѓа-руах* — “Глуп прорицатель, безумен выдающий себя за вдохновенного”<sup>74</sup>. Другой эпитет — “увечный” (*пасуль*), ивритский каламбур, основанный на арабском *расуль* (посланник). В соответствии с исламским правом такие оскорбления карались смертью. Однако нет данных, свидетельствующих о том, что еврейские характеристики Мухаммеда как “безумца” или “увечного” стали известны мусульманам или что евреи втайне выработали более детальный и непристойный жаргон в отношении Мухаммеда, который базировался бы на враждебных высказываниях евреев Медины при жизни Пророка<sup>75</sup>.

## РЕАКЦИЯ НА МУСУЛЬМАНСКУЮ ПОЛЕМИКУ

По сравнению с антихристианской полемикой в европейской еврейской библейской экзегезе антиисламский материал в библейских комментариях, составленных евреями мусульманского мира, гораздо более скромнен по объему. Например, можно ожидать опровержения библейских пророчеств о Мухаммеде в комментариях испанского еврея Авраама ибн-Эзры (1089–1164). Хотя Ибн-Эзра родился в христианской Туделе и большую часть своей взрослой жизни скитался по Италии, Франции и Англии, воспитан он был в культуре мусульманской Испании — в еврейском придворном обществе аль-Андалуса. Его толкования спорных стихов указывают на невысокую степень озабоченности опровержением ислама. Например, в комментарии к 17-й главе *Берешит* Ибн-Эзра опускает раздел, касающийся благословения Бога Ишмаэлю, хотя в другом случае, когда в библейском тексте встречается словосочетание *би-меод меод* (*Шмот*, 1:7; рассказ о страхе фараона перед слишком расплодившимися евреями), в одной из редакций комментария Ибн-Эзра решительно опровергает числовое предзнаменование пришествия Мухаммеда<sup>76</sup>. К фрагменту из 18-й главы Второзакония, который начинается словами “Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой”, он дает простое историческое объяснение, что под пророком, которого “воздвигнет тебе Господь, Бог твой”, подразумевается Иисус Навин, наследник Моисея, и что этот пророк будет послан Богом, но сам не будет прорицателем. Комментируя стих из книги Ёшеа (13:4–5) “Я — Господь Бог... признал тебя в пустыне, в земле жаждущей”, который, согласно мусульманской интерпретации, говорит о Мухаммеде, Ибн-Эзра заявляет, что это просто перечисление благодеяний, которые Бог ниспослал сынам Израиля, когда они вышли из пустыни. Очевидно, Ибн-Эзра не видит никакой существенной угрозы в мусульманской

библейской экзегезе. Мусульманские толкования представляют собой всего-навсего тенденциозные прочтения буквального текста, которые легко опровергнуть разумным буквальным прочтением тех или иных стихов, свойственным евреям.

Более сложным испытанием становится для него толкование истории из 16-й главы Бытия. Во время бегства Агари с сыном Исмаилом ангел утешает Агарь пророчеством, что от мальчика произойдет большой и сильный народ. Задолго до возникновения ислама раввины в мидраше на “стих о Синае, Сеире и Фаране” из *Дварим* (33:2–3)<sup>77</sup> связали описание Исмаила из 16-й главы *Берешит* с преданием о том, что Бог предлагал Тору языческим народам, прежде чем предложить ее Израилю. Характеристика Исмаила как “дикого человека” (*пере адам*), “руки [которого] на всех” (*Берешит*, 16), толковалась еврейскими гомилетистами в том смысле, что Исмаил и его потомки все были ворами и поэтому они оказались недостойны получить Тору<sup>78</sup>.

Средневековые еврейские комментаторы, которые жили в окружении мусульман, вполне могли развивать тему враждебности, но по большей части, видимо, этой возможностью не пользовались<sup>79</sup>. Замечания Ибн-Эзры по поводу эпитета “дикий” в отношении Исмаила иллюстрируют эту мысль:

Из-за того, что он дикий осел, “руки его на всех”, а из-за того, что он человек, “руки всех на нем”. Я же считаю правильным толковать, что он будет между людьми как дикий осел, то есть победит всех благодаря своей силе, после чего будут “руки всех на нем”. В моем комментарии на книгу Даниила разъяснено, что он [Исмаил] является четвертым животным\*.

Четвертое животное из книги Данииля в еврейской экзегезе обычно считалось символом Рима и христианства — последнего царства перед Избавлением, которое принесет Мессия. За свою жизнь Ибн-Эзра выдалось жить и в христианских, и в исламских странах, и в собственном комментарии к книге Данииля, написанном после гонений Альмохадов, он, подобно своему предшественнику X века Саады Гаону, “модернизировал” пророчество, чтобы включить в него и царство Исмаила<sup>80</sup>.

Ибн-Эзра знал старый раввинистический *мидраш* на стих о Синае, Сеире и Фаране. Толкуя *Дварим*, 33:2–3, он приводит очевидно апологетический комментарий Саады к этому фрагменту: “Гаон, благословенной памяти, утверждал, что горы Синай, Сеир и Фаран в библейском стихе находятся неподалеку друг от друга, и в этом стихе говорится об откровении, данном на горе Синай”<sup>81</sup>.

\* Перевод С. Парижского. В кн.: Классические библейские комментарии. С. 219. — *Примеч. переводчика.*

“Географическое” толкование Саадьи, по-видимому, имеет в виду мусульманское пророчество, основанное на этом стихе. Некоторые евреи могли счесть претензии мусульман оскорбительными, поскольку старый раввинистический *мидраш* считает, что эти названия относятся к трем разным местам, и отождествляет третье — “Фаран” — с царством измаильтян. Возможно, склонность евреев доверять мусульманскому толкованию фрагмента о Фаране подкрепляется другим древним *мидрашом* к этому же фрагменту, где сказано, что Бог открылся на четырех языках, в том числе на арабском<sup>82</sup>. Там, где мусульманское предзнаменование, по-видимому, подкрепляется материалами еврейских источников, как в случае “стиха о Фаране”, Саадья (а вслед за ним и Ибн-Эзра) считает себя обязанным ответить.

Комментарий Саадьи Гаона к Торе дошел до нас в объеме, недостаточном, для того чтобы понять, насколько серьезно он отвечал на исламскую полемику. Есть намек на реакцию по поводу стандартного мусульманского толкования благословения Бога Исмаилу: “Я благословлю его, и возвращу его, и весьма, весьма размножу” (*Берешит*, 17:20). Очевидно, Саадья возражает исламскому толкованию, когда замечает, что в следующем стихе Бог говорит, что поставит свой завет с Исааком, тогда как позже, после рождения Исаака, Бог побуждает Авраама послушаться совета Сары и отослать Исмаила прочь, “ибо в Ицхаке наречется тебе семя”<sup>83</sup>.

В философский трактат под названием “Книга верований и мнений” Саадья включил своего рода опровержения исламских аргументов против иудаизма. В трактате Саадья доказывает несостоятельность идеи об отмене закона (*насх*), хотя и не говорит открыто, что это мусульманская идея. Возможно, это не случайно, поскольку христианство тоже учит, что еврейский закон был отменен, и Саадья несколько раз выступает в “Книге верований и мнений” против христианства<sup>84</sup>. Даниэль Ласкер утверждает, что полемический задор Саадьи направлен больше против христианства, чем против ислама<sup>85</sup>. Однако кажется логичным, что, опровергая такую базовую исламскую догму, как *насх*, Саадья имел в виду, что его рассуждения будут отнесены прежде всего к доминирующей религии окружающего общества<sup>86</sup>.

Саадья приводит библейские доказательства в пользу вечности Торы, а затем обращается к аргументам рационального характера, которые он черпает из более ранних анонимных еврейских источников, отстаивающих иудаизм перед лицом концепции *насха*. После этого он обсуждает (и опровергает) заявление “защитников теории отмены”, что некоторые библейские стихи на самом деле указывают, что Тора будет отменена. Именно в этом контексте он цитирует стих о Фаране, используя географические сведения, почерпнутые из Библии, чтобы показать, что спорное пророчество о трех последовательных откровениях на самом деле относится к одному и тому же событию — явлению Бога на Синае. Наконец, Саадья



приводит несколько библейских стихов, которые, на первый взгляд, противоречат другим стихам, и доказывает, что они не указывают на отмену<sup>87</sup>.

Караимские авторы реагировали на ислам более непримиримо, чем такие раввинисты, как Саадья. Они жаловались на тяготы “изгнания Ишмаэля”, используя уничижительные прозвища для властных органов, допускали негативные обобщения касательно ислама и обосновывали свою позицию рационалистическими богословскими аргументами. Например, караимский интеллектуал X века аль-Киркисани рассуждает об отмене закона, предсказаниях о мессианстве Мухаммеда, о самом Пророке и совершенных им чудесах, а также о недостоверности мусульманской устной традиции<sup>88</sup>. В некоторых обычаях караимизм был ближе к исламу, чем раввинистический иудаизм<sup>89</sup>. Караимские мыслители могли более агрессивно отвечать на претензии мусульман к иудаизму, чем их раввинистические коллеги, с целью не допустить, чтобы караимы зашли слишком далеко в этом сближении.

Через два столетия после Саады еврейско-испанский поэт и философ Йеѓуда Галеви написал свою “Книгу ответа и доказательства по поводу унижаемой веры”, широко известную под названием *Кузари*. Само название книги указывает на ее полемическую цель. В христианской среде такая книга была бы целиком посвящена опровержению христианских аргументов против иудаизма. Однако (и это характерно для еврея, живущего в исламской среде) Галеви видит в исламе только одного из возможных соперников. Желая доказать превосходство раввинистического иудаизма, он критикует караимизм и философский релятивизм. Книга *Кузари*, написанная в мусульманской Испании, где Реконкиста была важным политическим фактором, противостоит также и христианской полемике.

В ответ на утверждение мусульман, что еврейское Писание наполнено антропоморфизмами, Галеви в *Кузари* выстраивает доктрину об атрибутах Божества, которая оправдывает все присутствующие в Библии эпитеты, приписывающие Богу человеческие качества. Отвечая на исламское доказательство пророческого характера Мухаммеда (“Я благословлю его, и взращу его, и весьма, весьма размножу”), Галеви, как и раньше Саадья, указывает на следующий стих (“Но завет Мой поставлю с Ицхаком”) как доказательство, что Бог отверг Ишмаэля в пользу предка Израиля<sup>90</sup>. В том же духе он объединяет ответ исламу с опровержением христианства, говоря: “Ни с Ишмаэлем, ни с Эсавом не был заключен завет”, поскольку Эсав тоже был отвергнут, о чем свидетельствует история о продаже его первородства Якову.

Подобным образом оспаривал мусульманские аргументы в своих сочинениях и Маймонид, хотя характерно, что он делает это в книгах, которые не посвящены специально защите иудаизма перед лицом ислама. В комментариях к *Мишне* Маймонид назвал *насхом* один из тринадцати базовых

принципов еврейской веры и написал: “Тора Моше не может быть отменена, и никакая другая Тора, кроме этой, не дарована Богом”<sup>91</sup>.

Маймониду хронологически предшествовал апологетический и полемический антиисламский текст йеменского автора XII века Нетанэля ибн-Файюми — глава 6 его богословского трактата *Бустан аль-’укûль* (“Сад мудрости”), написанного в условиях крайне жестокого шиитского режима, царившего в этой стране. Сам Маймонид адресовал сыну Ибн-Файюми Якову свое знаменитое “Послание в Йемен” (*Игерет Тейман*), где он утешает общину, угнетенную исламскими властями и увлеченную появившимся в их краях лжемессией, который обратился из иудаизма в ислам<sup>92</sup>. Хотя это послание не является в строгом смысле полемикой против ислама, но содержит все необходимые для этого компоненты. Маймонид отвечает на сообщение, что йеменский вероотступник приводил библейские стихи, доказывающие будущее пришествие Мухаммеда. Разобрав их каждый по отдельности, Маймонид насмехается над мусульманами, говоря, что они сами понимают, насколько лживы эти предсказания. По этой причине “не найдя ни одного подтверждения во всей Торе... сказали “вы изменили [*баддалтум*] Тору и букву ее и вычеркнули его имя из нее””. Выделив несколько наиболее популярных у мусульман пророческих стихов из Библии, Маймонид дает на них характерно спокойный и невозмутимый ответ. Сказанное “Я произведу от него великий народ” (*Берешит*, 17:20) “не означает величия их пророчества и веры, а только их многочисленность”. В том же духе, что и Саадья, Маймонид заявляет, что Бог ясно сказал Аврааму, что все благословения касаются только потомства Исаака, а Исмаил — лишь придаток. Стих о Фаране (*Дварим*, 33:2) описывает только единственное явление Бога Израилю, которое было поэтапным: сначала Бог “пришел”, потом “открылся” и, наконец, “воссиял”. Маймонид обсуждает исламское толкование обещания Бога воздвигнуть “пророка из среды тебя” (*Дварим*, 18:15), которое, как он говорит, некоторые йеменские евреи находят убедительным. “Знай, что никому не следует отрывать [какое-либо] слово от ближайших [к нему] слов и из него выводить доказательство”. Контекст в данном случае — повеление Бога не заниматься прорицаниями, и “пророк, предначертанный в ней [главе], будет не пророком, который принесет веру и даст учение [*шарй’а*]”. “Недоверие наше к пророчеству Умара и Зайда [проистекает] не оттого, что оно пришло от неевреев, как считает наше простонародье, буквально понимая слова “пророка из среды твоей, из братьев твоих””. Напротив, объясняет Маймонид, мы не верим в пророка, который придет, чтобы изменить хоть одну заповедь Торы, потому что Моисей сказал нам, что она вечна и неизменна<sup>93</sup>.

В нескольких местах в “Послании в Йемен” Маймонид касается сообщения о том, что некий йеменский еврей объявил себя мессией. Он прекрасно знаком с полемической претензией христиан к иудаизму и указывает на

пример Иисуса, “со всеми чудесами, о которых они [христиане] лгут”, и их слова легко опровергнуть, “ибо укажем им из Писания тысячу или около этого признаков [Машиаха], которых не было у Йешу”. Маймонид, живший в исламском окружении, где мессианизм играл весьма незначительную роль (по крайней мере у суннитов) в религиозном мышлении, вероятно, ссылаясь на христиан, чтобы подчеркнуть, что йеменский самозванец — всего лишь лжемессия<sup>94</sup>.

Сын Маймонида Аврагам, известный своим весьма почтительным отношением к мусульманским суфиям, явствующим из его “Полного руководства служителям Божьим” (*Кифайат аль-‘абидйн*), недвусмысленно насмехается над исламом в своем комментарии к книге *Берешит*. Речь идет прежде всего о его замечаниях по поводу 21-й главы, где содержится история об изгнании Агари и Исмаила<sup>95</sup>. Слова Сарры “не наследует [ло йираш] сын рабыни сей с сыном моим Ицхаком” (стих 10) дают Аврагаму Маймуну возможность предложить толкование антиисламского характера. Эта реплика, по его мнению, означает, что потомкам Ишмаэля не суждено унаследовать и разделить с Ицхаком совершенство (Тору), обещанную его семени, “поскольку, хотя даже они верили в нее, они пренебрегли ею [*абтал’уха*], заявив, что она была отменена [*насах*], и отвергли ее, утверждая, что она была изменена [*тагий’р*] и подвергнута искажениям [*табдиль*]”. Если буквально толковать этот фрагмент, добавляет он, то в нем сказано лишь о желании Сарры оградить Ицхака от дурного влияния Ишмаэля<sup>96</sup>. Аврагам Маймун полагает, что слова “от сына рабыни Я произведу народ, потому что он семья твоё” (стих 13) являются “намеком на появление религии мусульман, верующих в единство Творца, который откажется от них... после появления веры Израиля во времена мрака, ниспосланного им за грехи”<sup>97</sup>. Этот комментарий, показательно совпадающий с мусульманским прочтением этого фрагмента, указывает, что Аврагам Маймун не очень хорошо знал мусульманские пророчества, основанные на еврейском Писании.

Самое интересное — и это опять-таки характерно для еврейских экзегетов, живших под властью ислама, — что Аврагам Маймун уделил внимание христианской экзегезе. Он знает, что христиане черпают доказательства превосходства христианства над приземленным иудаизмом из таких библейских текстов, как 25-я глава книги Бытия — пророчество о рождении сыновей Ривки, где сказано, что “большой будет служить меньшему”. Согласно буквальному прочтению Аврагама Маймуни, “большой” — это Эсав, который действительно служил своему “меньшему” брату Якову “в течение эпохи Первого храма и большую часть эпохи Второго храма, и [так будет] вовек в будущем, когда придет Мессия”<sup>98</sup>. Далее Маймун обсуждает популярное христологическое толкование стиха *Берешит*, 49:10, о “Шило”, который использовался в христианской экзегезе, чтобы связать конец еврейского самоуправления

с пришествием Иисуса. Аврагам Маймуни приводит несколько еврейских объяснений этого стиха, в том числе одно, принадлежащее Аврагаму ибн-Эзре, где опровергается спорная христианская интерпретация<sup>99</sup>.

Все еврейские полемические ответы исламу, о которых мы говорили до этого момента, появляются спорадически в сочинениях, посвященных другим темам. В отличие от евреев христианского мира с их многочисленными трактатами, посвященными защите иудаизма от христианства, а также в отличие от восточных христиан, евреи ислама не создали ни одного полемического текста, целиком и полностью направленного против мусульманской религии. На самом деле их замечания в библейских комментариях, философских и галахических трудах часто содержали ответ христианству наряду с опровержением ислама.

Мы не должны забывать, что у евреев-раввинистов был более близкий и непосредственный противник в лице караимов. Внутриеврейский спор с караимизмом занимал важное место в раввинистической полемике, прежде всего в ранний исламский период, в особенности в трудах Саады Гаона и впоследствии — в сочинении Йегуды Галеви<sup>100</sup>. Такое изобилие полемических целей — ислам, христианство, караимизм и скептицизм — напоминает о размытости полемической энергии в мусульманской полемике против *зимми*, которая уменьшала интенсивность специфически антииудейского накала.

Единственные два еврейских полемических сочинения против ислама, которые дошли до нас, написаны евреями с христианского Запада, где межконфессиональная полемика между евреями и иноверцами была более распространена и более агрессивна. Барселонский раввин XIII века Шломо ибн-Адрет (Рашба) составил на иврите опровержение исламской доктрины *тахрийфа* (*шибуш* в его переводе на иврит) в ответ на обвинения мусульманина, которого он называет *мешуга*, как Мухаммеда<sup>101</sup>. Другое сочинение написано параллельно с опровержением христианства, и это фрагмент философского трактата р. Шимона бен Цемаха Дурана (Рашбац) — раввина и ученого, уроженца Майорки, который бежал от еврейских погромов 1391 года и обосновался в мусульманском Алжире. Его двойной полемический трактат, который в печатном виде получил воинственное название *Кешет у-маген* (“Лук и щит”), предоставляет замечательную возможность сравнить еврейский ответ двум враждебным религиям.

Дуран начинает с христианства. Он отстаивает вечность Закона: христиане исказили (*бехети*) намерения Иисуса, заявив, что он пришел отменить Закон<sup>102</sup>. Он представляет еврейскую версию жизни и смерти Иисуса и опровергает христианское толкование тех библейских стихов, которые, как считается, предвещают пришествие Иисуса как мессии. Христиане заявляют, что в Торе есть ошибки, Дуран отвечает на это примерами недостатков Нового Завета, “который является их Торой”. “Хотя это будет

насмехательство [*лейцанут*], а насмехательство запрещено, это не касается насмехательства над идолопоклонством”<sup>103</sup>.

Обращаясь к исламу, Дуран указывает на обычные заявления об искажении и отмене, но полностью опускает обсуждение тех стихов еврейской Библии, которые мусульмане считают предсказаниями о миссии Мухаммеда. Будучи евреем, выросшим среди христиан и привыкшим к их неустанной антииудейской полемике на библейские темы, он мог счесть, что исламская версия этих доказательств намного бледнее христианской. Вместо этого Дуран останавливается на тех местах в Коране, которые служат поводом для насмешек, используя еврейскую стратегию, восходящую еще ко временам стычек между евреями и Мухаммедом в Медине. Он выступает против пророчества Мухаммеда, с презрением отвергая притязания мусульман, что Коран — сам по себе чудо, достаточное для подтверждения божественной миссии Мухаммеда. Вовсе не так, заявляет Дуран, мусульманские толкования Корана полны ошибок (*билбуль*)<sup>104</sup>. То, что есть в Коране совершенного, все деяния и верования, в том числе важнейшее утверждение о единстве Бога, — это всего лишь мусульманское подражание Торе и Моисею. Учение Моисея слегка видоизменили, чтобы сохранить отличие от евреев. Но многие мусульманские практики, в особенности паломничество в Мекку, подражают язычникам и в реальности происходят от языческих ритуалов.

## Полемика и гонения

Межконфессиональная полемика представляет собой одну из основных моделей дискурса, поддерживавших на протяжении средневековья религиозный конфликт, который ознаменовал первую встречу между иудаизмом и каждой из религий-соперниц, претендовавших на религиозную истину. Как для христианства, так и для ислама полемика была средством выражения глубинной нетерпимости по отношению к иудаизму; для иудаизма она предоставляла средство выразить неослабевающую убежденность, что евреи сохранили нераздельную любовь Бога, а также изначальную религиозную истину.

Существовала, однако, принципиальная разница между иудео-христианскими и иудео-мусульманскими спорами. В христианском мире антииудейская полемика была сущностным компонентом религиозного самоопределения. Для ислама антииудейские высказывания были скорее случайны, чем жизненно необходимы; поэтому и по тону, и по частоте их полемика была более умеренной, чем христианская. Иудаизм отвечал с соответствующей сдержанностью, если не с апатией. Этот важный контраст отразился в характерно низком уровне гонений, который отличал ислам от христианства в его отношении к евреям<sup>105</sup>.

## Глава 10

# Гонения, реакция на них и коллективная память

На этом последнем этапе моих попыток оценить иудео-мусульманские и иудео-христианские отношения в Средние века позвольте вспомнить утверждение Дж. Р. Элтона о монотеистической религии: “Религии, организованные в облеченные властью институты... как правило, склонны к гонениям и обычно считают толерантность признаком слабости или даже злого умысла по отношению к божеству, которому они поклоняются”<sup>1</sup>.

Нет необходимости доказывать существование этого явления, которое в равной степени было характерной чертой как средневекового ислама, так и христианства в том виде, в каком эти религии тогда бытовали. Однако, обращаясь к вопросу о гонениях, я хотел бы вскрыть другие различия, другие нюансы, которые кроются в отношениях между мусульманами и евреями, с одной стороны, и христианами и евреями — с другой. В обоих контекстах исследование подразумевает анализ реакции евреев на гонения. В конечном итоге оно должно прийти к оценке еврейской истории и коллективной памяти в рассказах о гонениях, которым подверглись евреи в исламском и христианском обществе. Как я покажу далее, этот контраст имеет большое значение для ответа на более глобальные вопросы о жизни евреев в нееврейском мире в Средние века.

Позвольте мне углубить мысль Элтона. Мы говорим, что личность или группа “подвергают гонениям” другую личность или группу в том случае, когда “гонитель” действует в противоречие с законом или вопреки общепринятым нравственным стандартам. Однако такая оценка относительна. Например, то, что американцы считают преследованием, по правовым и нравственным понятиям другой страны, может быть осуществлением закона, морального кодекса или политической идеологии. В Средние века гонитель редко считал насильственные действия в адрес представителей другой веры “преследованием”.

Гонитель полагал, что он следует закону — обычно говорили, что этот закон имеет Божественное происхождение, — или же исполняет невысказанную волю Божью. В монотеистических религиях, которые по самой своей природе признают правильными только себя, гонения чаще всего оправдывали заявлением, что гонитель действовал исходя из воли высшего существа, которое требовало безусловной веры и немилосердного наказания неверующих.

Наконец, важно определить, что мы понимаем под гонениями. В нижеследующих рассуждениях это слово относится к незаконным насильственным действиям в адрес людей или собственности, в том числе индивидуальным или массовым убийствам. Оно обозначает незаконное принуждение в религиозных вопросах, например насильственное обращение, и включает в себя физическое изгнание. Другие формы дурного обращения — то, что мы называем дискриминацией, будь то предвзятость, налоговые законы, негативное отношение или лживые обвинения, — могут привести к гонениям<sup>2</sup>. Однако сама по себе такая нетерпимость считалась нормальной в средневековых обществах, в которых жили евреи.

## Гонения в христианском и исламском мире

### В ХРИСТИАНСКОМ МИРЕ

Даже антислезливая концепция средневековой еврейской истории, предложенная Сало Бароном, не смогла оставить незамеченным тот факт, что евреи в христианском мире претерпели множество страданий, особенно начиная с XII века и позже<sup>3</sup>. Хорошо известны примеры широкомасштабных погромов, начавшихся в эпоху Крестовых походов. Одних евреев обвиняли в убийстве христианских детей, пытали и во многих случаях казнили. Других евреев преследовали за то, что они якобы отравляли колодцы или крали и “пытали” облатки для евхаристии (“обвинение в осквернении гостии”). Евреи испытывали экономические гонения (например, посредством официальных ограничений на те или иные профессии или конфискации имущества). Талмуд сжигали, а евреев заставляли слушать проповеди, на которых их уговаривали креститься, — меры, которые принимались с целью ослабить влияние иудаизма на его приверженцев. Евреев изгоняли из городов, княжеств и королевств.

### В СТРАНАХ ИСЛАМА

Утверждение Клода Каэна, что “в классические века ислама зафиксировано одно-единственное гонение на *зимми* — фатимидского халифа

аль-Хākима”, не соответствует действительности<sup>4</sup>. Подобным образом далеко от реальности заявление Триттона, что преследование евреев носило “преимущественно финансовый характер”<sup>5</sup>. Классические столетия ислама были отмечены гонениями против *зимми*, иногда довольно агрессивными, особенно это касалось христиан. С евреями дело обстояло иначе — их преследовали реже и менее жестоко, чем в христианском мире.

Первое столкновение между мусульманами и евреями, на заре существования ислама, вылилось в гонения, в ходе которых Мухаммед изгнал или истребил еврейские племена Медины. Это столкновение оказалось скорее исключением, чем правилом. Во время триумфального шествия ислама по Юго-Восточной Азии, Северной Африке и Испании наблюдалась институционализация внедренной Мухаммедом политики налогообложения в обмен на защиту. Впоследствии, в периоды устрожения правил, касающихся всех немусульманских покровительствуемых народов в соответствии с “Договором ‘Омара”, наблюдались исламские гонения на евреев.

В ходе почти всех известных гонений, жертвами которых были евреи, их рассматривали как *зимми*, а не как именно евреев. Переписка, сохранившаяся в *Генизе*, упоминает о существовании специфически антиеврейских настроений и притеснений, которые называются ивритским неологизмом *синут*, или “ненависть”. По словам Гойтейна, такой антисемитизм “был скорее локальным и спорадическим, чем общим и постоянным”<sup>6</sup>. Этим он отличается от европейских гонений, которые были антииудейскими по определению и со времен Первого крестового похода были широко распространены и характерны для этого региона.

Бернард Льюис обрисовал то, что он называет “возможно, типологией” предпосылок исламских репрессий<sup>7</sup>. Указывая на суть исламских гонений, он пришел к такому выводу: “Очевидно, что самой распространенной причиной для таких вспышек до начала Нового времени было то, что *зимми* не знали своего места, что они действовали вызывающе, что они хотели для себя слишком многого”<sup>8</sup>. Говоря в целом, можно воспользоваться замечанием Луи Дюмона: в любом иерархическом обществе группы с различным статусом сосуществуют более или менее гармонично, будучи интегрированы в единое целое, до тех пор, пока они “согласны с кодексом, который выстраивает их по ранжиру и отделяет друг от друга”.

## ХАЛИФ АЛЬ-МУТАВАККИЛ

Мусульманские источники сообщают, что в 850 году халиф аль-Мутаваккил из династии Аббасидов принял решительные меры против *зимми*:



В тот год аль-Мутаваккил повелел, чтобы христиан и прочих из *ахль аль-зимма* [покровительствуемых народов] принудили носить *тайласаны* медового цвета и пояса-*зуннары*... чтобы все дома их молитвы, построенные после установления ислама, были разрушены и десятая часть их домов была конфискована... Он запретил им занимать должности в правительственных учреждениях и любые государственные посты, на которых они могли бы получить власть над мусульманами... Он запретил им открыто показывать кресты в Вербное воскресенье и запретил всякое еврейское пение на улицах<sup>9</sup>.

Принято считать, что строгий декрет аль-Мутаваккила, напоминающий об ограничениях, наложенных на *зимми*, связан с его репрессиями в адрес мусульман-мутазилитов, чьи неортодоксальные взгляды в отношении Корана пользовались официальным признанием при аббасидском халифе аль-Мамуне (813–833). С возвращением ортодоксального учения при аль-Мутаваккиле пришла очередь возобновлять и ортодоксальную политику в отношении немусульман, настоящих неверных, которая приняла форму возобновления строгих условий “Договора ‘Омара”<sup>10</sup>. Но Льюис замечает: “Нет сведений о каких-либо гонениях немусульман при аль-Мутаваккиле, связанных с насилием, и неясно, насколько широко, насколько глубоко и насколько надолго были введены эти ограничения”<sup>11</sup>.

### ХАЛИФ АЛЬ-ХАКИМ

Гонения на христиан и евреев в Египте и Палестине в эпоху правления халифа аль-Хакима (996–1021) из династии Фатимидов, по всей вероятности душевнобольного, привлекали большой интерес историков из-за их причудливого характера. Этот эпизод действительно настолько странный, что его нелегко вписать в систему, разработанную Льюисом. Аль-Хаким в течение всего своего царствования отличался своевольными, изменчивыми и нелепыми решениями, например, однажды он повелел умертвить всех собак; время от времени он упразднял налоги и осыпал дарами самых неожиданных людей, а также наводил страх на все население Египта. По данным хроник, преследования христиан и евреев начались еще в 1004 году, когда вышел приказ, что они обязаны носить пояс (*зуннар*), а также “отличительный знак на одежде”. Ограничения периодически повторялись вплоть до конца его правления. Особенно известно повсеместное разрушение синагог и церквей (в том числе церкви Гроба Господня в Иерусалиме — событие, которое современные историки часто указывают в числе предпосылок Первого крестового похода)<sup>12</sup>. Вопреки исламскому праву, аль-Хаким принуждал *зимми* выбирать между исламизацией и изгнанием. Многие покинули страну, а многие обратились

Среди многочисленных непредсказуемых и противоречивых поступков аль-Хākима был и такой: халиф разрешил каждому новообращенному, который обратится к нему с просьбой вернуться в свою прежнюю религию, сделать это — в нарушение другого мусульманского закона, который запрещает вероотступничество. Даже средневековые хронисты сомневались в психическом здоровье аль-Хākима<sup>13</sup>.

## ПОГРОМ В ГРАНАДЕ

Часто упоминают о гонениях, которые выпали на долю евреев в испанском королевстве мусульман-берберов Гранада в 1066 году. Йосеф ибн-Нагрела, еврейский визирь, который унаследовал этот пост от отца, Шмуэля га-Нагида ибн-Нагрелы, был убит своими врагами при дворе 31 декабря 1066 года<sup>14</sup>. Разъяренная его “высокомерным поведением”, толпа ринулась громить еврейскую общину. “Мемуары” Абдаллы — внука патрона Йосефа, султана Бадиса, который сам впоследствии стал султаном, содержат подробное описание событий погрома, сделанное очевидцем. Абдалла пишет:

И простые люди, и знать были недовольны коварством евреев, печально известными переменами, которые те привнесли в порядок вещей, и должностями, которые те занимали в нарушение Договора. Бог повелел сокрушить их в субботу, 10 сафара [459 год хиджры / 31 декабря 1066 года]... Еврей ворвался внутрь дворца, но толпа преследовала его там, настигла и умертвила его. Потом они предали мечу всех евреев в городе и завладели их большими богатствами<sup>15</sup>.

Стихотворение на арабском языке полемического содержания, написанное мусульманином, современником событий, который, очевидно, играл определенную роль в подстрекательстве толпы против евреев, служит наилучшим “доказательством” неистового арабского антииудаизма, который, по мнению большинства, бросает тень на золотой век<sup>16</sup>. В стихотворении евреи называются “обезьянами” и “бездомными собаками”, а мусульман призывают “поспешить убить [Йосефа], принеся его в жертву”, и не “жалеть его народ”, поскольку “они нарушили наш договор с ними”.

Погром 1066 года был целиком антииудейским. Однако, как объясняет Льюис, угрозы поэта, которые были воплощены на практике, происходят из договорного характера *зиммы*. Поставив себя над мусульманами, еврейский визирь Йосеф нарушил соглашение, по которому подчиненные народы станут соблюдать покорность — а фактически будут унижены — в исламском мире<sup>17</sup>. Кроме того, сами по себе гонения следует рассматривать в исторической перспективе. Они вписываются в парадигму полного недопущения немусульман в сферу управления. Жалоба халифа Абдаллы

на “печально известные перемены, которые [евреи] привнесли в порядок вещей, и должности, которые те занимали в нарушение Договора”, также вписывается в эту концепцию и подкрепляет предположение, которое я высказываю в главе 6, а именно: и ислам, и христианство, будучи иерархическими обществами, не допускали никакого искажения “правильного порядка” общественного устройства, особенно если оно исходило от неверных.

## МЕНЕЕ ИЗВЕСТНЫЕ ГОНЕНИЯ

Другие примеры нападения толп, покушавшихся на собственность и даже жизнь евреев, рассеяны по средневековым мусульманским источникам раннего и высокого Средневековья. Например, в 1032 году, когда Фес был захвачен берберским военачальником, еврейский квартал подвергся нападению вместе с прочими частями города. Известно, что более шестисот евреев были убиты, описываются и другие проявления варварства<sup>18</sup>.

В 1177–1178 годах в Мадаине (неподалеку от Багдада) мусульмане, оскорбленные попытками евреев заглушить назойливый крик муэдзина в близлежащей мечети, пожаловались в Багдад. Не получив удовлетворения и не встретив сочувствия со стороны властей, местные жители собрались толпой и пошли громить еврейские лавки, разрушили синагогу и сожгли свиток Торы<sup>19</sup>. Похоже, что внимательный анализ арабских хроник даст дополнительные примеры такого именно антиеврейского насилия периода золотого века ислама<sup>20</sup>.

## ГОНЕНИЯ В СЕВЕРНОЙ АФРИКЕ, ИСПАНИИ И ЙЕМЕНЕ

Самые серьезные гонения, выпавшие на долю евреев этого периода, исходили от берберского режима Альмохадов. Они начались в середине 1140-х годов и продолжались, пока Альмохады совершали завоевательные походы в Северную Африку и Испанию и после покорения этих регионов<sup>21</sup>. Воинственные проповеди этой строго аскетичной секты объявляли врагами всех сопротивлявшихся — мусульман и немусульман<sup>22</sup>. И евреям, и христианам Альмохады предоставили выбирать между смертью и обращением; большинство предпочли обращение. Попытки одного современного исследователя свести к минимуму суровость и непоколебимость преследований Альмохадов кажутся скорее побочным продуктом его крайне позитивной оценки иудео-мусульманских отношений в его родном Марокко, чем результатом некоего новаторского анализа источников<sup>23</sup>.

За террором Альмохадов последовали (видимо, в 1172 году) жестокие гонения в Йемене. Восставшие фанатики заставили *зимми* обратиться в ислам. Множество евреев оставили свою веру; некоторых привлек призыв

обратившегося в ислам еврея, который в своих проповедях ссылался на предсказания о Мухаммеде в Торе. Другие присоединились к числу последователей местного еврея, объявившего себя мессией и сообщившего желавшим его услышать, что гонения неминуемо предвещают долгожданное избавление. Нашим главным источником сведений об этих гонениях является знаменитое “послание”, написанное в утешение и ободрение йеменским евреям Маймонидом, который сам бежал от преследований Альмохадов<sup>24</sup>. В этом тексте содержатся суровые упреки Маймонида в адрес ислама за беспрецедентное угнетение евреев.

Чуть выше в тексте послания, адресованного главе еврейской общины Йемена, Маймонид сокрушается о тяжелых испытаниях, которые обрушил ислам на головы евреев в последнее время<sup>25</sup>. Цепь горестей, выпавших на время жизни Маймонида, оправдывает его ощущение, что он живет в эру беспрецедентного мученичества. Однако, по мнению Бернарда Льюиса, суровую критику Маймонида “не следует считать точной общей картиной [еврейской жизни в исламской диаспоре, хотя] его наблюдения, безусловно, содержат долю истины”<sup>26</sup>.

Конечно, евреев Йемена и евреев Северной Африки и Испании эпохи Альмохадов мало утешал тот факт, что гонения касались всех *зимми* или что евреев угнетали из-за их подчиненного статуса, а не потому, что они евреи. Но в Йемене, где давно уже не было христиан, насильственные обращения в мусульманство казались сугубо антиеврейским предприятием<sup>27</sup>. Тем не менее реакция евреев на эти и другие бедствия способствовала созданию модели восприятия еврейской судьбы, отличавшейся от модели их братьев, живших в христианском мире.

## ИЗГНАНИЕ

Евреи классической эпохи ислама не страдали от мук изгнания. Фатимидский халиф аль-Хаким приказал удалить из страны тех *зимми*, кто отказался принять ислам. Это исключение, которое подтверждает правило: многие евреи убежали из Северной Африки или мусульманской Испании, чтобы избежать преследований со стороны Альмохадов; я не знаю источников, из которых следовало бы, что Альмохады предлагали изгнание в ряду возможных альтернатив для немусульманских жертв их деспотической политики<sup>28</sup>.

Отказ от изгнания как способа решения “еврейского вопроса” тем более удивителен, если учесть, что исламские правоведы рассматривали такую возможность. Изгнание Мухаммедом двух еврейских кланов из Медины и сообщение об изгнании халифом ‘Омаром тех евреев, которые все еще оставались в Хиджазе (регионе, куда входили святыя города Мекка и Медина), породили традицию в *хадисах*, согласно которой “две религии не будут

вместе существовать в Аравии”. Такой прецедент дал возможность правоведам рассуждать об этом вопросе под рубрикой “Об изгнании евреев из Аравии [или Хиджаза]”. Легисты спорили о границах Хиджаза, чтобы определить, на какую территорию распространяется прецедент ‘Омара. Некоторые полагали, что границы простирались до северной оконечности Аравийского полуострова. Историк X века аль-Табарӣ, а вслед за ним несколько правоведов мамлюкского периода придерживались мнения, что мусульмане могут отменять “Договор ‘Омара” и изгонять евреев или христиан с любой преимущественно мусульманской территории, если мусульмане в еврейях больше не нуждаются. Однако мнение большинства юристов разных эпох таково, что *зимми* обладают презумптивным правом жить на исламских землях без сегрегации по месту проживания и их имущество следует защищать<sup>29</sup>.

Игнорирование изгнания как возможного средства, вероятно, частично можно объяснить, если принять во внимание тезис Барона о роли “средневекового национализма в судьбе евреев”<sup>30</sup>. Изгнание евреев из Англии, Франции и Испании в период между 1290 и 1492 годами было результатом объединения религиозных, экономических и социальных факторов, которые вступали в игру, когда другие эксперименты, в первую очередь обращение евреев в христианство, терпели неудачу в деле изоляции евреев. Барон утверждает, что изгнание происходило в период этнического слияния или когда правители боролись за “национальное единство”<sup>31</sup>. В Англии такой “национализм” возмател постепенно со времен нормандского завоевания 1066 года. Во Франции начиная с XII века он приобрел форму централизации вокруг короля за счет суверенитета баронов и изгнания англичан. В Испании он зародился, когда король Фердинанд и королева Изабелла стали проводить агрессивную политику национальной унификации в конце XV века. В Германии, где любая борьба за национальное единство сталкивалась с универсалистскими (имперскими) чаяниями или с племенной, региональной или муниципальной солидарностью, никакого общего изгнания евреев так и не было — только частные изгнания из отдельных городов и княжеств в течение XV века. Подобным образом в Италии политическая атомизация и экуменические притязания в Папской области помешали широкомасштабному изгнанию. Роль национализма в изоляции меньшинств внутри общества отмечалась социологами, изучающими проблему этничности<sup>32</sup>.

Теория Барона столкнулась с сопротивлением со стороны представителей еврейской исторической науки<sup>33</sup>. Само существование национализма в Средние века подвергается сомнению<sup>34</sup>. Для моих целей эта гипотеза имеет свою эвристическую ценность; сопоставление с исламским миром может даже уточнить и упрочить позицию Барона по поводу христианского Запада. В исламском мире, где изгнаний не происходило, в Средние века не наблюдалось даже примитивных националистических тенденций. Наоборот,

исламская цивилизация сохраняла глубоко укоренившийся характер этнического плюрализма гораздо дольше, чем любая часть христианской Европы. Поэтому здесь не было импульса изгонять евреев или христиан на подобном основании. Нечто напоминающее изгнание как средство изоляции происходило в более поздние периоды существования ислама, но оно не было связано с силой национализма. После завоевания Константинополя в 1453 году османы насильственно переместили большую группу евреев в новую столицу (переименованную в Стамбул). Эта политика принудительного переселения в интересах государства, получившая турецкое название *сюржюн* (изгнание или депортация), применялась в Османской империи ко многим народам, хотя византийские евреи, так называемые романиоты, могли воспринять ее как изгнание<sup>35</sup>. Подобного рода депортации христиан и, возможно, также евреев на недавно завоеванные территории происходили в правление иранского шаха Аббаса I из династии Сафавидов в начале XVII века<sup>36</sup>. Во время суровых антииудейских гонений, с 1678 по 1681 год, йеменские евреи были временно изгнаны из пустыни Мавза, на берегу Красного моря, еврейский квартал Саны был разрушен, а синагога превращена в мечеть. “Изгнание из Мавзы” (*галут Мавза*), которое обошлось евреям очень дорого, а многим даже стоило жизни, вошло в письменную коллективную память йеменских евреев как великая трагедия<sup>37</sup>.

## “Общество гонителей”

Вне зависимости от того, возможно ли выстроить шкалу гонений, оценивая тяжесть таких мер, как изгнания, убийства, покушения на имущество и насильственное обращение, евреи ислама не страдали от физического насилия, хоть как-то сопоставимого с муками, выпавшими на долю евреев западнохристианского мира. В целом даже когда *зимми* как группа в постклассический период переживали гонения и преследования, условия их жизни не приближались по тяжести к ситуации в Европе. “Черная смерть”, то есть эпидемия чумы, разразившаяся по всей Европе в 1348–1350 годах, сопровождалась массовыми еврейскими погромами, поскольку считалось, что евреи отравили колодцы в попытке сокрушить христианскую цивилизацию<sup>38</sup>. “Черная смерть” коснулась и исламского мира, но там никто не обвинял евреев и уж точно не пытался уничтожить их. Майкл Долс в своем исследовании чумы на Ближнем Востоке рассуждает о столь различной реакции христианского и мусульманского общества на аутсайдеров во время пандемии. Христианская концепция “миллениаризма, воинственность по отношению к общинам чужаков и представления о наказании и вине”, повлиявшие на начало

преследования евреев во время чумы, отсутствовали в мусульманском обществе<sup>39</sup>. “По сравнению с погромами, разразившимися в это время в христианской Европе, — пишет Барон об империи мамлюков в 1250–1517 годах, — антиеврейские выступления были менее распространены и менее кровавы. Как правило, они ограничивались отдельными городами и не приобретали эпидемических размеров погромов эпохи Первого крестового похода или нападений взбешенных толп в Европе 1348–1349 годов или 1391 года”. Он указывает на различие, которое еще больше бросается в глаза в предшествующий период, поставленный в центр нашего исследования<sup>40</sup>.

Но как можно объяснить это различие? Историк Р. И. Мур назвал средневековый христианский мир, прежде всего XII века, “обществом гонителей”. Характерные черты и исторические обстоятельства, которыми этот автор подтверждает свое заключение, помогают объяснить относительно более комфортное положение евреев в странах ислама. Если верить Муру, начиная с XII века европейское христианство демонстрировало растущую враждебность по отношению к трем группам — евреям, еретикам и прокаженным. Считавшуюся очевидной связь между дьяволом и евреями, а также еретиками (объединение евреев с еретиками восходит, конечно, к временам раннего христианства) и описание евреев и прокаженных в равной степени как несущих грязь, зловоние и разложение, а также как угрозы христианским женщинам и детям можно причислять к факторам, которые приводили к полному отождествлению трех этих групп, особенно в народном сознании. “Объединение евреев, еретиков и прокаженных в единой риторике... изображало их как единую, хотя и многоглавую угрозу безопасности христианского порядка”<sup>41</sup>. Возможно, самым разрушительным следствием декларирования связи между евреями и прокаженными были жестокие погромы, разразившиеся во Франции в 1321 году. Они были направлены на прокаженных, которых обвинили в заговоре с целью отравления всего населения, но распространились также и на евреев<sup>42</sup>.

## ЕВРЕЙ И ЕРЕСЬ

Этот критерий — декларацию связи между евреями, еретиками и прокаженными, благодаря которому мы называем христианское общество преследующим, не так-то легко применить к странам ислама. С одной стороны, представление о ереси в исламе сильно отличается от представления о ереси в христианстве. Ислам, подобно иудаизму, делает акцент на практике и позволяет большие вольности в верованиях. “Ересь преследовали только тогда, когда считалось, что она представляет собой существенную угрозу социальному или политическому устройству”, — пишет Бернард Льюис. Это, по его мнению, согласуется с отношением к немусульманам,

которых притесняли, когда они нарушали закон [*зиммы*] или подрывали “существование социального или политического порядка”<sup>43</sup>. “Повторяющаяся тенденция” ислама — приписывать злему умыслу обращенного еврея подрывающие существующее устройство доктрины, такие как шиизм, — не сопровождалась общей подозрительностью по поводу желания евреев сокрушить правящую религию, как это было на Западе<sup>44</sup>.

Противопоставление можно продолжить. Христианское определение ереси включает в себя “иудействование” — подражание иудаизму, которое считали отрицанием верховенства христиан. По этой причине клеймо ереси часто вешали на самих евреев, которых подозревали в том, что они склонялись к иудействованию христиан, в том числе еврейского происхождения, которые приняли христианство добровольно или по принуждению и “вернулись к иудействованию”. Инквизиция, учрежденная в начале XIII века с целью выявления и преследования еретиков, часто распространяла свое внимание и свою карающую силу на отдельных евреев и еврейские сочинения<sup>45</sup>.

В отличие от своих единоверцев в христианской Европе, евреи ислама не несли на себе бремя подозрений в ереси или совращении мусульман еврейскими обычаями. Как мы объяснили в главе 2, “иудействование” в мусульманской среде заключалось главным образом в увлечении народными еврейскими (или христианскими) практиками — например, культом святых. Это скорее нарушение правила *хāлифūхум*, “отличайтесь от них”, а не еретическое отклонение. Для религиозных мыслителей, подобных Ибн-Таймийе, это был удар по престижу ислама, а также “нововведение”, а не теологическое оскорбление. Таким образом, в энергичной кампании по подавлению участия мусульман в поклонении святым и их могилам Ибн-Таймийя не возлагал на немусульман ответственность за то, что они спровоцировали мусульман нарушить принцип *хāлифūхум*.

## ДЬЯВОЛ И ЕВРЕЙ

Тема еврея-еретика, чуждая исламу, в христианстве перемешивалась с мотивом еврея как пособника дьявола — самого главного соблазнителя, толкающего людей к ереси. Сатана, враг Иисуса и воплощение всех темных сил, направленных против Бога, появляется в Новом Завете в роли врага. Впоследствии дьявол постоянно активно присутствовал в средневековом христианском мышлении, и образ его обогащался народными верованиями о чертах, коренившихся в языческом прошлом и усиленными изощрениями местных католических клириков в экзорцизме<sup>46</sup>. В высокое и позднее Средневековье широко было распространено поверье, что евреи поддерживают тесную связь с дьяволом. Это поверье поддерживалось новозаветными стихами, в которых еврей уподобляется Сатане<sup>47</sup>. Его подтверждали и многочисленные



христианские писатели. Вот что, например, говорил о евреях отец церкви IV века Григорий Нисский: “Они союзники дьявола, отродье гадюк, сплетники, клеветники, помраченные умом, фарисейское тесто, Синедрион демонов, проклятые, преотвратительные, скорые на оскорбления, враги всего хорошего”<sup>48</sup>. Евсевий Александрийский в приписываемой ему “Проповеди о воскресении” говорит о евреях так: “Увы вам, несчастные, ибо вы следуете дурным советам, ибо вы были названы сынами, а стали псами... И преисподняя отмстит вам за разгром, который она претерпела от Бога, и она поглотит вас вместе с отцом вашим — дьяволом”<sup>49</sup>. Меровингские авторы “Жития Цезария Арльского” в то же время рисуют жителей Арля “вероломно” вступившими в союз с готами-арианами против города и епископа Цезария, и “дьявол радовался” их злодейству<sup>50</sup>. Когда архиепископ Агобард писал каролингскому королю Людовику Благочестивому, сколько вреда принесло истинным христианам покровительство, которое король оказывал евреям, он подчеркивал их продажность, называя их *vasa diaboli* — “сосудами дьявола”, а также вслед за Евангелием от Иоанна (8:44) — *fili diabolii* — “сынами дьявола”<sup>51</sup>.

В конечном итоге стереотип идентификации еврея с дьяволом вошел в легенды, искусство, проповеди, а старая идея, что дьявол стремится разрушить весь христианский мир, была перенесена и на злобного союзника дьявола — еврея. Множество иррациональных представлений о евреях эпохи раннего и Высокого Средневековья находят “объяснение” в идее сотрудничества между дьяволом и евреем<sup>52</sup>.

В своей книге “Дьявол и евреи” Джошуа Трахтенберг утверждает, что если официальная церковь придерживалась старого убеждения, что евреи — неверные, чье отвращение к христианству рано или поздно сменится сбрасыванием покрова слепоты, которая мешает им увидеть правду, то христианские массы, которые панически боялись и Сатаны и евреев, смешивали одно с другим. И поскольку Сатана был отцом всех ересей, евреев стали считать еретиками, которые еще хуже неверных, потому что, несмотря на то, что они знают открытую христианам истину, упрямо отвергают ее и противостоят ей<sup>53</sup>. “Сознательное неверие”, как назвал это распространенное христианское убеждение о евреях Сесил Рот в очерке, опубликованном более пятидесяти лет назад, делало их “людьми низшего сорта... способными на любое мыслимое или немыслимое преступление”<sup>54</sup>.

## СРЕДНЕВЕКОВЫЙ АНТИСЕМИТИЗМ — ТЕОРИЯ ЛЭНГМЮРА

“Иррациональные представления о евреях” называет в качестве фундаментальной причины антисемитизма с эпохи Средневековья вплоть до настоящего времени Гэвин Лэнгмюр — исследователь юдофобии в христианском

мире<sup>55</sup>. Антииудаизм, предшественник антисемитизма, возник, когда первые христиане стали придерживаться “нерационального представления” о евреях после смерти Иисуса. Они считали, что евреи не понимают истины, что евреи убили Христа, что Бог наказывает евреев за богоубийство. Антисемитизм как таковой возник в христианском мире начиная с XII века, когда среди христиан распространились “иррациональные” фантазии, “что евреи в ритуальных целях распинают христианских детей, используют в своих обрядах христианскую кровь и плоть, оскверняют облатки для причастия и стремятся сокрушить христианство, распространяя Черную смерть”. Это, по словам Лэнгмюра, “самые показательные примеры иррациональных попыток христиан использовать евреев, чтобы рассеять сомнения в собственных верованиях и укрепить убежденность в своей христианской идентичности”<sup>56</sup>. Подобного рода сомнения — новый рационально-эмпирический скептицизм в отношении фундаментальных католических догматов, таких как воплощение и евхаристия, — возникли в XI веке и усилились в XII веке по мере развития схоластики, что особенно досаждало при наличии этого “воплощения неверия — рассеянного еврейского меньшинства”. Проецирование на евреев иррациональных фантазий о зле, бесчеловечности и стремлении к убийству служило механизмом, который рассеивал сомнения христиан и в то же время оправдывал физические преследования<sup>57</sup>.

В классическом исламе столь иррациональный взгляд на евреев не наблюдается. Как и христиане, мусульмане в Средние века боялись Сатаны<sup>58</sup>. Дьявол несет в себе зло, в Коране и более поздней арабской литературе он играет роль мятежника, обманщика, даже врага. Но он не является символом противника основателя исламской религии. Не изображают его и в виде темной силы, которая стремится сокрушить все общество. Поэтому когда евреи и Сатана случайно встречаются вместе в исламских сочинениях, как во фразе “партия Сатаны”, связь эта не так весома, как в христианской литературе<sup>59</sup>. Как обычно бывает в исламе, в негативных высказываниях о евреях, в рассуждениях о *зимми* связь с дьяволом органически присуща обоим немусульманским общинам. Так, бранный эпитет “партия Сатаны” применялся в трактате о контроле за рынками (*хисба*), написанном в Испании в XI веке, в отношении как евреев, так и христиан. Это касается и заявления халифа ‘Омара II о правительственных чиновниках из числа *зимми* (в источнике сказано сторонник многобожия)<sup>60</sup>. Источник, в котором описывается, каким образом немусульмане должны носить чалму, предостерегает их, чтобы они не позволяли концам тюбана изящно свисать за плечами, как у мусульман; вместо этого немусульманам надлежит придерживаться обычая “чалмы дьявола”<sup>61</sup>.

В средневековом исламе нет иррационального изображения еврея или христианина, который вступает в сговор с Сатаной, чтобы разрушить общество<sup>62</sup>. Рост враждебности мусульман к христианам и евреям в эпоху

Крестовых походов и монгольского завоевания Льюис и другие объясняют страхом перед пятой колонной, действующей в интересах врага. Но и тут ситуация резко отличается от положения в христианском мире. Подозрение, что *зимми* сотрудничают с внешним врагом, решительно не является “иррациональным представлением о евреях”. Наоборот, оно основывается на эмпирическом знании, что многие немусульмане позитивно относились к христианской или языческой власти, надеясь избежать унижительных аспектов положения *зиммы*. Ибн-Кайим аль-Джаузи приводит правдоподобный случай предательства *зимми*, рассказывая историю о христианском священнике из мамлюкского Египта, который, как оказалось, писал письма европейским христианам (*фирандж*), сообщая им разные сведения (*ахбār*) о мусульманах<sup>63</sup>.

Отсутствие иррационального элемента дьявольской враждебности евреев в исламской мысли может считаться веской причиной незначительности гонений на евреев в исламских странах. Если применить это наблюдение к их христианским соседям, то можно отметить, что представления о предательстве евреев в христианском мире могли быть только иррациональными, поскольку евреев нелегко было эмпирически идентифицировать с воинственным внешним врагом, угрожающим христианским территориям<sup>64</sup>.

Теория Лэнгмюра о связи между сомнениями и иррациональным антисемитизмом в средневековом христианском мире, будучи примененной к еврейско-исламским отношениям, углубляет наше понимание различия между двумя обществами. Поскольку сомнение играло существенную роль в интеллектуальной жизни средневековых мусульман и их еврейских соседей, философское движение в арабской культуре, которое в исламе началось гораздо раньше, чем в христианстве, посвятило себя развенчанию скептицизма. Заголовки множества арабских книг, начинающихся, например, со слов “Наставник колеблющихся”, свидетельствуют о потенциальной опасности сомнения в исламском обществе. Однако мусульманская религия была относительно свободна от нерациональных и неэмпирических догматов, таких как воплощение, троица и пресуществление, — верований, порождающих тяжелые колебания, которые, если верить Лэнгмюру, христиане пытались подавить с помощью иррациональных представлений о евреях.

## Реакция на преследования

### В СЕВЕРНОЙ ЕВРОПЕ

Реакция евреев на преследования существенно отличалась в христианских и мусульманских странах. В Северной Европе евреи, столкнувшись

с необходимостью выбора между смертью или насильственным крещением (такая альтернатива часто возникала во время взрыва антииудейских настроений), нередко выбирали благородную гибель — мученичество, даже посредством самоубийства<sup>65</sup>. Характерный фрагмент из одной средневековой еврейской хроники еврейского погрома эпохи Первого крестового похода рисует яркую картину типичного ашкеназского мученичества:

Женщины собирались с силами... и убивали собственных сыновей и дочерей, а потом самих себя. Многие мужчины тоже... закалывали своих жен и детей, в том числе младенцев. Нежнейшие и заботливейшие матери умерщвляли дитя — усладу своего сердца. Все они поднимались... и убивали друг друга. Юные девицы, невесты и женихи выглядывали из окон и восклицали: “Смотри, о Господи, что мы делаем, чтобы освятить Твое великое Имя, чтобы не променять Тебя на распятого, который был унижен, ненавидим и проклят в своем собственном поколении, незаконнорожденного сына, зачатого грязной распутницей”<sup>66</sup>.

Выбор мученичества вместо подчинения насильственному крещению, видимо, был не вполне традиционной реакцией ашкеназского еврейства Средних веков на преследования. Такое поведение представляет собой переосмысление в новых условиях классических еврейских мученичеств, описанных в *мидрашах*<sup>67</sup>. Массовое самопожертвование европейских евреев было результатом их представления о необходимости предстать перед судом веры, который вершит Бог над святым и безгрешным поколением, и воссоздания культа жертвоприношений древнего Иерусалимского Храма, причем на смену животным приходят люди<sup>68</sup>.

Яков Кац объясняет предпочтение, которое евреи Северной Европы отдавали мученичеству, столкнувшись с насильственным крещением. Евреи Ашкеназа считали христиан идолопоклонниками с теологической точки зрения и полагали, что к ним относится мишнаитская норма о том, что еврей должен умереть, лишь бы не поклоняться идолам. С этим было связано отвращение, которое евреи испытывали при виде разных христианских символов, в особенности креста, который для евреев воплощал немислимую идею, что Иисус был одновременно Мессией и сыном Божиим, распятым по воле евреев<sup>69</sup>. Кроме того, истари известная готовность христиан пойти на мученичество, чтобы избежать вероотступничества, и собственной жизнью засвидетельствовать истинность христианской веры, побуждала евреев к подражанию. Евреи демонстрировали христианам собственное мученичество в качестве доказательства превосходства своей веры и своего Бога<sup>70</sup>. Гершон Коэн утверждает, что “мессианская позиция” ашкеназов, подразумевающая их неоспоримую веру в догмат о воскресении, усилила их готовность стать мучениками<sup>71</sup>. Обращение, чтобы

избежать смерти, случалось, и, вероятно, чаще, чем свидетельствуют редкие упоминания в еврейских хрониках преследований. По мере приближения к позднему Средневековью, особенно в тягостном XIV веке, можно обнаружить заметное увеличение числа евреев, принимающих христианство как добровольно (чтобы избежать лишений и антисемитизма), так и под давлением обязательных миссионерских проповедей вновь активизировавшихся клириков, желавших обратить евреев<sup>72</sup>. Тем не менее мученичество осталось ашкеназским идеалом.

## В СТРАНАХ ИСЛАМА

В странах ислама, наоборот, сталкиваясь с угрозой жизни, в случае, если они не обратятся, евреи обычно предпочитали принять ислам, а не мученическую смерть. Множество факторов влияло на выработку этой характерно “сефардской” реакции на насилие и гонения (эта традиция была перенесена в христианскую Испанию, где она приняла форму “марранизма”, существовавшего начиная с погромов 1391 года<sup>73</sup>). Оценивая “мессианскую позицию” сефардов, Гершон Козэн указывал на роль рационализма в формировании их веры, на недоверие к чудесам, таким как воскресение, и вследствие этого — в том, что они редко выбирали смерть<sup>73</sup>.

В очерке, посвященном насильственно обращенным в странах Магриба в период гонений Альмохадов, Менахем Бен-Сассон тонко подмечает, что евреи арабского мира соответствовали характерным критериям для культурной арабизации, критериям, которые, по мнению современных исследователей, делали немусульман готовыми кандидатами на исламизацию<sup>74</sup>. Более того, евреи в странах ислама далеко не так яростно отвергали символы доминантной религии, как ашкеназы, ставшие предметом исследования Каца. В сочинениях евреев в мире ислама нет ничего сопоставимого с инвективами и ненавистью, характерными для ашкеназского литературного творчества о христианстве. Это касается и частных писем, сохранившихся в *Генизе*, где нелицеприятных замечаний о мусульманах как группе можно было бы ожидать, но их там нет<sup>75</sup>.

Кроме того, мученичество в окружающем мусульманском обществе было не столь распространенным идеалом, как в христианском мире. Мусульманам, особенно мусульманам-суннитам, в отличие от ранних

\* Марраны (исп. *marraño* — свинья) — христианское название в Испании и Португалии для евреев, принявших христианство. Марраны представляют собой наиболее многочисленную группу среди так называемых анусим (евр. “принужденные”), то есть евреев, насильно обращенных в христианство. Многие из марранов на протяжении веков продолжали тайно практиковать иудаизм, и некоторые из этих семей в наши дни открыто возвращаются в еврейство. — *Примеч. редактора.*

христиан, не пришлось страдать за веру перед лицом гонений другой доминантной силы, такой как Рим. По исламскому определению, мученик — это воин, который погиб, сражаясь на священной войне. Столкнувшись с религиозными преследованиями, мусульмане тяготели к приспособлению или ассимиляции, по-арабски *такиййя*, внутренне сохраняя мусульманскую веру. Евреи в странах ислама, по-видимому, оказались под влиянием исламского метода реагировать на насильственное обращение и не стали руководствоваться языческой моделью мученичества в выработке собственного образца правильного поведения. Впоследствии этим образцом руководствовались гонимые евреи христианской Испании, которые подверглись сильному влиянию многовекового пребывания мусульман на Пиренейском полуострове<sup>76</sup>.

Еще один элемент является критическим: евреи в исламских странах руководствовались мнением современных им раввинов, которые не включали ислам в категорию идолопоклоннических религий\*. Они без колебаний считали себя свободными от галахических требований скорее умереть, чем променять иудаизм на веру идолопоклонников. Маймонид наложил свою печать на это теологическое решение. Если верить Давиду Новаку, Маймонид “не только рассматривал ислам как недвусмысленно монотеистическую религию, но также считал ряд исламских практик обязательными для евреев”, например обрезание<sup>77</sup>. Он даже позволял евреям пить вино, к которому прикасались мусульмане, — это запрещено в случае с идолопоклонниками из-за ассоциации с языческими возлияниями<sup>78</sup>. Обращение в ислам могло совершаться путем произнесения не оскорбительной для евреев формулы, которая называется *шахада*, или “свидетельство”, и гласит, что “нет Бога кроме Бога и Мухаммед — пророк его”. Евреи могли принимать ислам внешне, демонстрируя свое обращение посещением пятничной молитвы и избегая не одобренных исламом действий, однако, оставаясь дома в одиночестве, они продолжали исповедовать иудаизм.

Не менее важно, что, хотя ислам, как и христианство, под страхом смерти запрещает вероотступничество, то есть обращение из ислама в другую религию, после всех трех великих гонений классического периода (при аль-Хакиме, при Альмохадах и в Йемене) евреям и христианам, вынужденным принять ислам, разрешили вернуться к изначальной религии, когда гонения

\* Далеко не все ашкеназские раввины были уверены в том, что христианство — религия идолопоклонников. Раши разрешает пить вино, произведенное христианами, на том основании, что они не поклоняются идолам. Рабейну Гершом высказывает аналогичное мнение, рассуждая о том, может ли еврей хранить у себя облачение священника. См. например: ROTH N. *Christian-Jewish Relations*. In: *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia*. N. Y. and London, 2003. P. 152. — *Примеч. переводчика*.

прекратились\*. После первого из этих гонений сын и наследник аль-Хākима аль-Зāхир издал декрет, в котором вновь указал на то, что ислам запрещает насильственное обращение, и повторил обязательство мусульман защищать *зимми*. Власти потребовали от *зимми* ретроактивной выплаты *джизьи*<sup>79</sup>.

Мусульманский формулярный X века, происходящий из Испании, включает в себя образцы документов, где перечислены требования для обращения, более строгие, чем простое произнесение *шахāды*. Тем не менее этот свод правил указывает, что человеку, который обратился под давлением, “должно быть разрешено вернуться.. его обращение в ислам не окончательное, если не станет достоверно известно, что он сначала преодолел страх и принуждение, а потом обратился в ислам, принес одну молитву *салāt* и не более — в этом случае его обращение в ислам окончательное”<sup>80</sup>.

Евреи знали о позиции исламского права по поводу насильственных крещений. Им было известно, что в прошлом этой позиции твердо придерживались. Они могли помнить из истории о преследованиях аль-Хākима в Египте, что после ослабления фанатизма еврейским новообращенным разрешили вернуться в иудаизм<sup>81</sup>. В дополнение к причинам, приведенным выше, похоже, что североафриканские и андалусские евреи предпочитали жить в качестве номинальных мусульман, а не погибнуть мученической смертью. Они полагали, что притворство будет временным и продлится лишь до тех пор, пока не будет восстановлено Священное право ислама, выступающее против насильственных обращений<sup>82</sup>.

## Еврейская история и еврейская коллективная память

Коллективная память — память, сохраненная группой людей, — отражает восприятие того, что казалось людям важным в их прошлом, и того, что, в свою очередь, было заметно в настоящем<sup>83</sup>. Йосеф-Хаим Йерушалми прослеживает еврейскую традицию писания истории вплоть до Библии. Люди оценивали действия индивидов, Израиля и всех народов, чтобы объяснить завет, заключенный Богом с Израилем, и Божественный план вечного существования Израиля как святого народа. Вместе с этой писаной историей Израиль сохранял память — с присущей ей выборочностью — в форме

\* Подобное решение было принято императором Генрихом IV после насильственных крещений Первого крестового похода (хотя и против воли церкви). См.: SHAZAN РОБЕРТ. *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley, 1987. P. 137. — *Примеч. переводчика*.

ритуального соблюдения и почитания событий прошлого, как в Песне Деборы\*. Мудрецы Талмуда сосредоточили свое внимание на библейском рассказе о еврейском прошлом. Действительно, они проявили мало интереса к истории постбиблейских времен<sup>84</sup>. Подобным образом Бернард Льюис приходит к выводу, что озабоченность раввинов легитимацией устного закона и собственными полномочиями по его расширению внесла свой вклад в их пренебрежительное отношение к истории<sup>85</sup>.

Иерушалми и Льюис согласны также в том, что багаж еврейских историографических сочинений средневекового периода небогат<sup>86</sup>. Средневековая народная “Книга *Йосиппон*” касается исключительно древней еврейской истории. Самым важным средством передачи исторической памяти, по мнению этих авторов, были поминальные акты в ритуале и литургии<sup>87</sup>. Кроме того, евреи Средних веков черпали вдохновение в библейской книге Эстер (Эсфирь) — первого и ставшего архетипом еврейского литературного ответа антисемитизму, где рассказывается о триумфе евреев Персии над их врагом Аманом, который пытался уничтожить их. Книга служила моделью средневековых *мегилот* — “свитков” об избавлении и даже породила традицию “вторых *Пуримов*”, напоминающих о случаях, когда местным еврейским общинам чудом удавалось избежать преследований<sup>88</sup>. Только в XVI веке, утверждает Иерушалми, после мучительного изгнания евреев из христианской Испании (1492), еврейский народ стал воспринимать историографию всерьез. В это время появился целый набор хроник, описывающих гонения на евреев предыдущих веков<sup>89</sup>.

## СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЕВРЕЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ И КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ

То немногое в этой области, что происходит из эпохи Средневековья и при этом напоминает настоящую историю, родилось в ашкеназском мире<sup>90</sup>. Внимание привлекают несколько “хроник”, где описываются гонения со стороны христиан и ответное самопожертвование евреев. Три из этих хроник описывают события 1096 года, а четвертая рассказывает о преследованиях эпохи Второго крестового похода (1146–1147). Я приводил цитаты из одного из этих повествований, говоря об ашкеназском мученичестве. Составители этих летописей полагались частично на устные сообщения и циркулярные письма<sup>91</sup>. Иерушалми не признает эти тексты средством передачи еврейской памяти, поскольку “они описывают нечто в самом недавнем прошлом, будь то последние преследования или последнее чудесное избавление от них”, но,

\* Песнь Деборы (Дворы), четвертой из судей Израиля эпохи Судей, является одним из древнейших по времени создания фрагментов Библии. — *Примеч. редактора.*



что еще важнее, потому, что “историография никогда не была главной движущей силой еврейской коллективной памяти в Средние века”<sup>92</sup>.

Иерушалми очень категоричен в своем утверждении на сей счет. Кроме того, он слишком резко различает коллективную память и историографию. Во-первых, летописи Крестовых походов — не единственный средневековый пример этого жанра. Менее известная анонимная еврейская хроника рассказывает, как в 992 году целое еврейское поселение во французском городе Ле-Мане подверглось опасности из-за злодейских поступков бродячего крещеного еврея. Утраченная заключительная часть рукописи, видимо, рассказывала о чудесном избавлении, намек на которое содержится во вступительном пассаже хроники:

Писание общины Ле-Мана и книга спасения от руки Божьей, которая действовала на стороне тех, кто хранит Его завет и соблюдает его заповеди, в лето девятьсот двадцать четвертое от разрушения Второго Храма [традиционно это событие датируется 70 годом н. э.]. Эта книга написана, чтобы служить вечным напоминанием [*зикарон*] для сынов Израиля, и чтобы они могли рассказывать об этом своим детям вплоть до последнего поколения — детям, которые еще не родились, и чтобы они стали мудрее и знали о спасении, исходящем от Бога и Его десницы крепкой: Того, кто не отказал в своей милости слугам своим, которые верно служили Ему. Он сжалился над ними в милости своей и сохранил их в изгнании, чтобы они могли исполнить Его завет с Авраамом, Исааком и Яаковом. Таково содержание этой книги, написанной в соответствии с истиной<sup>93</sup>.

Другая летопись рассказывает о том, что случилось с евреями во французском городе Руане в 1007 году. В ответ на антииудейские выпады и призывы христиан “король Роберт Французский” попытался обратить евреев силой. Многие из них погибли, отвергнув христианство, прежде чем другие были спасены благодаря вмешательству папы, к которому обратился влиятельный еврей<sup>94</sup>.

Очевидно, эти тексты посвящены событиям недавнего прошлого. Они рассказывают о гонениях, произошедших только что. В то же время “Книга памяти” (*Сефер зхира*) Эфраима Боннского, которая содержит последнюю из четырех ивритских хроник Крестовых походов, является историческим воспоминанием о преследованиях, написанным за столетия до исхода сефардов в XVI веке. “Книгу памяти” часто, хотя и неточно, характеризуют просто как хронику Второго крестового похода. Действительно, автор начинает с описания страданий евреев во время этого Крестового похода, но потом он перечисляет последовательно семь других гонений, случившихся во Франции, Германии и Англии за вторую половину XII века, начиная с первого случая обвинения в ритуальном убийстве на европейском

континенте — во французском городе Блуа в 1171 году<sup>95</sup>. Сообщение о Блуа, с его примерами мученичества, привлекает внимание Йерушалми как артефакт еврейской коллективной памяти; это событие породило *слихот*<sup>\*</sup> и, что еще важнее, ежегодный день поста в память о жертвах, который был закреплен в еврейском календаре. В XVII веке этот пост обогатился новым смыслом — памяти о погромах, устроенных против евреев Польши и Украины во время казацкого восстания 1648–1649 годов. Это примеры одного из самых неисторических еврейских способов увековечения, который Йерушалми выделяет как инструмент еврейской памяти в Средние века<sup>96</sup>.

По своей литературной форме “Книга памяти” Эфраима Боннского предвосхищает на несколько столетий традицию хроник “цепи гонений”, пик которых пришелся на XVI век<sup>97</sup>. Есть и другие. Написанная на иврите летопись еврейских страданий в Южной Франции (в основном вызванных гонениями) была составлена в конце XIII века провансальским евреем по имени Шемтов Шанзоло и в XVI веке была позаимствована беженцем из Испании Йосефом ибн-Вергой в качестве приложения к написанной его отцом Шломо<sup>\*\*</sup> хронике преследований *Шевет Йеѓуда* (“Скипетр Йеѓуды”), которую Йосеф опубликовал в Турции в 1554 году<sup>98</sup>. Другая краткая хроника, составленная между серединой XIV и концом XV века, рассказывает о серии несчастий, выпавших на долю еврейских общин и отдельных людей со времен короля Дагобера из династии Меровингов и до “Черной смерти”<sup>99</sup>. Существовала также утраченная книга “Память о преследованиях” (*Зихрон га-шмадот*), написанная каталонским евреем XIV века Профиатом Дураном (“Эфоди”), известная по цитатам в сочинении XVI века, носящем мессиянский характер. Автором этого сочинения был видный изгнанник из христианской Испании дон Ицхак Абрабанель<sup>100</sup>.

Этот тип литературы, предшествующий на несколько поколений сефардским хроникам, написанным после изгнания из Испании, отмеченный Йерушалми и служивший для изложения (и часто сакрализации) страданий европейского еврейства, является источником для исследования коллективной памяти евреев Запада под властью христиан. Если рассматривать их наравне с более многочисленным корпусом литургической поэзии — плачами и заупокойными молитвами, они составляют основу коллективной памяти о страданиях, причиненных евреям христианами<sup>101</sup>. Они, в свою очередь, связаны с более старой, библейско-раввинистической исторической концепцией преследований в изгнании (*галут*), которое обычно считается наказанием за прошлые грехи и которое будет вознаграждено

\* *Слихот* — специальные покаянные молитвы, читаемые евреями в дни постов и в период, предшествующий Судному дню (*Йом Кипуру*). — *Примеч. редактора.*

\*\* Ибн-Верга Шломо (конец XV в. — начало XVI в.) — еврейский историк. — *Примеч. редактора.*

Избавлением. “Слезливая концепция” еврейской истории в христианском мире происходит из этой средневековой коллективной памяти о трагической судьбе евреев среди христиан. Эта традиция продолжает жить среди европейских евреев, переживших Холокост и оставивших индивидуальные или коллективные документы, увековечивающие трагические события<sup>102</sup>.

## КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ О ПРЕСЛЕДОВАНИЯХ У ЕВРЕЕВ В СТРАНАХ ИСЛАМА

В сочинениях евреев мусульманских стран классического периода можно найти сравнительно немного печальных воспоминаний о бывших преследованиях. Но причина не в том, что эпизоды гонений не становились известны современникам. Эльханан бен Шмария, наследник своего отца Шмарии бен Эльханана на посту лидера египетской еврейской общины, в письме из Фустата в Иерусалим, отправленном вскоре после смерти отца — в 1011 году, описывает недавнюю волну разрушений синагог и другие репрессивные меры, которые могут относиться только к гонениям аль-Хакима. Характерной для этого периода цветистой рифмованной прозой на иврите он рассказывает:

Долги [грехи] наши возросли, и благодать отошла от нас из-за многочисленных наших мерзостей [*тоавот*]. Гнев Господень не замедлил явиться, и разразился пожар... Синагоги были разрушены, и знамения осуществились. Свитки Торы рвали и разбрасывали подобно семенам во время сева. Пятикнижие выброшено на улицы. Собрания [*ха-кнесийот* — так в тексте оригинала. — *Примеч. редактора*] разрушены и обезлюдели. Мы облачились в черное и опечалились. Знаки были поставлены на наши чресла, и дома наши наполнились плачем. Они подвесили нам на шею дощечки. Мы изнывали, и никто не мог освободить нас. Исполнился на нас *мидраш* мудрецов: “Камни святилища раскиданы по всем перекресткам” [*Эйха*, 4:1] — это ученые, которые отправились в изгнание, их свитки Торы разграблены. Многие отвратились от своей веры и оставили свою религию<sup>103</sup>.

Другое послание из *Генизы* рассказывает о болезненных событиях и последовавшем за ними восстановлении разрушенного<sup>104</sup>. С учетом этих фактов очевидное отсутствие какого-либо текста, увековечивающего долгое царство страха, не может не удивлять — разве что оно указывает на какой-то характерный аспект еврейской коллективной памяти в исламском мире, который принципиально отличал их от единоверцев в христианских странах<sup>105</sup>.

Погром 1066 года в Гранаде, без сомнения еврейский, был увековечен в арабской историографии; но в еврейской литературе он практически не

оставил следа. О нем кратко упоминает Моше ибн-Эзра (род. между 1055 и 1060, ум. после 1138 года) в своей арабоязычной книге о еврейской поэтике, говоря о Йосефе ибн-Нагреле в биографической справке о видных поэтах<sup>106</sup>. Он отмечен и в беглом сообщении в “Книге традиции” (*Сефер ʿа-кабала*) Авраама ибн-Дауда\*, написанной около 1160 года, — сочинении, посвященном раввинистической истории, а не иудео-мусульманским отношениям:

Р. Йосеф ʿа-Леви Нагид унаследовал его [отца] пост. Он обладал всеми достоинствами, свойственными его отцу, за одним исключением. Поскольку он был воспитан в роскоши и в юности ему никогда не приходилось нести бремя [ответственности], ему недоставало отцовской скромности. И действительно, он вырос надменным — и это его погубило. Берберские князья так завидовали ему, что убили его в субботу, девятого *тевета* [4] 827 года [31 декабря 1066 года], и истребили всю общину Гранады и всех, кто прибыл из далеких стран полюбоваться его ученостью и властью. Его оплакивали во всех городах и деревнях. (На самом деле пост девятого *тевета* был учрежден еще нашими древними учителями, которые составили *Мегилат Таанит*; но причина была неизвестна. Благодаря этому [происшествию] мы видим, что они пророчествовали об этом самом дне.)<sup>107</sup>

В двух плачах на смерть Йосефа, принадлежащих перу современника событий, еврейского поэта Ицхака ибн-Гийята (1038–1089), отсутствуют даже самые слабые аллюзии на ужасные обстоятельства, сопровождавшие гибель Йосефа<sup>108</sup>.

Рассказ об альмохадском разорении в *Сефер ʿа-кабала* почти так же краток и осторожен, как и сообщение Ибн-Дауда об инциденте 1066 года:

За кончиной р. Йосефа [ʿа-Леви ибн-Мигаша] последовали годы войны, злодейских законов и преследований, обрушившихся на евреев, которым пришлось покинуть свои дома: “Кто обречен на смерть, иди на смерть; и кто под меч, — под меч; и кто на голод, — на голод; и кто в плен, — в плен” [*Ирмеяѓу*, 15:2]. Теперь к пророчеству Ирмеяѓу добавили: “И кто [обречен] оставить свою веру”. Это случилось в начале походов Ибн-Тумарта, который пришел в мир в [4] 873 году, и он повелел евреям оставить свою веру, сказав: “Идите, и давайте сделаем так, чтобы они перестали существовать как народ; чтобы имя Израиля было забыто навсегда”<sup>109</sup>.

Эпическое отношение к гонениям в этом фрагменте, написанном через каких-то пятнадцать лет после случившегося, когда последствия событий

\* Ибн-Дауд Авраам бен Давид ʿа-Леви (Раавад, иначе Рабад; родился, по-видимому, в 1110 г. — умер приблизительно в 1180 г.) — еврейский историк, философ, врач и астроном. — *Примеч. редактора.*

еще ощущались очень остро, автором, который, вероятно, полагал, что гонения — это предвестие начинающейся мессианской эпохи, не может не удивлять<sup>110</sup>. Даже если цель Ибн-Дауда состояла в том, чтобы обозначить непрерывную цепь раввинистического учения и влияния, а не цепь преследований, нам остается только гадать, почему ни он, ни другой андалусский еврей того времени не оставил отчета, который сохранил бы память об этом бедствии.

Существует свидетельство современника аналогичного вида в послании, написанном в 1148 году в Фустате неким Шломо га-Коґеном аль-Сиджилмасы (из семьи, происходившей из марокканского города Сиджилмасы). Шломо, который слышал о гонениях от очевидцев, описывает, насколько болезненными были эти события, и, подобно Эльханану б. Шмарии в письме, описывающем гонения аль-Хākима, доказывает, что евреи Северной Африки не хуже своих единоверцев в ашкеназских странах были способны увековечить трагедию в литературной форме. Перед вами перевод соответствующего фрагмента, выполненный Гойтейном:

После того как [предводитель альмохадов] ‘Абд аль-Му’мин вошел в Сиджилмасу, он собрал евреев и велел им изменить веру. Переговоры продолжались семь месяцев, и все это время они постились и молились. После этого прибыл новый эмир и потребовал, чтобы они обратились. Они отказались, и тогда сто пятьдесят евреев были убиты во освящение имени Божьего [*йихуд ха-шем*]... Прочие переменили веру; первым из вероотступников был Йосеф б. ‘Имрāн, судья Сиджилмасы. “Об этом буду я плакать и рыдать и т. д.” [*Миха*, 1:8]. До того, как ‘Абд аль-Му’мин вошел в Сиджилмасу, когда народ восстал против Альморавидов, несколько евреев, около двухсот человек, нашли убежище в городской крепости. Среди них были мар Йа’кўб и ‘Аббўд, мои дяди по отцу, мар Йеғуда б. Фархўн и... Теперь они в Дер’а, и все их имущество отняли. Что случилось с ними потом, нам неизвестно. Из всех стран, подчиненных Альморавидам, в руках сектантов [*хавāридж*] остались только Дер’а и Микнāса [Мекнес]. А что касается общин Запада, то за грехи [наши] они все уничтожены... они либо обратились, либо были убиты. А в тот день, когда я пишу это письмо, пришло известие, что Биджāйя был взят, и другие новости... Во время завоевания ‘Абд аль-Му’мином были убиты 100 тысяч человек, а в Марракеше — 120 тысяч. Имейте это в виду. Это не слухи, а рассказы людей, которые присутствовали при этих событиях. Заметьте это<sup>111</sup>.

Картина, нарисованная в этом письме, напоминает рассказы ашкеназских хроник о погромах эпохи Первого крестового похода, а также эпизоды, зафиксированные Эфраимом Боннским. Но, в отличие от ситуации в ашкеназских странах, письменные отчеты, подобные этому, не породили в мусульманском мире литературы страданий — ни после преследований Альмохадов,

ни после более ранних гонений аль-Хākима. Также следует заметить, что в письме североафриканского еврея отсутствуют инвективы в адрес угнетателя-иноверца, которые столь характерны для рассказов европейских евреев.

## Литературные отклики на преследования Альмохадов

Двумя важнейшими литературными откликами на преследования Альмохадов считаются знаменитые послания Маймонида и его отца, Маймона бен Йосефа, известного как “Даян” (“судья”). В отличие от ашкеназских хроник о “цепи гонений” и сочинений сефардских изгнанников из христианской Испании XVI века, эти послания не являются хроникой событий. В них нет ни прославления мученичества, ни утешения тем евреям, которые пережили бедствие. Вместо этого послания предлагают рациональные объяснения массового перехода евреев в ислам. “Послание об утешении” Маймона Даяна адресовано тем, кто обратился под давлением Альмохадов. Автор советует им не терзаться от сознания своей вины. Он уверяет их, что ислам не является идолопоклонством. Те, кто обратился в ислам, вполне могут поддерживать связь с иудаизмом, при условии, что они все еще верят в Бога, Моисея и Тору, что они тайно соблюдают основные еврейские ритуалы, молятся, хотя бы даже в сокращенном виде и хотя бы даже на арабском языке, и раскаиваются в содеянном. Бог, воля которого неизменна, не оставил своей любви к Израилю. Мусульманский фанатизм неизбежно ослабнет, и номинальные конверсы смогут вернуться к открытому исповеданию своей религии<sup>112</sup>.

Маймонид написал свое “Послание о гонениях”, чтобы опровергнуть мнение раввина, который постановил, что евреи должны жертвовать собой, лишь бы не поддаваться исламу, и что конверсы, которые продолжают соблюдать еврейские заповеди, только усугубляют свое преступление. Подобно своему отцу, Маймонид прощал обращение, если при этом человек продолжал тайно соблюдать еврейские обряды, на том основании, что в исламском исповедании веры нет ничего особенно неприемлемого. Он также высказывал надежду, что преследования прекратятся. Тем не менее он советовал насильственно обращенным покинуть места, где их притесняют, и при первой же возможности переехать туда, где можно свободно исповедовать свою веру. Именно так поступила семья самого Маймона<sup>113</sup>.

При огромном количестве ашкеназских плачей (*кинот*) о гонениях бросается в глаза то, что среди тысяч стихотворений на иврите, написанных в классические века ислама, я нашел только один образец явной поэтической

реакции евреев на всплеск преследований со стороны мусульман<sup>114</sup>. Это знаменитый панегирик\* Авраама ибн-Эзры еврейским общинам Испании и Северной Африки, уничтоженным угнетателем из династии Альмохадов, — *Аха ярад аль-Сфарад*<sup>115</sup>. Он начинается словами: “О горе! Несчастье пало на Сфарад [Испанию] с небес / Очи мои, очи мои истекают слезами!” Оплакав вначале гибель ученой общины Лусены, Ибн-Эзра продолжает:

Изгнанный народ жил там безупречно в безопасности

Тысячу семьдесят лет без перерыва.

Но настал день, когда ее народ был выслан, и она уподобилась вдове,

Без изучения Торы и чтения Писания, на *Мишну* наложена печать,

Талмуд заброшен, и слава его исчезла.

Убийцы и скорбящие повсюду,

Дом молитвы и восхвалений теперь не в чести.

Поэтому я плачу и бью себя по рукам, жалоба навечно на моих устах<sup>116</sup>.

Действительно, стихотворения, рассказывающие об исторических актах гонений, не были частью литературной традиции евреев Востока<sup>117</sup>. Ко времени вторжения Альмохадов в Испанию Ибн-Эзра прожил уже несколько лет в еврейских общинах христианских стран; вполне возможно, он написал *Аха ярад аль-Сфарад* под влиянием ашкеназской модели. Возможно, подобные поэтические произведения обнаружатся, когда станет более известен обширный корпус средневековой поэзии на иврите, большая часть которого все еще не изучена<sup>118</sup>. Тем не менее я полагаю, что очевидное практически полное отсутствие еврейской поэтической реакции на преследования со стороны ислама в классический период указывает на важное различие между еврейской коллективной памятью о страданиях на Востоке и на Западе<sup>119</sup>. На мой взгляд, эту гипотезу подкрепляет тот факт, что когда мы находим примеры поэтических плачей на иврите, посвященных гонениям в ашкеназских странах и принадлежащих перу андалусских поэтов, то речь идет о преступлениях, совершенных христианами<sup>120</sup>. Важно также, что стихотворение *Аха ярад аль-сфарад*, насколько нам известно, не было включено в литургию андалусского или североафриканского еврейства, по крайней мере не в период, непосредственно последовавший за его написанием<sup>121</sup>. Напротив, в соответствии с гипотезой о том, что живая историческая память о гонениях более характерна для евреев христианского мира, чем для евреев ислама, ламентация Авраама ибн-Эзры о разгроме Альмохадами еврейских общин Андалусии только полтора столетия спустя проникла в рукопись, собравшую еврейские поэтические плачи и составленную

\* В данном случае слово “панегирик” используется в своем изначальном значении — речь, написанная по случаю чьей-либо смерти. — *Примеч. переводчика.*

на заре антисемитских погромов в христианской Испании в 1391 году, — знаменитый Лиссабонский манускрипт (ок. 1395 года), включенный в антологию Симона Бернштейна *Аль-назарот сфарад* (“На реках испанских”)<sup>122</sup>.

### “ЕГИПЕТСКИЙ СВИТОК” 1012 ГОДА

То, что мы не находим практически никаких свидетельств увековечивания памяти об основных гонениях классических веков ислама, подобных летописной и элегической литературе евреев Ашкеназа, а также Испании периода Реконкисты и периода, последовавшего за изгнанием, вовсе не означает, что евреи в странах ислама не вспоминали о событиях, не оплакивали и не увековечивали их. Совсем наоборот. Например, в *Генизе* содержатся фрагменты рукописи “Египетского свитка” (*мегила*), написанного на иврите и повествующего об избавлении от преследований еще в 1012 году. Этот памятник напоминает жанр, изучавшийся Йерушалми и другими авторами<sup>123</sup>. Составленный родившимся в Палестине ученым и поэтом Шмуэлем бен Ёшана, свиток повествует о том, как “третьего *швата* 4772 года от Сотворения мира, а это 1323 год от прекращения пророчества и 943 год от разрушения святой обители [Иерусалимского Храма]”, что соответствует 31 декабря 1011 года, толпа мусульман напала на еврейскую погребальную процессию по пути из Старого Каира на кладбище, находившееся за пределами городской черты<sup>124</sup>. Немусульманские погребальные кортежи раздражали мусульман, поскольку они нарушали запрет “Договора ‘Омара” на публичную демонстрацию религиозных церемоний. Документы *Генизы*, а также арабские исторические источники свидетельствуют, что такие вспышки гнева против *зимми* не были чем-то необычным<sup>125</sup>.

Описываемый кризис, случившийся на пике общих преследований *зимми* во времена аль-Хākима, привел к аресту двадцати трех евреев. Жертвы были брошены в тюрьму, и еврейская община впала в панику. Люди прятались в домах, молились, постились и плакали. На третий день группа евреев собралась возле дворца и стала умолять халифа отпустить схваченных братьев. Аль-Хākим нашел злой умысел в действиях мусульман, уличил их в лжесвидетельстве, которое ислам особенно осуждает, и отпустил евреев. Радость общины была так велика, что установили ежегодный пост в память об избавлении. Шмуэль бен Ёшана, который сам побывал в заключении, сочинил праздничные *пиюты*\* и *слихот*, которые следовало читать в день этого поста<sup>126</sup>. Эти действия напоминают характерную ашкеназскую реакцию на несчастье. То же можно сказать о риторике в отношении “памяти” в этой

\* *Пиют* — жанр еврейской литургической поэзии, а также произведение этого жанра. *Пиюты*, большинство которых предназначалось для облагораживания звучания молитв, создавались с первых веков новой эры и вплоть до новейших времен. — *Примеч. редактора.*



*мегиле*. Шмуэль закликает своих читателей: “Запомните это и сохраните у себя перед глазами. Расскажите своим детям, а ваши дети пусть расскажут своим детям, а их дети — следующему поколению”. Свиток, написанный во исполнение заповеди увековечивать чудесное избавление от бед, также является нашим единственным источником о самом этом трагическом событии.

В свете этого документа еще более загадочен тот факт, что у нас нет сопоставимого отклика современников на продолжавшиеся около десяти лет еще более тяжелые преследования немусульман со стороны того же халифа. Это совсем не похоже на реакцию египетских христиан, имевших, конечно, готовую литературную модель, в которую укладывались случившиеся события. Страницы официальной хроники патриархов коптской церкви изобилуют историями причудливых и злодейских поступков, совершенных халифом против христиан за девять лет гонений, “во время которых мы понесли наказание от Господа”<sup>127</sup>. В лучших традициях христианской агиографии в рассказ включены отдельные случаи мученичества, выражается радость по поводу избавления после того, как очевидно душевнобольной халиф отменил все жестокие декреты и разрешил христианам вернуться к своей вере.

Джейкоб Манн, первооткрыватель ивритского памятного свитка 1012 года, предполагает, что преследования, которые начались еще в 1004 году, затронули поначалу только христиан и вплоть до 1012 года, вероятно, никак не касались евреев. В противном случае нелегко объяснить теплые слова в адрес халифа<sup>128</sup>. В этом допущении есть смысл. Послание Эльханана бен Шмари, относящееся примерно к тому же времени и описывающее те же разрушения как событие недавнего прошлого, кажется, подтверждает эту гипотезу. Но нам все еще неясно, почему евреи не оставили соответствующего литературного отклика на чудовищную волну преследований, когда она схлынула.

*Мегила* 1012 года демонстрирует, что евреи в странах ислама реагировали на несчастья так же, как и евреи в европейских странах, — типологическими актами коллективной памяти, хотя, по всей вероятности, они не ввели формальной традиции “вторых *Пуримов*”, чтобы “увековечить” избавление 1012 года<sup>129</sup>. Более того, очевидно, евреи исламских стран были знакомы с ашкеназским типом хроник преследований. Многие читали или, по крайней мере, слышали о прозелите из числа христиан-норманнов, который обратился в иудаизм в южной Италии, Иоанне-Овадьи, увлекательные свидетельства о котором были найдены в Каирской *генизе*. Этот удивительный человек появился на Ближнем Востоке в начале XII века. Там он составил на иврите свою “автобиографию”, поведав сагу о своей жизни и обращении в иудаизм в 1102 году. Там же содержатся известия о преследованиях евреев в Европе в 1096 году, во время Первого крестового похода, которые Овадьи, видимо, взял из ашкеназского источника, а также

сообщения об эпизодах гонений на евреев в мусульманских странах, свидетелем которых он стал во время своих скитаний по Ближнему Востоку<sup>130</sup>.

### ИБН-‘АКНҦН. “ВРАЧЕВАНИЕ ДУШИ”

Подобно своим ашкеназским собратьям в Европе, ближневосточные евреи относились к гонениям со стороны иноверцев более широко — как к проявлению еврейских страданий вообще. Родившийся в Барселоне еврейский философ Йосеф бен Йеғуда ибн-‘АкнҦн посвятил довольно много внимания альмохадской трагедии в своем “Врачевании душ”<sup>131</sup>. Соответствующий фрагмент был впервые опубликован в частичном переводе Пола Фентона в книге Бат-Йеор *Зимми*<sup>132</sup>. Он касается второй волны преследований при Абѹ Юсуфе Я’кѹбе аль-Мансѹре (1184–1199), третьем правителе из династии Альмохадов. Халиф вновь направил свой гнев на потомков первого поколения обратившихся евреев, которых он — как выясняется, справедливо — подозревал в тайной приверженности иудаизму.

В прозе Ибн-‘АкнҦна звучит скорбный тон многих ашкеназских lamentаций, например, в названии главы: “Об объяснении испытаний и злключениях, которые выпали на нашу долю”<sup>133</sup>. Как и в этой главе, так и повсюду во “Врачевании души” и в комментарии к Песне Песней Ибн-‘АкнҦн проклинает преследования, повлекшие за собой вероотступничество евреев, а также восхваляет мученичество, которое, по его мнению, предпочтительней вынужденного отказа от иудаизма — в лучших ашкеназских традициях<sup>134</sup>. В форме, напоминающей ашкеназские плачи, Ибн-‘АкнҦн скорбит о судьбе евреев во времена альмохадских гонений<sup>135</sup>. Эта глава не является, однако, хроникой преследований, скорее она нужна для иллюстрации более широкого этического воззвания философа, касающегося наказания за грехи — здесь за грех вероотступничества, за который, по его признанию, его поколение получило праведное воздаяние от Бога.

### КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ О МУСУЛЬМАНСКИХ ПРЕСЛЕДОВАНИЯХ

Загадочное отсутствие соответствующего литературного увековечивания основных гонений, выпавших на долю евреев в мире ислама в классический период, подталкивает к определенным выводам относительно природы коллективной памяти о страданиях у евреев исламских стран. Ни погромы 1066 года, ни события XII века в Испании и Северной Африке не были священными или благородными событиями, память о которых достойна быть сохранена для потомства<sup>136</sup>. Однако, когда антииудейский эпизод вписывался в парадигму чудесным образом предотвращенных гонений,

евреи реагировали соответствующим образом — как, например, случилось с *мегилой*, постом и *пикютами*, увековечившими избавление от преследований в начале 1012 года. Письма и стихотворения из *Генизы* используют типологический образ Амана — врага сынов Израиля — для описания местных душителей евреев и награждают еврейских победителей, которым удалось сокрушить козни злодеев, титулом “Мордехай нашего времени”<sup>137</sup>.

Гипотеза о том, что необходимые составляющие для создания коллективной памяти о преследованиях были в наличии только у евреев христианского мира, укрепляется, если принять во внимание равнодушную реакцию евреев Востока на разрушения, которые сопровождали завоевание Палестины крестоносцами в 1099 году. Гойтейн указывает на поразительное отсутствие на Востоке историографической литературы, подобной ашкеназской, где описывались бы страдания евреев от рук христианских воинов. Он связывает это с фактом, явствующим из документов *Генизы*, что ущерб жизни и собственности был гораздо меньше, чем предполагали христианские хронисты, описывавшие завоевание Палестины. Отсутствует также целый комплекс теологических факторов, коренящихся в древнем иудео-христианском противостоянии, который лежит в основе еврейской реакции на преследования в самом христианском мире. Не менее важно, что крестоносцы убивали на Востоке не только евреев, но и мусульман<sup>138</sup>.

## ВНУТРИЕВРЕЙСКИЕ “ПРЕСЛЕДОВАНИЯ” И ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ

Что удивительно и еще ярче доказывает отсутствие коллективной памяти о преследованиях со стороны арабов — это использование евреями арабских стран жанра *меги́лы* для фиксации и увековечивания избавления от внутренних еврейских гонений. И вновь источники мы черпаем из *Генизы*. Палестинский ученый Эвьятар бен Шломо, династический наследник поста *гаона* (главы палестинской ешивы), написал в конце XI века *меги́лу*, чтобы поведать свою версию истории узурпации власти *гаона* в период между 1082 и 1094 годами. *Меги́ла* завершается рассказом о поражении злодейского мятежа в Египте при чудесном Божественном вмешательстве<sup>139</sup>. В следующем столетии египетский еврейский “историк” описал увенчавшуюся триумфом борьбу законных наследников поста главы фатимидского еврейства, среди которых был и Маймонид, со злодейским узурпатором — “Аманом”, которого уничижительно называли “Зута” (Малыш), в свитке, сознательно созданном по модели пуримской *меги́лы*. Цель этого текста выражена явственно — увековечить этот эпизод для будущих поколений<sup>140</sup>.

Описание внутрееврейских конфликтов по модели Свитка *Эстер*, парадигматического изображения триумфа евреев в испытаниях, инспирированных

иноверцами, по всей видимости, указывает на еврейское восприятие преследований как общего феномена, не являющегося монополией мусульман. Хотя евреи верили, что спасение всегда исходит от Бога, из собственных общинных и межличностных конфликтов они делали вывод, что самоуверенное усмирение бунтов и подавление общины в целом является мирской политикой, даже если имеет религиозную подоплеку<sup>141</sup>. Более того, я полагаю, что отсутствие литературных источников, посвященных гонениям на евреев в исламском мире в классическую эпоху, указывает на атмосферу, в которой было гораздо меньше насилия над евреями, чем в христианских странах, где процветала литература плачей и другие традиции увековечивания.

### УВЕКОВЕЧИВАНИЕ СТРАДАНИЙ В ИСЛАМСКИХ СТРАНАХ В ПОЗДНЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Только позже, начиная с XVI века, в то же время когда сефарды, изгнанные из христианской Испании, начали составлять свои хроники преследований, мы находим еврейские литературные тексты, происходящие из мусульманского мира и увековечивающие страдания и гонения, которые евреи претерпели от рук иноверцев. В 1524 году в Египте была написана *мегила*, которая существует в двух версиях — на иврите и еврейско-арабском. Она написана по образцу книги *Эстер* и изобилует цитатами из нее. Свиток описывает избавление евреев Каира от местного гонителя — Ахмада-паши, недавно назначенного правителем Египта, который восстал против османской власти<sup>142</sup>. Эпизод, случившийся через две недели после праздника *Пурим*, был зафиксирован в нескольких еврейских хрониках XVI–XVII веков, в том числе в *Шевет Йеѓуда* ибн-Верги. Он вошел в годовой праздничный цикл и литургию каирских евреев под названием “египетский *Пурим*”, и эту памятную дату соблюдали еще в начале 50-х годов XX века<sup>143</sup>.

Другим образцом жанра “хроники страданий”, происходящего из позднесредневекового исламского мира, является сочинение, написанное частично на иврите, частично на еврейско-арабском<sup>144</sup>. Сочинение состоит из эпизодов, записанных членами раввинского семейства Ибн-Дананов — потомков изгнанников из Испании, которые жили в Марокко со времен изгнания 1492 года. Текст был впервые отредактирован в 1724 году, но окончательную форму он приобрел только в 1879 году. В несколько искаженном хронологическом порядке он рассказывает о страданиях евреев Феса и других североафриканских еврейских общин в XVI–XIX веках<sup>145</sup>. В отличие от ашкеназских хроник, это сочинение повествует не только о преследованиях, в нем скорее перемежаются рассказы о несправедливостях со стороны мусульман и о несчастиях, связанных с природными катастрофами, особенно с засухой и голодом. Повествование изобилует описаниями

классической реакции на страдания в ашкеназском духе: пост, молитва и фиксация событий для потомства. Возникновение такого литературного явления в позднеисламском средневековье заставляет задуматься о его природе, поскольку оно относится ко времени, когда положение евреев стало больше напоминать судьбу их собратьев, живших в христианском мире. Это особенно верно в отношении Марокко, где с середины XII века евреи были единственной категорией неверных. (Евреи вернулись к первоначальной вере в конце преследований Альмохадов, а христиане этого не сделали.) Это наблюдение хорошо подкрепляет мою высказанную выше гипотезу о более раннем, относительно безопасном периоде, когда накал преследований был меньше и не существовало никаких заметных памятников еврейской коллективной памяти о страданиях от рук иноверцев<sup>146</sup>.

### ПРЕСЛЕДОВАНИЯ ЕВРЕЕВ В МУСУЛЬМАНСКИХ СТРАНАХ ПО ДАННЫМ СЕФАРДСКИХ ХРОНИК

Историческая картина страданий, зафиксированная в хрониках гонений XVI века, написанных сразу после изгнания из Испании, по-видимому, осталась пока незамеченной, но она проливает свет на осознание евреями принципиально разного опыта евреев исламского и христианского мира. В конце второго диалога своего “Утешения Израиля в горестях” Самуэль Уске представляет собственный исторический взгляд на гонения. Икабо — персонаж, который олицетворяет еврейский народ в тексте Уске, говорит: “Я был тяжко наказан, и болезненные раны поразили мое несчастное тело — частью от новых народов, которые возникли среди тех же римлян на Западе, после того как их тяжелое колесо проехало по моим костям, частью от руки современных народов Востока” (т. е. от мусульман)<sup>147</sup>. Но Уске и другие сефардские хронисты XVI века ссылались преимущественно на события, произошедшие в христианском мире. Материал, происходящий из стран ислама, скуден: погром в Гранаде 1066 года, преследования Альмохадов и гонения на евреев в Йемене — иными словами, эти несколько событий зафиксированы в известных литературных текстах классического арабского периода: в *Сефер ѓа-кабала* Ибн-Дауда и в “Послании в Йемен” Маймонида. Хронисты также сообщают удивительную историю о Давиде Альрои, лжемессии (XII век), чья деятельность поставила под угрозу евреев Вавилонии. Но этот рассказ содержится в очень популярном “Путешествии” Биньямина из Туделы<sup>148</sup>. Большинство хронистов XVI века ничего не знали о терроре аль-Хākима — еще один знак того, что египетские евреи не оставили никаких существенных литературных текстов об этих событиях. Единственное известное мне исключение — *Сефер юхасин* (“Книга родословий”) Авраāма

Закуто<sup>149</sup>. Но, по-видимому, это исключение только подтверждает правило, поскольку соответствующий фрагмент является частью “добавлений” Шулама к тексту Закуто, в число которых входят эпизоды из общей исламской истории, почерпнутые автором из арабских хроник<sup>150</sup>.

### ФРАНЦУЗСКИЙ КОРОЛЬ, МУСУЛЬМАНСКИЙ ПОСЛАНИК И КРОВАВЫЙ НАВЕТ

Вымышленная история о кровавом навете, рассказанная в хронике XVI века *Шевет Йеѓуда* Шломо ибн-Верги, иллюстрирует фундаментальные еврейские представления о разнице между отношением мусульман и христиан к евреям<sup>151</sup>.

Рассказ (который Ибн-Верга, по его словам, обнаружил во французской хронике) касается двух христиан, которые обвинили еврея в убийстве христианина “в канун их праздника” — *Песаха* (когда, как считалось, евреи воспроизводят распятие). Король, разгадав их злодейские намерения, решительно отверг обвинение. Обескураженные христианские обвинители призвали на помощь простой народ. Вышли два свидетеля и сообщили, что они ходили в дом к еврею, чтобы занять у него денег под проценты, и там они “увидели, как еврей выходит из комнаты с окровавленным ножом в руке”.

Еврея привели к королю, и он заявил, что нож был ему нужен, чтобы зарезать курицу в соответствии с еврейским праздничным обрядом. Тем не менее по приказу короля его приговорили к допросу с пристрастием. Под пыткой еврей сознался в убийстве, сообщив, что с ним в заговоре состояли пятьдесят именитых евреев, которые участвовали в преступлении. Все мнимые заговорщики были арестованы, но сумели отклонить от себя обвинение, напомнив королю, что его собственный закон лишает законной силы свидетельство о третьих лицах, полученное под пыткой.

Перед королем предстал “мусульманский посланник”<sup>152</sup>, которому король задал вопрос: “Случаются ли подобные вещи в вашем королевстве?” Мусульманский посланник ответил: “Мы никогда не слышали и не видели подобного благодаря нашим правителям, которые не купились бы на такие детские уловки, тем более не базирующиеся ни на каком бы то ни было разумном основании, ни на религии. Как мог еврей осмелиться убить христианина, если он подчиняется его власти! Конечно, мы не рассматриваем этот омерзительный поступок как жертвоприношение человеческой кровью (а мы не слышали, чтобы подобное было принято хоть у одного народа на земле), даже если их привлекают [иные] неразумные, мерзкие цели. Такого рода происшествия не могло бы с ними случиться, потому что это целиком противно человеческому разуму. У вас в стране

и при дворах — королевских дворах! — таятся такие вещи, в которые нельзя и поверить”.

Король разгневался на эти слова и сказал: “Но преступник сознался. Что еще я могу сделать в соответствии с законом? Что с того, что это неразумно, если он сам в этом покаялся?”

Мусульманин ответил: “В нашем государстве признание, полученное под пыткой, будет использовано в обвинении, только если оно сопровождается другими уликами, но [само по себе] оно не оправдывает приговора”.

Тогда один из присутствовавших христиан сказал мусульманину: “Достопочтенный господин, если этого не существует в вашем государстве, то это потому, что у евреев там нет своих счетов [*шеела о тоана*] с мусульманами. А с христианами есть — из-за Иисуса. Поэтому они схватили христианина, и нарекли его Иисусом, и пили его кровь, чтобы отомстить ему”.

Убедившись в злоупотреблении, мусульманин стал расспрашивать, какой логикой руководствуются христиане в этом деле — ведь, согласно их вере, что евреи убили Иисуса (“тогда как мы верим, что евреи не убивали Иисуса [см.: *Сура 4 (Женщины):156 (157)*]\*, а, напротив, — он живым вознесся на небеса”), евреи уже отомстили ему сполна и весьма жестоко. “Иисус должен был просить Отца своего отомстить за него евреям! Да благословен будет Создатель, который оградил нас от подобной лжи и присудил нам жребий жить среди верующих в истину”.

Христиане ответили: “Ты говоришь, что Иисус должен был просить отомстить за него евреям. Так он и поступил! Это доказывают обстоятельства жизни. Почему иначе они живут в изгнании, отверженные, униженные, угнетенные, и рвут на себе волосы, если не в расплату за кровь Иисуса?”

Сказал в ответ мусульманин: “Если Отец так мстит за своего сына, то зачем евреи стали бы мстить в ответ — ради того, чтобы заплатить за свои грехи вторично? Это абсурдно. Сверх того, если Бог наложил свою кару на евреев, то для чего вам вершить свой суд? Во всяком случае, я не пришел спасать евреев, ибо они мне не единоверцы, и они не пришли из моей страны, и я не люблю их, потому что знаю, что они сделали с некоторыми пророками. Но я пришел сказать правду, поскольку король спросил моего мнения”.

Далее в истории рассказывается, как христианский простой народ предоставил новых лжесвидетелей, которые показали, что они слышали, как обвиненный еврей и его предполагаемые сообщники признали свою вину<sup>153</sup>. В конце предполагаемых заговорщиков спасает чудо, посланное

\* “...И за их слова: “Мы ведь убили Мессию, Ису, сына Марйам, посланника Аллаха” а они не убили его и не распяли, но это только представилось им; и, поистине, те, которые разногласят об этом, — в сомнении о нем; нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предложением. Они не убивали его, наверное. Нет, Аллах вознес его к Себе: ведь Аллах велик, мудр!” — *Примеч. редактора.*

Богом, а еврей, которого изначально обвинили в преступлении, избегает казни, когда находятся новые свидетели-христиане, показывающие, что видели, как “такой-то и такой-то” (очевидно, христианин) подбрасывает труп в дом еврея. Виновного приговаривают к отрубанию рук и ног.

Взгляд на иудео-христианские и иудео-мусульманские отношения, лежащий в основе этого вымышленного эпизода, чрезвычайно важен для той теории, которую я развиваю в этой книге. Ибн-Верга хорошо знает о прямо противоположном отношении христиан и мусульман к евреям и принципиально разном обращении с ними. Христиане иррационально верят, что евреи совершают ритуальные убийства, выкачивают кровь жертвы, которая олицетворяет Иисуса, — и все это ради того, чтобы отомстить ему. В исламе все не так. У евреев нет там “своих счетов с мусульманами”, как есть с христианами из-за Иисуса. Более того, ислам, воплощенный в созданной Ибн-Вергой фигуре мусульманского гостя при дворе французского короля, остерегается мыслить о евреях иррационально, в отличие от христиан, которые лишь поощряют такой образ мыслей. И при том что мусульманин настаивает, что не испытывает любви к евреям<sup>154</sup>, он все равно утверждает, что в странах ислама не может существовать таких явлений, как обвинение в ритуальном убийстве.

Столь нелюбезное противопоставление отношения христиан и мусульман к евреям не уникально. Мусульманский автор XIII века аль-Карāfī (ум. в 1285 г.), полемизировавший с христианством и иудаизмом, желая продемонстрировать порочность христианства, пишет о беспричинном насилии, обращенном против евреев в Европе:

В остальных городах франков определено три дня в году [от Великой Пятницы до пасхального воскресенья], — и они хорошо известны, — когда епископы говорят простому народу: “Евреи захватили вашу религию, но евреи все еще живут среди вас на вашей земле”. И тогда простой народ и горожане разбегаются в поисках евреев, и как только они находят какого-нибудь еврея, они убивают его. А потом грабят все дома, какие только могут<sup>155</sup>.

Такое неодобрение коллективного насилия толпы против евреев в христианских странах, высказанное мусульманским интеллектуалом, указывает на явное предпочтение, отдаваемое “цивилизованному” подходу к “другому”, которое мы в ходе настоящего исследования обнаружили в средневековом исламе в большей степени, чем в средневековом христианстве.

## ГАЛУТ — ИЗОЛЯЦИЯ

Один из христианских собеседников мусульманского посланника в рассказе Ибн-Верги выдвигает классическое христианское доказательство



виновности евреев в богоубийстве: “Они живут в изгнании [*галут*], отверженные, униженные, угнетенные, и рвут на себе волосы”. Слово *галут* первоначально, в библейском иврите, имело буквальное значение “изгнание” — насильственное перемещение из родных мест на чужбину. Оно также обозначало место, куда изгоняли сынов Израиля, — отсюда, к примеру, выражение *галут Вавель* — “вавилонское изгнание”.

К эпохе Средневековья семантическое поле слова *галут* расширилось, и оно стало обозначать также состояние, сопровождающее пребывание в изгнании; отсюда выражение “тяготы изгнания”. Ицхак Бэр пишет: “Слово *галут* включает в себя целый мир фактов и идей, которые с различной силой и ясностью проявлялись в разные века еврейской истории. Политическое рабство и рассеяние, стремление к освобождению и воссоединению, грех, раскаяние и искупление: вот важнейшие элементы, которые вместе должны составить концепцию галута, если этому слову суждено сохранить какой бы то ни было реальный смысл”<sup>156</sup>.

Расширительное толкование концепции *галута* хорошо видно в источниках, происходящих из исламского мира того периода, который стоит в центре нашего исследования. Фрагмент из *Генизы*, где описываются гонения на евреев Багдада в 1120–1121 годах, начинается с середины и рассказывает, что евреев беспокоило вымогательство со стороны правительства. “Они пребывали в этом *галуте* уже много лет”<sup>157</sup>. Не один еврейский поэт исламского мира, подобно своему собрату из христианских стран, написал стихотворение, в котором оплакивал тяготы *галута* и молил о его окончании и наступлении мессианской эпохи.

Евреи извне — путешественники из христианских стран позднего Средневековья — охотно подмечали нелегкие обстоятельства, в которых существовали их восточные собратья. Однако именно в то время, когда евреи христианского мира на себе ощущали тяжесть *галута* Эдома, некоторые евреи, приезжавшие на Восток, чувствовали разницу в отношениях евреев с иноверцами в *галуте* Ишмаэля. Их наблюдения особенно релевантны для нашего дискурса, поскольку они проливают свет на различие между иудео-христианскими и иудео-мусульманскими отношениями даже в более поздний период упадка на Востоке, и тем более в предшествующую эпоху<sup>158</sup>.

Первое наблюдение принадлежит р. Овадьи из Бертиноро, ученому раввину из Италии, который эмигрировал в мамлюкскую Палестину через Египет в 1487 году и возвысился до положения верховного раввина Иерусалима. Режим мамлюкских правителей Египта и Палестины был довольно жестоким, и на протяжении двух столетий евреи, жившие под властью мамлюков, переживали серьезный упадок, который сказался как на уровне благосостояния, так и на общественном статусе. Один современный исследователь, сравнивая

их положение с положением евреев в других местах, даже заявил, что их судьба “во многих отношениях походила на долю их собратьев в средневековой христианской Европе”<sup>159</sup>. В Палестине р. Овадья не преминул заметить наличие дискриминации евреев и их угнетенное состояние. В то же время он написал следующие любопытные строки о несчастной еврейской общине Иерусалима в послании, отправленном на родину в 1488 году:

По правде говоря, евреи не испытывают *галута* среди арабов в этой местности<sup>160</sup>. Я путешествовал по всей стране... и никто не говорит ни одного худого слова. Наоборот, все они добры к чужестранцу, особенно к такому, который не владеет их языком. Когда они видят множество евреев вместе, они не проявляют никакой злобы<sup>161</sup>.

Два других западных наблюдателя примерно того же периода пользуются похожими словами для описания условий жизни евреев. Ибн-Пичо, сефардский еврей из знатной испанской семьи, писал из Иерусалима своим родственникам в Европу, по-видимому, в конце XV века или в первой половине XVI века. Ибн-Пичо призывает родных оставить их страну “истребления” и переехать жить в Святую Землю<sup>162</sup>. Среди других преимуществ, духовных и материальных, автор указывает на следующий стимул: “Хвала и благодарность Господу, мы не чувствуем на себе особенно тяжелого *галута* здесь, хотя нельзя вообразить, что нет вообще никакого *галута*. Тем не менее тут нет и тысячной доли тех бед, которые, как говорят люди, есть в Европе”<sup>163</sup>.

Третье замечание появляется в письме итальянского еврейского купца по имени Давид деи Росси, написанном в 1535 году, во время османского возрождения. Едва поселившись в палестинском городе Цфате, Росси пишет на родину о том, что в городе существует сильная и активная еврейская община, а во всем регионе процветает торговля. Сравнивая жизнь евреев под властью иноверцев на Востоке с тем, что происходило в его родной Италии, деи Росси пишет: “Здесь нет *галута*, как на нашей родине”<sup>164</sup>. Этот загадочный пассаж переводили по-разному, например: “Ненависть к евреям здесь неизвестна, в отличие от нашей родины” или “Изгнание здесь не то, что на нашей родине”<sup>165</sup>.

В обоих вариантах перевода слова *галут* отсутствует важный нюанс, существовавший в сознании этого и двух других еврейских путешественников. Авторы трех писем, приехавшие из христианских стран и наблюдающие жизнь евреев в мусульманской Палестине, вовсе не имеют в виду, что территория Палестины, древняя родина еврейского народа, не является *галутом*. Конечно, она тоже входит в эту категорию. Как мы уже говорили, понятие *галут* включает в себя больше, чем просто место, оно также

означает угнетенное положение. Человек ощущал на себе *галут* даже в Палестине, потому что Святая земля все еще находилась под властью иноверцев. Массовое еврейское мессианское движение, начавшееся в Османской империи вокруг фигуры Шабтая Цви\* в середине XVII века, пароксизм религиозного и социального движения за прекращение тягот *галута* расцвело в Палестине, как и везде в мусульманском и христианском мире<sup>166</sup>.

Я же полагаю, что слово *галут* в этих письмах выступает в значении, близком к понятию “изоляция”. Три еврея из христианской Европы, где к концу Средних веков евреи были практически полностью изолированы от общества большинства, с большим изумлением смотрели на то, что евреи, постоянно жившие под властью ислама, не испытывают подобной изоляции в рамках существовавшего социального порядка. Все они чувствовали, что евреи там по сравнению с иноверцами гораздо меньше вытеснены на обочину, чем евреи в христианских странах. Бертиноро и деи Росси указывают на этот контраст, невзирая на тот факт, что они прибыли из ренессансной Италии, где с культурной точки зрения евреи были гораздо более развиты (и включены в культуру большинства), чем евреи Востока той эпохи. Оба значения слова *галут*, географическое и психологическое, фигурируют в парадоксальном, если не бессмысленном заявлении Ибн-Пичо, которое мы обсудили выше (и в примечании 163).

Если лексическая интерпретация верна, тогда то, что мы здесь обсудили, является одним из наиболее важных различий, существовавших между иудео-христианскими и иудео-мусульманскими отношениями в Средние века. На Западе евреи оказались в итоге изолированы внутри органической иерархии общества; их преследовали как чужаков, привлекали к коллективной ответственности за мнимые преступления против христиан и христианства, они все больше замыкались в еврейских кварталах, которые вскоре должны были превратиться в законодательно установленные гетто, их зачастую изгоняли из стран, где они и их предки жили сотнями лет.

Евреи Востока так оставались маргиналами во всей своей маргинальности, по крайней мере в классический период, однако они не были “исключены”. Р. Овадьа (и, возможно, также Ибн-Пичо) видел этот контраст, даже

\* Шабтай Цви (Саббатай Цви, 1626–1676) — лжемессия, которого “пророк” Натан из Газы провозгласил истинным избавителем в 1665 г. Саббатианское движение, признававшее мессианскую роль Шабтая Цви и противопоставлявшее каббалу (в лурианском изводе) *ѓалахе* и Талмуду, в кратчайшие сроки охватило большую часть еврейских общин мира — на территории Османской империи, Северной Африки, Западной и Восточной Европы. В результате конфликта с турецкими властями Шабтай принял ислам, движение распалось, а немногочисленные оставшиеся последователи саббатианства основали отдельные секты в разных странах. “Падение” Шабтая Цви привело к тяжелейшему духовному и социальному кризису в жизни еврейских общин всего мира. — *Примеч. редактора.*

наблюдая угнетенные еврейские общины конца мамлюкского периода<sup>167</sup>. Давид деи Росси обратил на это внимание в Цфате, ставшем вскоре после установления османской власти пристанищем для многих общин, изгнанных из христианской Испании. Несходство между Востоком и Западом стало еще заметнее в классический период. В этой книге представлена точка зрения, согласно которой интегрированность евреев в странах ислама, возникшая как результат взаимодействия религиозных, правовых, экономических и социальных факторов, представляет собой важнейшую причину того, что в их опыте было относительно немного насилия и преследований, что, в свою очередь, повлияло на коллективную историческую память, которая фундаментальным образом отличалась от подобной памяти евреев христианского мира.

# Заключение

В этой книге я попытался объяснить, почему иудео-мусульманские и иудео-христианские отношения в Средние века развивались по столь разительно несхожим сценариям. Я показал, как в христианских странах отношения, которые были благоприятными в раннее Средневековье, стали ухудшаться начиная с эпохи Крестовых походов, и в особенности с XIII века, и в результате сформировалось явление, которое можно назвать “обществом гонителей”.

В исламском мире евреи и христиане, хотя и находились под защитой в ранге *зимми*, считались неверными и страдали от унижений и презрительного отношения со стороны доминантной группы. Такое отношение соответствовало их религиозному статусу и низкому рангу в иерархии мусульманского общества. Тем не менее в повседневной жизни евреи в странах ислама зачастую преодолевали иерархические границы и добились практически равного положения с мусульманами подобной категории, хотя так происходило не всегда, и обычно их участие в общественной жизни было весьма незначительным. При том что для евреев существовала постоянная угроза спровоцировать гнев и даже преследования со стороны мусульман, они, тем не менее, пользовались относительной безопасностью в период формирования ислама и в его классическую эпоху.

Согласно исламскому “закону земли” — *шариату* (священному праву), *зимми* обладали своего рода гражданскими правами, хотя и второго сорта и не равными с мусульманами<sup>1</sup>. Власть, которую ислам провозгласил над еврейскими и христианскими общинами (вдобавок к праву на внутреннюю автономию — привилегии, унаследованной от доисламских государств Ближнего Востока, “жить по законам своих предков”), придавала немусульманам ощущение включенности в общество. Не совсем так обстояло

дело с евреями, жившими в землях латинского христианства, где соперничающие правовые системы лишь усложняли их статус и где “закон полезности” неумолимо приводил к произволу и зачастую к изоляции евреев как особой категории людей, на законном основании находившихся в подчинении той или иной правящей единицы.

В экономической сфере евреи стран ислама со всей очевидностью пользовались равными правами со своими партнерами, принадлежавшими к исламской *умме*. Еврейство вряд ли препятствовало их интеграции в не имевшем конфессиональных границ мусульманском рынке, как на местном, так и на международном уровне. Ни статус торговца (который в исламе, в отличие от христианства, был довольно высок), ни еврейские кредитные операции не создавали проблематичных ассоциаций, которые омрачали иудео-христианские отношения на Западе. Требование исламского права, чтобы *зимми* сохраняли подчиненность в партнерских отношениях с мусульманами, часто игнорировалось, что доказывают документы Каирской *генизы*. Даже там, где оно соблюдалось, ограничения лишь слегка мешали деятельности партнера из числа *зимми*.

Однако свобода выбора рода деятельности и экономические успехи иногда представляли опасность. Удача искушала некоторых евреев (и христиан) чувствовать себя до такой степени у себя дома за пределами ниши, отведенной им их религиозным статусом, что они часто игнорировали важные ограничения, предписанные *зимми*. Многие мусульманские правители молчаливо соглашались с этим и закрывали глаза на очевидные нарушения условий “Договора ‘Омара”. Эти обстоятельства часто приводили к недовольству со стороны мусульман, усиливали скрытую религиозную ненависть и приводили к вспышкам насилия.

Примером обоюдоострого характера отношений между мусульманами и *зимми* может служить высочайший статус, которого могли достичь евреи и христиане, — поста в системе государственного управления. В этой области расхождение между теорией и практикой было существенно значительнее, чем в торговой сфере. Заняв пост *к̣атиба* (правительственного чиновника), не говоря уже о более высоком статусе первого министра, *зимми* приобретали власть над мусульманами, что резко противоречило существовавшим правилам подобающей субординации<sup>2</sup>. Многие из наиболее болезненных эпизодов преследований и гонений евреев и христиан были спровоцированы недовольством мусульман, что неверные получают прерогативы, недопустимые для их категории, и это принципиальным образом расходится с ограничениями, накладываемыми их религиозным статусом.

В медицине, где роль *зимми* также была весьма велика, все это не казалось столь проблематичным, возможно, потому, что существенная польза от

оказываемой неверными медицинской помощи перевешивала то временное унижение, которое мусульмане чувствовали, оказываясь в зависимости от этих врачей. Подобное смягчающее влияние могла оказать давняя, собственно — доисламская, традиция передачи греческих медицинских знаний немусульманскими (главным образом христианскими) врачами. Кроме того, мусульмане с самого раннего периода утратили имевшееся у них чувство неполноценности по отношению к немусульманским носителям традиций Галеновой медицины и сравнились с ними благодаря появившимся переводам греческих медицинских сочинений на арабский язык. Контраст с Северной Европой разителен. Там общая отсталость в медицинских знаниях, существовавшая в раннее Средневековье, вознесла еврейских врачей на невиданную высоту и заставила христиан завидовать, что часто приводило к тому, что еврейских лекарей подозревали во враждебных действиях по отношению к пациенту-христианину. К сожалению, этот губительный стереотип не исчез и после того, как христианские медицинские знания улучшились, поскольку к этому времени евреи как группа стали восприниматься в роли пособников дьявола.

Положение евреев как неверных в латинском христианском мире особенно ярко видно благодаря сравнительно-историческому анализу, проведенному в этой книге. Их статус был менее двусмысленным и более опасным, чем статус евреев как неверных в странах ислама. На латинском Западе деятельность евреев в экономической сфере, особенно в эпоху высокого и позднего Средневековья, усилила изначально присущие христианам антиеврейские чувства. Барьеры, препятствовавшие социальному взаимодействию, становились все выше, и преодолеть их было все труднее. Глубоко укорененная теологическая ненависть оказывала также существенное негативное влияние на право и политику, причем чем дальше, тем больше.

Либеральным еврейским привилегиям каролингской эры в XII веке стали приходить на смену ограничения свободы передвижения и усиление контроля над евреями (начало “еврейского рабства”), беспрецедентное насилие и начавшиеся изгнания. Популярная в христианстве полемическая тема Божественного отторжения и униженного статуса евреев придавали дополнительный импульс развитию этих феноменов.

Видный европейский раввин конца XII века выразил свой протест против одного аспекта ухудшения положения евреев — ограничений на право передвижения. Комментируя одну из *тосафот* (глосс к комментариям Раши и Талмуду) в рамках дискуссии по поводу изречения, что евреи должны подчиняться “закону царства” (III века н. э.), р. Ицхак бен Шмуэль из Дампьера (в Шампани) писал:

Это установление выдержано не в духе “закона царства” [который следует уважать], а скорее “разбоя царства”. Ибо мы видели в окружающих нас странах,

что евреи не имеют права селиться, где пожелают, подобно благородным [*кмо парашим*, ивритское слово для обозначения всадников, ездящих на лошади, здесь — “рыцари”], однако “закон царства” гласит: правитель не должен завладевать имуществом евреев, которые покинули его город. Именно так обстояли дела по всей Бургундии. Таким образом, если власть пытается изменить закон и установить новый в соответствии со своими интересами, его не нужно считать “законом царства”, поскольку этот закон вовсе не праведен<sup>3</sup>.

Евреи стран ислама в классическую эпоху, по-видимому, не испытывали необходимости выражать протест, подобно р. Ицхаку из Дампьера. В конце концов, они более свободно, чем их ашкеназские братья, вращались в кругу торговцев, придворных, ученых и врачей из доминантной конфессиональной группы. Они не страдали от ограничений на свободу передвижения. И они не ощущали ухудшения социального статуса, подобно евреям латинской Европы, которые попали под иго “еврейского рабства”. Наоборот, евреи, казалось, считали свой более низкий статус естественным порядком вещей. Так оно и было отчасти, потому что евреи делили свой более низкий религиозный статус с численно превосходившими их христианами. Это было также связано с тем обстоятельством, что мусульманское социальное устройство до известной степени допускало евреев к разным благам: они добивались высокого статуса на государственной службе, в сфере медицины и торговли достаточно часто, чтобы удовлетворить естественное стремление сбросить иго субординации. Еще важнее то, что еврейская элита исламского мира добилась поистине аристократического положения и культурного уровня: иудео-арабское общество мусульманской Испании и других арабских стран копировало арабо-исламское высшее общество, нравы и обычаи которого были хорошо известны им из первых рук.

Конечно, тяготы *галута* преследовали и евреев исламского мира. Горечь *галута* вновь переживалась евреями ислама с каждым новым эпизодом насилия. Однако таковых в рамках нашего периода было немного, и они происходили нечасто. *Галут* Ишмаэля, в отличие от *галута* Эдома, не был связан с суровой изоляцией, и это делало его не столь невыносимым. Некоторые даже находили его вполне сносным (особенно в мусульманской Испании до вторжения Альмохадов). Когда около 1140 года известный еврейско-испанский поэт Йеѓуда Ѓалеви покинул свой родной край и отправился в Святую Землю, воплотив на практике теоретические стихотворные воззвания своих современников, именуемые “сионидами”, некоторые из его друзей-евреев были глубоко поражены, и мы можем представить себе, что его шаг подвиг многих еще раз задуматься над их комфортной жизнью в арабо-исламском мире<sup>4</sup>. Поступок Ѓалеви — отказ от спокойной



еврейской жизни в Андалусии — получил ужасное подтверждение десятилетием позже, когда Альмохады переправились через Гибралтарский пролив, заставляя всех попадавшихся им на пути евреев и христиан выбирать между исламом и смертью.

Тем не менее евреи (те из них, кто не был убит или не смог убежать в более безопасное место) ответили на преследования мнимым принятием мусульманской религии в ожидании того момента, когда на смену трудностям придет предсказуемое возобновление сурового закона, категорически запрещающего насильственное обращение, и восстановление предыдущего статус-кво. В “обществе гонителей” христианского мира, если мы воспользуемся термином Р. И. Мура, евреи пытались противостоять тяжелой доле с помощью активной антихристианской полемики, а когда дело доходило до насилия, то и мученической смертью. В мире ислама, который волею обстоятельств, если не от природы, был менее склонен к насилию, евреи занимали более спокойную позицию по отношению к периодически возникавшим трудностям.

Это вовсе не значит, что евреи в странах ислама не знали угнетения или что они воспринимали его равнодушно. Они просто относились к угнетению иначе, чем евреи христианского мира<sup>5</sup>. Чтобы развить эту мысль, можно сопоставить высказывание р. Ицхака бен Шмуэля из Дампьера с изречением Маймонида — его современника, жившего в Египте. Этот фрагмент привлекает наше внимание, поскольку он продолжает ключевую мысль великого мудреца из Старого Каира о “народе Ишмаэля”: “Ни один народ не подвергал нас столь жестоким преследованиям, как этот, и не было никого, кто бы так унижал и ненавидел нас”. Размышляя о преследованиях со стороны мусульман и о том, как опасно йеменским евреям следовать за их собратом, объявившим себя мессией, он пишет:

И Даниэль тоже говорит о подчинении [дулл] и упадке нашем [исгār] только в царстве Ишмаэля, да разрушится оно поскорее, как он сказал: “... и сбросил на землю часть воинства и звезд, и растоптал их” (*Даниэль*, 8:10). Мы пребываем в страдании от подчинения им, лжи и безрассудства их таком, что невозможно человеку терпеть его, стали мы, как сказал пророк: “А я как глухой — не слышу, и как немой, не открывающий рта своего” (*Теѓилим*, 38:13). Предупреждали нас мудрецы, блаженной памяти, что будем терпеть [мы] вранье ишмаэлитов и ложь их, и слушать, и молчать... И не убежим от всех этих бед, внезапно накатывающих в любое время, хотя и вытерпим все, чтобы остаться с ними в мире, — [все равно] пойдут на нас войной и мечом, как сказал Давид: “Мирен я, но как заговорю — они к войне” (*Теѓилим*, 120:7). И тем более если будем мы проявлять силу и похвалиться перед ними царством [мульк], глупо и лживо, — сами мы будем преданы смерти<sup>6</sup>.

Протест Маймонида против угнетения выдержан в ином духе, чем протест р. Ицхака. Сколь бы нереалистично это ни звучало, но похоже, что французский тосафист настаивает на определенном праве на привилегии, свойственные знати<sup>7</sup>. Египетский законовед и философ молча соглашается с низким положением евреев в обществе, с системой *зимми*, подразумевающей сочетание низкого статуса и защищенности. Гнев Маймонида вызывает то, что в последнее время (в альмохадской Северной Африке и Испании, а теперь и в Йемене) некоторые мусульмане начали нарушать собственные обязательства в этой сделке и неожиданно стали прибегать к насилию. С сегодняшняя опасность для евреев Йемена состоит в том, что они могут поддаться на уговоры местного самопровозглашенного еврейского мессии, и такая попытка изменить взаимно принятую иерархию социального устройства ислама может нарушить равновесие и навлечь на них еще более тяжкую беду.

Придворный врач, вращавшийся в мусульманских правящих кругах, в интеллектуальном отношении ровня и даже друг многих мусульманских ученых, глава египетского еврейства (должность весьма высокого ранга при исламском дворе) и именитый лидер аристократической элиты еврейской общины, Маймонид чувствовал, что времена меняются, что старая, относительно удобная форма функционирования системы *зимма* вошла в период кризиса.

Люди, живущие в эпоху перемен, обычно не осознают их. Это историки, ретроспективно оценивая прошлое, видят в нем момент кризиса. Маймонид, бывший непосредственным свидетелем альмохадской бури, знавший о притеснениях, от которых страдали евреи соседнего Йемена, и, возможно, наблюдавший, как нашествие крестоносцев на Ближний Восток пошатнуло уверенность мусульман в собственных силах, по-видимому, почувствовал (мы знаем об этом и из других его сочинений), что одна эра подходит к логическому концу и начинается другая, менее безопасная для еврейского народа. Это ощущение, по всей вероятности, также возникло у еврейских беженцев от преследований Альмохадов, которые обосновались в более безопасной на тот момент гавани христианских королевств севера Испании, и породило новое еврейское изречение (намеренно искажающее древнее высказывание из *мидраша*): “Лучше [жить] под Эдомом [христианством], чем под Ишмаэлем [исламом]”<sup>8</sup>. Вопрос, до какой степени можно с исторической точки зрения говорить об углублявшемся упадке мусульманского мира, когда положение евреев стало подобно печальному уделу евреев средневекового христианского мира, если не хуже, а также до какой степени оправдано применение эпитета “жалобный” к жизни и истории евреев ислама в последующие века, — все это материи, выходящие за пределы задачи, поставленной нами в этой книге.

# Послесловие: парадигма

Оглядываясь в то время, когда более двенадцати лет назад появилась книга “Под сенью креста и полумесяца”, я лучше, чем когда писал ее, вижу, что я сконструировал некую парадигму. Эта парадигма путем сравнительно-исторического анализа объясняет, почему ненависть к евреям и насилия против них в исламском мире был гораздо слабее, чем в христианских странах, и почему евреи ислама так глубоко погрузились в культуру окружающего общества, опять-таки по сравнению с их ашкеназскими братьями в Северной Европе. Эвристически эта концепция обязана своим формированием изучению ситуации в латинской Европе, где антииудейские эмоции и христианская агрессия были сильнее, чем в исламских странах в начале и середине Средних веков (от возникновения ислама и примерно до начала XIII века), где с евреями обращались лучше и где они были в большей степени включены в структуру окружающего общества. Совершенно очевидно, что научные исследования последнего времени, увидевшие свет после первого издания этой книги, новый виток великой борьбы Сало Барона против “слезливой концепции еврейской истории” имеют тенденцию попытаться сгладить выявленный моей парадигмой контраст. Эти ревизионисты подчеркивают, что евреи Северной Европы (евреи-ашкеназы) страдали от гонений лишь периодически, что они были хорошо знакомы с культурой латинского христианского окружения и даже усвоили ее, переняли некоторые христианские богословские представления и социальные обычаи — то есть произошло то, что Айвен Маркус называет “внутренней аккультурацией”<sup>1</sup>. Я же утверждаю, что этот культурный феномен принципиальным образом отличался от искренней приверженности арабским и исламским идеям, а также литературным традициям, свойственным евреям мусульманского мира.

Моя парадигма имеет сложный характер, и она основана на пяти взаимосвязанных аксиомах: религиозная изоляция, сущность правового статуса, границы экономической диверсификации, уровень социальной интеграции и наличие или отсутствие плюрализма в окружающем обществе. Из этой парадигмы следует, что насилие в отношении евреев в средневековом христианском мире было обусловлено, в первую очередь, довлеющей религиозной изоляцией. Исторически религиозная изоляция была характерна как для ислама, так и для христианства. Но уровень насилия против евреев в христианском мире был выше, поскольку изначальный религиозный антагонизм сочетался с другими разрушительными влияниями. Второй фактор — это правовой статус, принявший в Европе форму постепенно эволюционировавшего особого права для евреев и системы баронского или королевского права собственности на них, которое, однако, различалось по характеру и по-разному применялось в разное время и в разных регионах<sup>2</sup> и приводило к возможности манипулировать евреями по усмотрению сеньора. Третий фактор объясняется экономическими обстоятельствами в Западной Европе, в рамках которых по описанным в книге причинам евреев не допускали к пользовавшимся наибольшим уважением профессиям.

В христианских странах религиозная исключительность, особый и неустойчивый правовой статус, а также экономическая маргинальность сочетались с двумя другими неблагоприятными факторами — социальной изоляцией и уменьшавшимся со временем уровнем плюрализма, которые лишали евреев определенного места в иерархическом социальном устройстве. Постепенное замещение этнического плюрализма германского общества раннего Средневековья “национализмом” средневекового типа, происходившее параллельно с распространением идеи о религиозной исключительности католицизма в массах, также повлияло на формирование образа еврея как “другого” и окончательную изоляцию иудеев внутри западного христианского общества. Эта изоляция была закреплена насилием, принимавшим различные формы: экономические ограничения, уничтожение еврейских книг, насильственные обращения (последние два явления стали основными видами нарушения еврейской религиозной свободы), убийства или, что оказалось наиболее эффективным, изгнания. Все это сопровождалось иррациональным антисемитизмом.

Будучи примененной к исламскому миру, наша парадигма более полно, чем просто упоминание о религиозной толерантности к народам Книги, объясняет, почему евреи в странах ислама пользовались большей защищенностью, чем в христианстве. Под властью ислама более низкий уровень насилия, направленного против евреев, и отсутствие иррационального антисемитизма сосуществовали с меньшей, чем в христианстве, религиозной нетерпимостью, а также с несколько более четким правовым статусом под

защитой религиозного закона, отсутствием права собственности на евреев у монарха, широкой экономической дифференциацией у евреев, большей степенью социальной интеграции и всеобщим этническим и конфессиональным плюрализмом.

В целях дальнейшего подтверждения нашей гипотезы укажем, что если парадигма, разработанная в работе “Под сенью креста и полумесяца”, выдерживает испытание фактами, то в самом христианстве должен был наблюдаться более низкий уровень антииудейской агрессии и антисемитизма в тех местах, где отсутствовали все или некоторые факторы, перечисленные выше в связи с латинской Северной Европой, — то есть там, где наблюдалось большее сходство с правовым, экономическим и социальным положением евреев в средневековом исламском обществе. Ниже я предлагаю несколько кратких замечаний на эту тему. В первых двух разделах я подытожу выводы, к которым пришел в процессе написания книги. Однако здесь они будут оформлены в виде концепции — теоретического изложения парадигмы, — которая в книге присутствовала лишь в латентном виде, потому что только латентно она существовала тогда у меня в голове.

Следует с самого начала заметить, что нижеследующий текст призван стимулировать дальнейшую реакцию со стороны специалистов по истории различных регионов как христианского, так и исламского мира. Моя парадигма, как и любая другая, неизбежно оставляет без внимания целый ряд оттенков и нюансов, которые можно выявить путем более глубоких исследований. Но так же, как бывает с любой другой парадигмой, ее ценность заключается именно в том, что она выделяет некоторые фундаментальные характеристики причин и факторов, которые помогают объяснить основные тенденции иудео-христианских отношений в разных регионах и в разные периоды. Специалистам предстоит определить, насколько адекватно определенные в моей парадигме переменные объясняют феномен, описанный в этой книге, применительно к их собственному исследовательскому полю.

## Северная Европа в раннее Средневековье

Как и следовало предположить в соответствии с моей парадигмой, евреи в Северной Европе в раннее Средневековье испытывали достаточно слабую агрессию. Хотя и занятые в основном международной торговлей, они занимались еще и ремеслом и даже сельским хозяйством. Юридический статус евреев давал им право, неоднократно подчеркивавшееся, на защиту со стороны монарха, но не делал их его собственностью, как это было позднее. Королевская юрисдикция в отношении евреев означала не произвол,

а скорее неизменный фаворитизм, напрямую связанный с той выгодой, которую еврейские торговцы, путешествовавшие на дальние расстояния, приносили светским владыкам и их дворам. Кроме того, закон в этнически плюралистическом германском обществе раннего Средневековья базировался более на личностном, чем на территориальном принципе. Евреи представляли собой всего лишь еще одну этническую группу с собственными “племенными” законами. Они также были в большей степени интегрированы в североевропейское общество раннего Средневековья, в отличие от более поздней эпохи. Действительно, характеризуя в общих чертах возражения церкви против столь благоприятного статуса евреев, которые впоследствии повлияли на изменение этого статуса, лионский епископ Агобард выступал против свободы социального взаимодействия, подкрепляемой привилегиями, которые еврейские купцы получали от правителей династии Каролингов в IX веке.

Исключение из общества на основе религиозной инакости еще не закрепились в Северной Европе в период раннего Средневековья. Большая часть общества все еще тяготела к дохристианианским германским языческим практикам. Идея еврейских погромов и других способов преследования евреев зародилась в воспаленном сознании людей Средневековья только в XI веке, главным образом начиная с Первого крестового похода. Как и предполагает моя парадигма, такое изменение отношения к евреям совпало с несколькими важными изменениями: проникновением идеи исключительности христианства в низшие классы общества; подъемом христианской торговли, который вынудил евреев уйти из этой сферы и ограничиться ссудными операциями; ростом ограничений на права собственности; снижением этнического плюрализма.

Отсутствие монархического права собственности связано с другим важным фактором, который не был достаточно ясно описан в первом издании этой книги, а именно — с характерной чертой королевской политики, которая принципиальным образом отличала европейскую монархическую систему от мусульманской. Этот контраст описан в статье историка Уильяма Джордана, опубликованной вскоре после появления первого издания работы “Под сенью креста и полумесяца”. Джордан предлагает теорию, основанную на психологии и представляющуюся вполне новаторской. Он заявляет, что в христианском мире (в данном случае он описывает Францию эпохи Капетингов) короли часто утверждали свою “монархическую идентичность” за счет евреев<sup>3</sup>. Король Филипп Август выступил против евреев в год своего восшествия на престол, а потом, в 1182 году, изгнал их, вопреки мягкой политике своего отца, которую тот проводил в отношении евреев. Таким образом он провозгласил проведение собственной политики. Впоследствии, в 1219 году, он издал “конституцию”, регулирующую

отношения между евреями и христианами в то время, когда папская власть вырабатывала собственную деспотическую терминологию для урегулирования еврейского вопроса. Другие короли из династии Капетингов в XIII–XIV веках также проводили суровую антииудейскую политику для утверждения своей власти как абсолютных монархов. Наиболее показательным примером здесь служит указ об изгнании, изданный в 1306 году Филиппом IV Красивым и провозглашавший его суверенитет над вассалами короны, вынужденными подчиниться этому приказу. Демонстрация христианского благочестия служила основным мотивом политики Капетингов в этой сфере. Это верно в отношении Людовика IX, а впоследствии и Людовика X, сына Филиппа IV, который вновь пригласил евреев в 1314 году. Джордан видит в таком поступке отказ от указа об изгнании, изданного отцом этого короля, и попытку утвердить собственную монархическую идентичность — так что этот политический феномен также мог (хотя редко и по желанию короля) идти на пользу евреям.

В исламе “монархия” (в лице халифа), наоборот, редко использовала политику в отношении *зимми* подобным образом, то есть для демонстрации своей власти или, если воспользоваться выражением Джордана, своей монархической идентичности. Когда халифы принимали крутые меры против подданных-немусульман, обычно это объяснялось тем, что духовные лица (*улемы*) жаловались на нарушение *зимми* “Договора ‘Омара” при молчаливом попустительстве халифа или султана; или тем, что равнодушные к религиозной чистоте предшествующие правители проводили снисходительную политику по отношению к *зимми*; или репрессии объяснялись внешними факторами — когда ислам подвергался опасности со стороны, например, крестоносцев или монголов. Помимо этого, в отличие от Европы, в исламе не проявлялось возмущение религиозной элиты по поводу еврейского ростовщичества. Евреев не вытесняли в сферу ростовщичества, как это было в некоторых частях Европы, — кредитные операции были распространенной и вполне уважаемой сферой торговой экономики средневекового ислама, ростовщичество не считали профессией корыстолюбцев, как в христианском мире. Кроме того, халифы и султаны не зависели от еврейского дохода от кредитных операций и не видели в нем регулярный источник пополнения своей казны, опять-таки в отличие от христианских монархов. Также чрезвычайно важно (этот фактор я подчеркивал в первом издании этой книги, и он актуален не только для Франции), что, в отличие от христианских королей и императора Священной Римской империи германской нации, халиф не имел властного статуса, отдельного от духовенства, который заставлял бы его действовать против интересов последнего, в ущерб евреям, попавшим между двумя институтами власти как между молотом и наковальней. Так

было, например, когда папство заявило о своей собственности на евреев под предлогом старой церковной доктрины о “вечном рабстве евреев”, выступая тем самым наперекор светской власти, которая утверждала, что евреи были “рабами королевской казны”.

## Южная Франция и Италия

Теперь (как и в книге) я предлагаю обратить внимание на южную Францию — Прованс, где предложенная парадигма вновь доказывает свою эвристическую ценность. Средиземноморское латинское христианство, по мнению большинства, представляло собой более гостеприимную для евреев среду, чем северные области Европы. Нет достоверных свидетельств о преследовании евреев на юге Франции во время Первого крестового похода, а Гэвин Лэнгмюр указал на отсутствие антисемитского кровавого навета в южнофранцузском регионе, в частности в Лангедоке. В целом еврейские общины Прованса существовали в более спокойной обстановке и были больше интегрированы в окружающее общество, чем их северные собратья. Они были меньше отделены от христиан, их экономические занятия отличались разнообразием — от ростовщичества до мелкой и крупной торговли, в том числе международной. Евреи также занимались, как и христиане, сбором налогов и оказывали посреднические услуги в купле-продаже земли. В Лангедоке евреи были заняты и во множестве других сфер, таких как сельское хозяйство (в качестве землевладельцев или держателей земли), ремесло, торговля (мясом, зерном), мелочная торговля, посреднические услуги, медицина и участие в государственном управлении. Они также владели недвижимостью, как в форме сельскохозяйственных угодий и домов, так и в форме ремесленных или торговых предприятий. Хотя ростовщичество и здесь было доминирующей еврейской профессией, представляется, что этот факт приводил к менее тяжким последствиям для иудео-христианских отношений на юге, чем на севере.

Притом что гетерогенность еврейской экономической жизни была ключевым фактором, сдерживавшим антииудейские эмоции, аналогичную функцию исполняли и другие характерные ее черты, существовавшие в Южной Европе, к которой может быть причислена и Италия. Во всем этом регионе неразрывные традиции римского прошлого и более свежая память о римском праве, а также сохранение римских юридических процедур привели к относительно безопасному положению евреев по сравнению с их статусом в северном социуме, где римское право в начале Средних веков было практически позабыто. Точно так же еврейские поселения на юге



были столь древними, что их статус можно было сравнивать со статусом исконных жителей, он напоминал положение евреев в странах ислама, и это повлияло на формирование более толерантной атмосферы.

Добавим к этому общее отношение к городской жизни. На севере городская автономия, возрожденная после столетий забвения, соперничала с феодальным порядком. В средиземноморском регионе, наоборот, городские общины римского времени никогда полностью не исчезали. Более того, в отличие от знати северных стран, аристократия Южной Европы не была отрезана от городской жизни. Традиции урбанистической культуры, отсутствие непреодолимых социальных барьеров между городом и деревней, а также аристократия, привычная к городскому образу жизни, — все это связано с более терпимым отношением к еврею-горожанину на юге. Как и в исламском мире, город был более органично встроен в социальное устройство средиземноморского христианского общества, чем на севере, где урбанизация олицетворяла собой существенный слом традиционной модели социальной жизни и организации.

Евреи, расселившиеся в Южной Европе еще в эпоху античности, представляли собой более органичную часть городского пейзажа, чем в исламском мире. Например, в городах Лангедока в XII–XIV веках, как и в мусульманских странах, сегрегация по месту жительства была минимальной. Такая свобода расселения существовала и в городах-государствах Северной Италии, куда евреев охотно пускали в позднее Средневековье, главным образом для того, чтобы обеспечить постоянные кредиты, необходимые как торговому сословию, так и беднякам. Такая социальная интеграция подошла к концу в этих местах, когда социальное давление в сочетании с недовольством католического клира в отношении присутствия евреев в век Контрреформации привели к организации первых принудительных гетто. Еврейские общины Прованса и евреи Италии (вплоть до начала Контрреформации) в большей степени пользовались плодами такого положения и меньше страдали от тягот, обусловленных корпоративным статусом и проистекающим из него представлением о коллективной ответственности, чем еврейские общины Англии и королевского домена во Франции. Мы можем также указать на отсутствие региональной политической унификации на юге, развитие которой во всех прочих местах сопровождалось резким понижением статуса еврея и формированием образа “чужака”. Как и предполагает парадигма, все это резко отличало ситуацию от той, в которой существовали евреи в Северной Европе, и обуславливало низкий уровень насилия по отношению к евреям на юге. Только после завоевания Прованса французскими королями на аннексированных территориях начали появляться признаки преследования евреев, характерные для северо-европейского христианского мира.

## Испания эпохи Реконкисты

Отсутствие в моей книге материалов, касающихся средневековой христианской Испании, может показаться странным, особенно учитывая, что история евреев Испании стоит в центре дискуссий о культурных и политических достижениях арабоязычного еврейства Средних веков. Кроме того, этот регион находится в центре “мифа о межконфессиональной утопии”, о котором мы говорили в главе 1, трансформировавшегося в представление о так называемом сосуществовании (*convivencia*) в католической Испании. Но такое невнимание не означает, что христианские регионы Пиренейского полуострова противоречат парадигме. Совсем наоборот. В особенности в период Реконкисты, когда условия жизни евреев в сердце Северной Европы стремительно ухудшались, а в Испании иудео-христианские отношения были относительно терпимыми. В полном соответствии с нашей парадигмой евреев тех мест отличал высокий уровень экономической дифференциации. Факты, собранные Ицхаком Бэром в большом массиве испанских архивных документов и опубликованные в работе “Евреи в христианской Испании: Документы и регесты”<sup>4</sup>, которая легла в основу его фундаментального и не теряющего своей актуальности труда “История евреев в христианской Испании”<sup>5</sup>, подтверждают, что евреи были заняты в самых разнообразных сферах торговли, сельского хозяйства, ремесла, медицины, а также служили при испанских дворах. Правовой статус евреев, хотя в целом и похожий на “еврейское рабство”, существовавшее во Франции, Германии и Англии, на практике был связан с меньшим уровнем ограничений, по крайней мере в ранний период Реконкисты. Хотя эта благоприятная юридическая ситуация, конечно, в чем-то объяснялась примером менее жесткой системы *зимма*, действовавшей в тех регионах Андалусии, которые были захвачены католическими войсками, она также связана с той пользой, которую евреи приносили Арагонскому и Кастильскому королевствам в сфере государственного управления и налогообложения отвоеванных у мусульман и вновь заселенных территорий. Во многих *фуэро*, поселенных грамотах городов, в части определения иммунитета и привилегий, дарованных королем или сеньором, евреи имели практически равные права с христианами и мусульманами, в особенности в ранний период Реконкисты. Христианская Испания также была примером плюрализма, поскольку ее население представляло собой смесь из католиков, евреев и мусульман, что повлияло на ее культуру, справедливо названную культурой “сосуществования”.

Положение начало ухудшаться, во-первых, с завершением первой фазы Реконкисты, когда, как утверждает Бэр, сформировались фискальные и политические ограничения, которые получили дальнейшее развитие

в XIII–XIV веках. Наконец, начиная с погромов 1391 года, евреи христианской Испании стали подвергаться агрессии, сходной с той, от которой страдали их братья в северных латинских странах. Массовые обращения в христианство породили широко известную проблему марранов. Бывшие евреи и их потомки попали в состав тех католических коллективов, которые раньше были для них закрыты, в том числе и в клир, что вызывало беспокойство среди горожан и правящего класса<sup>6</sup>.

Среди недавно появившихся работ, направленных на переоценку судьбы евреев в средневековой христианской Иберии, можно выделить статью Дэвида Ниренберга, которая проливает свет на парадигму, латентно присутствующую в книге “Под сенью креста и полумесяца”. Он объясняет растущую антипатию к евреям, исповедующим иудаизм, и конверсам в первые годы после погромов 1391 года не вековой традицией антисемитизма, основанного на религии, а новым кризисом христианской идентичности. Этот кризис произошел от слома важнейшей бинарной оппозиции “еврей — христианин”, порожденного массовыми крещениями и проникновением бывших евреев в католическое общество. Волнение привело к желанию отделить “новых христиан” — в сексуальных отношениях и по месту проживания — от евреев, продолжавших исповедовать иудаизм<sup>7</sup>.

Если применить тезис Ниренберга к мусульманской истории, он подтверждает сравнительно-историческую парадигму, предложенную нами, да и мусульманская история подтверждает его тезис. Из парадигмы следует, что ослабление существующего плюрализма, в данном случае происходящее из-за снижения числа евреев, исповедующих иудаизм, может негативно повлиять на отношения между евреями и иноверцами. В большинстве частей исламского мира (Марокко представляет исключение, о котором мы поговорим чуть ниже) такого нарушения плюрализма не произошло даже в позднее Средневековье. Кроме того, практически полное отсутствие в мусульманском мире сущностной бинарной оппозиции “еврей — мусульманин”, которая могла бы укрепить идентичность доминирующей религии, как показывает Ниренберг на испанском примере, сглаживало противоречие между евреями и мусульманами.

Тезис Ниренберга также косвенно объясняет, как отсутствие беспокойства по поводу вхождения новообращенных из евреев в мусульманское общество и мусульманский правящий класс во время и после гонений Альмохадов в Андалусии гарантировало этим неопитам относительную безопасность<sup>8</sup>. После того как преследования со стороны Альмохадов закончились, под властью следующей династии — Маринидов (правивших с середины XIII века до конца XIV века) евреи вновь стали занимать важные посты в мусульманских судах<sup>9</sup>. Наконец сравнительно равнодушное отношение, характерное, по крайней мере, для доминирующей суннитской ветви ислама,

к осквернению мусульман евреями через сексуальные контакты (мусульманские мужчины могли, например, законно жениться на еврейских женщинах) свело к минимуму необходимость физической сегрегации. Это также помогает объяснить, как удавалось поддерживать определенный уровень бытовых отношений между евреями и мусульманами на протяжении большей части исламской истории, причем евреи, невзирая на свой низкий общественный статус, не подвергались постоянным и систематическим изгнаниям, от которых так страдали их собратья, жившие в христианских странах.

Вспомним также о том, что возникшие в сороковых годах XV века в христианской Иберии законы о “чистоте крови”, где определялись расовые критерии для отличия природных христиан от тех, которые раньше были евреями (предвосхищение современного расового антисемитизма), не имеют параллелей в мусульманском мире Средних веков. В конце XV века антисемитизм такого типа, существовавший в Испании, привел к появлению суровой испанской инквизиции, которая должна была бороться с ересью в католицизме, проявлявшейся среди конверсов как иудействование, но влияла и на безопасность некрещеных евреев. В соответствии с нашей парадигмой религиозная исключительность, сопровождавшаяся национальным объединением Арагона и Кастилии под властью королевской четы католиков Фердинанда и Изабеллы, раз и навсегда сокрушила все, что оставалось от испанского плюрализма, и привела к двойному изгнанию в 1492 году двух основных групп неверных, “других”, — иудеев и мусульман, которые еще придерживались своей веры.

## Византия

Подобно евреям средиземноморской Франции, с одной стороны, и христианской Испании периода Реконкисты — с другой, евреи, жившие под властью Византийской империи (которая на протяжении нескольких столетий после успешных завоеваний Юстиниана середины VI века включала в себя также Южную Италию и Сицилию), в Средние века меньше страдали от насилия, чем их собратья на латинском Западе, особенно в период, предшествовавший Четвертому крестовому походу 1204 года<sup>10</sup>. И неудивительно, что экономическое, правовое и общественное положение евреев соответствовало тем характеристикам, которых следовало ожидать в соответствии с моей парадигмой.

В Византии действовало раннее христианско-римское законодательство о евреях, закрепленное в Кодексе Феодосия и Кодексе Юстиниана. Невзирая на богословское презрение к иудаизму и порожденную им очевидную

социальную враждебность, эти правовые установления твердо придерживались принципов толерантности, унаследованных от языческого римского законодательства. Это приносило евреям даже больше пользы, чем подобное явление в Северной Европе, потому что в позднеантичной Восточной империи римское право не прекращало существовать, и средневековые византийские законодатели придерживались его принципов<sup>11</sup>. Более того, модель “еврейского рабства”, характерная для латинского христианского мира, с ее монархическими правами на евреев и порожденным этим произволом, не получила существенного распространения в Восточной Римской империи. Добавим, что источники свидетельствуют о наличии даже в поздний период еврейского населения, занятого в разнообразных экономических сферах<sup>12</sup>.

Этнический и религиозный плюрализм был характерен для Византийской империи — в некоторых местах вплоть до конца XV века. Армяне, католики, православные, евреи (как раввинисты, так и караимы), а в некоторых частях империи и мусульмане (например, в Сицилии и Анатолии) занимали одинаковую нишу в социальном пространстве Византийского государства. Это размывало естественную враждебность по отношению к “другому”, что было на пользу евреям.

Как и на юге Франции, в византийском Средиземноморье городские центры никогда не исчезали. Они представляли собой относительно комфортабельное место жительства для евреев — по тем же причинам. Более того, евреи жили в Византии еще с дохристианских времен и представляли собой автохтонный и неотъемлемый элемент общества, особенно по сравнению с крошечными, пришлыми и чужими общинами выходцев с обоих берегов Средиземного моря, которые населяли первые еврейские кварталы Северной Европы в раннее Средневековье.

## Средневековая Польша

Средневековая Польша также демонстрирует актуальность предложенной нами парадигмы. В XIII веке польские короли пригласили немецких горожан с Запада заселять их земли с целью оживить городскую и торговую жизнь. Христианам предлагались благоприятные правовые условия в форме либерального юридического кодекса, разработанного в городе Магдебург, а евреям — в форме королевских грамот о защите. В качестве модели была выбрана смягченная версия немецких грамот еврейским общинам, где отсутствовало понятие “еврейского рабства”, и таким образом польские короли уклонились от жестокой антииудейской политики, которая проводилась на Западе под давлением вышеописанной папской доктрины о “вечном

рабстве евреев”<sup>13</sup>. В Польше, в период первоначального расселения, евреи нашли для себя обширные экономические возможности, которые освободили их от необходимости заниматься исключительно ростовщичеством, а следовательно, и от вызванной этим фактом враждебности со стороны христиан. Экономическая диверсификация, достигшая высокого уровня по мере постепенной иммиграции западных евреев в XV–XVI веках в соседние, постепенно слившиеся воедино Польское королевство и Литовское княжество (формально объединившиеся в 1569 году), привела к тому, что евреи стали в меньшей степени казаться “чужими”, и тоже помогла сдерживанию антииудейских выступлений<sup>14</sup>. Речь Посполитая, особенно в географически широком виде, представляла собой большое многоэтническое королевство, населенное литовцами, поляками, армянами, украинцами (православного вероисповедания, в отличие от католиков-поляков), татарами и евреями. Плюрализм, как утверждает наша парадигма, являлся преимуществом для евреев, как это было повсюду в средневековый период<sup>15</sup>.

## Парадигма в приложении к позднесредневековому исламу

Парадигма доказывает свою действенность не только в приложении к другим христианским обществам, но и в отношении ислама в позднее Средневековье. В этот период, в XIII–XV веках, а в некоторых местах и с XII века, силы, которые сдерживали исламскую нетерпимость в более ранний период, стали иссякать, и притеснение евреев усилилось. В Марокко после пришедшихся на XII век тяжелейших преследований Альмохадов евреи остались единственной немусульманской группой, являвшейся религиозным меньшинством (христиане, обратившиеся в ислам, не вернулись к своей прежней религии). Таким образом, по крайней мере в Марокко, плюрализм более раннего периода, когда евреи, христиане и мусульмане делили одно и то же физическое пространство, а враждебность по отношению к *зимми* распределялась между двумя группами немусульман, подошел к концу. Неудивительно, что первое “гетто” в исламском мире — ограниченная территория, именуемая *мелла*, на которой должны были проживать евреи, — появилось именно в Фесе в первой половине XV века.

С экономической точки зрения общий упадок затронул большую часть исламского мира в эти столетия, и это тоже оказало негативное влияние на благосостояние евреев. По мере развития исламской формы “феодализма” или, вернее, централизма в мамлюкском государстве в Египте, Сирии и Палестине (1250–1517) более строгий экономический контроль урезал

границы экономической свободы для торгового и ремесленного класса в целом, и евреи как национальное меньшинство неизбежно оказались в еще худшем положении, чем их мусульманские соседи. Напряжение между конфессиональными группами тоже усилилось.

Основные факторы, повлиявшие на снижение уровня безопасности евреев в XIII–XV веках, также коснулись и христиан, и даже в большей степени. Решающим был политический фактор. Вторжение крестоносцев в Левант и оккупация этого региона начиная с конца XI века, продвижение Реконкисты по территории мусульманской Испании на западе, а также монгольские завоевания XIII века на востоке исламского мира представляли угрозу для ислама извне. Немусульман, живших в “области ислама”, подозревали в сотрудничестве с врагом или, по крайней мере, в молчаливой поддержке, что провоцировало недовольство мусульман и ухудшало их отношение к христианам.

Заметим, что страх предательства со стороны немусульман имел определенные рациональные основания. Многие восточные христиане благосклонно относились к христианским воинам-крестоносцам, или их можно было справедливо подозревать в благосклонном отношении к ним — даже несмотря на то, что европейцы считали их еретиками, не подчиняющимися Римско-католической церкви. Кроме того, и евреи, и христиане имели основания поддерживать монголов, которые, будучи язычниками, прежде всего облегчили дискриминационное бремя, лежавшее на плечах немусульман, предоставили многим из них высокие посты в своей администрации<sup>16</sup>. (Все это закончилось, когда монголы, обосновавшись на исламской территории, приняли мусульманскую религию.) На латинском Западе, в соответствии с предложенной нами парадигмой, евреев иррационально подозревали в предательстве, невзирая на тот факт, что они, проживая в рассеянии, не имели никакой власти и никак не были связаны с враждебными Европе государствами. Как показал Джереми Коэн, в христианской мысли на Западе существовала тенденция, усилившаяся начиная с XII века, считать, что неверные-евреи угрожают христианству в “альянсе” с неверными-мусульманами<sup>17</sup>. Евреи в Северной Европе стали воображаемыми врагами христианства, союзниками дьявола, закоренелыми убийцами Христа, сознательно умерщвляющими христианских детей, оскверняющими гостию, отравляющими колодцы и чинящими прочие козни против христиан и христианства. Таковы характерные черты христианского антисемитизма.

Развивая дальше нашу парадигму, следует заметить, что исламский мир пережил политический и экономический подъем в XVI веке, после того, как турки-османы завоевали Левант, Египет и Северную Африку. Он как раз совпал со временем изгнания евреев из Испании (в 1492 году), и еврей-изгнанники воспользовались плодами великих завоеваний Османской империи в XVI веке. Многие тысячи выходцев с Пиренейского полуострова

обосновались в арабских и турецких землях мусульманского мира, где османские правители охотно приняли их и воспользовались их коммерческими навыками и международными контактами. Свою роль сыграло и враждебное отношение турок к их врагам — католической империи Габсбургов, которая в тот период включала в себя Испанию. Таким образом, мусульмане внесли существенный вклад в новый расцвет финансов и торговли на восточном и южном побережье Средиземного моря. Тем самым они поддерживали слабеющую еврейскую экономику.

Даже несмотря на то, что некоторые факторы изменились в странах ислама в позднее Средневековье (и парадигма помогает нам объяснить, почему они неблагоприятно повлияли на жизнь евреев), обстоятельства были не столь плохи, как в северном христианском мире или в христианской Испании. Плюрализм, который никогда полностью не умирал в исламских странах, как это было в латинском и испанском христианском мире, гарантировал определенный уровень защиты евреям в османский период и даже позже, особенно в тех местах, где христиане и евреи продолжали сосуществовать. Наиболее характерные предпосылки христианской агрессии против евреев на Западе, описанные в этой книге, не существовали в исламском мире даже в поздний период. Не возник там и иррациональный антисемитизм. Обвинения евреев в ритуальных убийствах в Османской империи, изредка появлявшиеся в раннее Новое время и в изобилии возникавшие в период стагнации турецкого государства в XIX веке, практически все без исключения выдвигались христианами, а османское правительство непреклонно их опровергало<sup>18</sup>. Евреев никто не отождествлял с дьяволом или с ересью, потому что ни дьявол, ни ересь не были таким пугалом для ислама, как для христианства. Число обращенных в ислам, особенно среди христиан, в Средние века возросло, и неофитов часто подозревали в оппортунизме, но при этом утверждение о существовании своего рода мусульманской “инквизиции” весьма сомнительно<sup>19</sup>. Но христиане и евреи, не отказывавшиеся от своей веры, продолжали занимать посты в мусульманской государственной администрации даже в период упадка, невзирая на решительные протесты мусульманских духовных лиц.

Унизительные нормы “Договора ‘Омара” в позднее Средневековье применялись шире, по мере того как благосостояние широких мусульманских масс падало. Но повсеместно оказываемое давление с целью отменить защиту, гарантированную немусульманам системой *зимма*, несмотря ни на что, не возымело эффекта. “Договор ‘Омара” стоял на страже исламского *шариата* в том, что касается охраны евреев от разнообразных актов насилия и жестокости, от которых они страдали в христианских странах. Массовые убийства не коснулись меньшинств, живших в исламском мире, как это было с евреями в латинской Европе. За периодические поджоги немусульманских



молитвенных домов устраивавших их фанатиков неумолимо преследовали по всей строгости исламского закона<sup>20</sup>. Даже в позднее Средневековье, с небольшими исключениями (один краткий эпизод в Йемене в XVII веке), исламские правители не применяли стратегию изгнаний, чтобы избавиться от евреев и представителей других религиозных меньшинств.

Конечно, жизнь евреев и христиан в позднее исламское средневековье стала труднее и опаснее, и парадигма помогает нам понять причину этого явления. Но евреи все же сохраняли свое место в социальном устройстве мусульманского общества. Их статус был низким, положение — маргинальным, и, безусловно, оно подразумевало существенные унижения. Но, тем не менее, это был признанный статус. В отличие от христианского мира, который решал еврейскую проблему в Средние века с помощью жестоких убийств, насильственных крещений и изгнаний, в исламской среде не наблюдалось ни одного из этих крайних способов “решения еврейского вопроса”. Мусульмане продолжали воспринимать евреев как неотъемлемый и органический элемент общества, даже когда общая атмосфера благосостояния и безопасности раннего периода исчезла. Проведенное Авраамом Маркусом исследование локальной истории Алеппо XVIII века показало, как на пороге Нового времени традиции способствовали сохранению статуса евреев (и христиан) внутри исламского общества на Ближнем Востоке<sup>21</sup>. Чувство принадлежности к окружающему обществу выражали многие евреи мусульманских стран даже в конце XX века, несмотря на проявления ненависти к евреям, сопровождавшие зарождение и подъем сионизма, негативное влияние нацизма и фашизма, а также арабское и мусульманское противодействие провозглашению Государства Израиль.

## Исламский/арабский антисемитизм в наши дни

Только когда в XIX и особенно в XX веке на сцене появились националистические идеологии, когда колониализм подорвал равновесие, существовавшее в мусульманском обществе, когда в ответ на родовые муки модернизации, инспирированной европейцами, возникли экстремистские исламские движения, чувство враждебности к евреям усилилось до такой степени, что стало возможно применить к исламскому миру термин “антисемитизм”. Антисемитизм, который понимается как имеющий религиозную основу комплекс иррациональных, мифических и стереотипных верований о жестоком, злом и всемогущем еврее, в его современной, секуляризированной форме смешавшийся с расизмом и верой в существование еврейского заговора против человечества, не является характерным или традиционным для ислама

феноменом<sup>22</sup>. Мусульмане впервые столкнулись с христианским антисемитизмом во время османской экспансии в Европе<sup>23</sup>, и в XIX веке он прочно занял свое место на мусульманском Ближнем Востоке, во многом благодаря европейским миссионерам. В середине XX века антисемитизм получил дополнительную поддержку в результате нацистской пропаганды на Ближнем Востоке, целью которой было привлечение новых сторонников для стратегического проекта покорения мира и уничтожения евреев<sup>24</sup>, и наконец — в результате протестов арабов против провозглашения Государства Израиль.

Мусульманский антисемитизм также породил обратный феномен — предубеждение, существующее у израильтян и евреев диаспоры, которые рассматривают арабов пристрастно, стереотипно и даже иррационально. Это сопровождается своего рода амнезией многих евреев — выходцев из арабских стран, уже не помнящих об эре сосуществования в Средние века и даже дружбы с мусульманами, которую многие арабские евреи поддерживали в “стране исхода”. Они вспоминают, в рамках новой “коллективной памяти”, эпизоды гонений на их предков в арабских странах в Средние века и в более позднюю эпоху, но при этом забывают о том, что евреи исламского мира в большинстве регионов не знали мусульманского насилия вплоть до XX века, в некоторых местах — до сороковых годов, что многие арабоязычные евреи среднего класса ассимилировались в арабском обществе и культуре, подобно своим предкам, жившим в Средние века, усвоившим арабскую и исламскую культуру, философию, медицину, экзегезу и поэзию во времена если не межконфессиональной утопии, то уж точно в эру сосуществования, которая может послужить примером того, что могло бы быть возможно и в наше время<sup>25</sup>.

Можно только надеяться, что когда-нибудь справедливое политическое решение палестино-израильского конфликта будет найдено; когда-нибудь арабы и евреи в собственных государствах будут жить рядом в мире; у евреев и мусульман будет повод вспомнить те времена в прошлом, когда они жили вместе и вспышки насилия возникали редко, когда иудаизм оказывал глубокое влияние на ранний ислам, когда ислам и арабская культура, в свою очередь, оказывали глубокое влияние на иудаизм и евреев<sup>26</sup>.

Послесловие представляет собой значительно исправленную и расширенную версию моей статьи “Anti-Jewish Violence and the Place of the Jews in Christendom and in Islam: A Paradigm”, опубликованной в сборнике “Religious Violence between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives” (ed. Anna Sapir Abulafia. Houndmills. 2002. P. 107–137). Здесь она воспроизводится с разрешения издательства “Palgrave Macmillan”. Перевод предыдущей версии этой статьи на румынский язык, выполненный Фелицией Вальдман, опубликован в журнале “Studia Hebraica” (Bucharest. 6. 2006). Я благодарю д-ра Майю Сойфер за то, что она прочла и прокомментировала представленную здесь версию, а также Линду Чарет за ее замечания и предложения.

# Примечания

## Предисловие к изданию 2008 года

- 1 FERNÁNDEZ-MORERA DARIO. *The Myth of the Andalusian Paradise*. // Intercollegiate Review. 41. Fall 2006. P. 23–31. (Библиографические ссылки даны в той форме, в какой они приводятся в оригинале; издания на иврите, названия которых переведены на английский язык, даны в переводе на русский. В случаях, когда книга, на которую ссылается автор, переведена на русский язык, дается отсылка на русское издание. – *Примеч. редактора.*)
- 2 MENOCAL MARÍA ROSA. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston, 2002. Книга переведена также на французский и испанский языки.

## Предисловие и благодарности

- 1 В главе 10 представлены доказательства в пользу этого утверждения – все еще господствующего, хотя и подвергнутого в последнее время резкой критике.
- 2 *Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History*. // Jerusalem Quarterly. № 38. 1986. P. 125–137; перепечатана в The Solomon Goldman Lectures. / Ed. Byron L. Sherwin and Michael Carasik. Chicago, 1990. Vol. 5. P. 20–32; ивритский перевод опубликован в *Зманим*: Исторический журнал. Тель-Авивский университет. № 36. Зима 1990. P. 52–61; в исправленном и расширенном варианте статья появилась в сборнике “Мусульманские авторы о евреях и иудаизме” (на иврите) под ред. Хавы Лазарус-Яфе. Центр еврейской истории им. Залмана Шазара. Иерусалим, 1996.
- 3 *The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History*. // Tikkun. May-June 1991. P. 55–60.
- 4 См., например, соответствующие замечания Р. И. “Хуана” Коула (Juan R. I. Cole) во вступительных абзацах его работы *Of Crowds and Empires: Afro-Asian Riots and European Expansion, 1857–1882*. // Comparative Studies in Society and History. Vol. 31. 1989. P. 106.

- 5 Эта книга заполняет существенный пробел в научной литературе. Она во многом дополняет недавно появившееся изложение истории жизни евреев в средневековой латинской Европе, написанное Кеннетом Стоу: STOW KENNETH R. *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*. Cambridge, Mass., 1992 (русский перевод Г. Зелениной: "Отчужденное меньшинство: Евреи в средневековой латинской Европе". М.—Иер., Гешарим, 2007), в которой, однако, не используется сравнительно-исторический анализ. Книга Стоу попала ко мне в руки примерно через два месяца после того, как я сдал в печать рукопись своей собственной книги. Я был рад обнаружить, что множество выводов, касающихся средневековых иудео-христианских отношений, к которым я пришел в результате компаративного анализа, подтверждаются этим специалистом в области иудео-христианских отношений.
- 6 Для дальнейшего изучения темы, помимо работ, на которые я ссылаюсь в сносках, см. мою библиографическую статью "The Jews under Islam: From the Rise of Islam to Sabbatai Zevi", которая со времени первой публикации в сборнике *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*. N. Y., 1976, была дважды дополнена и перепечатана: в Princeton Near East Paper 32. Princeton, N.J. Program in Near Eastern Studies. 1981, и в *Sephardic Studies in the University*. / Ed. Jane S. Gerber and Michel Abitbol. East Rutherford, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press. 1995. О евреях в христианском мире см. библиографические статьи Айвена Маркуса (Ivan G. Marcus) и К. Стоу в сборнике "Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies" и более свежую подборку в "Отчужденном меньшинстве" Стоу.

## Введение

- 1 BARON SALO W. *Ghetto and Emancipation*. // The Menorah Journal. Vol. 14. № 6. June 1928. P. 515–526. В конце: "Безусловно, пришло время порвать со слезливой теорией предреволюционных нападений и начать придерживаться взглядов, в большей степени соответствующих исторической правде". Статья перепечатана в сборнике *The Menorah Treasury*. / Ed. Leo W. Schwartz. Philadelphia, 1964. P. 50–63. В более поздних работах Барон назвал это явление "слезливой концепцией еврейской истории". Термин "слезливая школа еврейской истории" (это выражение не вполне оправданно приписывается израильским историкам, которые в последнее время принялись активно критиковать такой подход) сравнительно недавно вошел в широкий обиход и приобрел популярность благодаря статье, опубликованной в журнале "Newsweek" — "Rethinking Jewish History" (May 18. 1992. P. 38); ср. с уточняющим письмом в редакцию, опубликованным в том же издании 22 июня 1992 г. (P. 6), автором которого был Роберт Либерлес, работающий над биографией Барона.

Шимон Бернфельд в классической работе, посвященной истории преследований евреев, *Сефер ѓа-дмаот* ("Книга слез"). Берлин, 1924–1926, смог посвятить всего несколько страниц из трех томов теме "Мухаммед и ислам" (vol. 1. P. 114–134). Склонность Бернфельда обнаруживать преследования главным образом в христианских странах (и в весьма незначительной степени — в странах ислама) соответствует духу "слезливой концепции еврейской истории" в том смысле, который вкладывал в это определение Барон, но частично оно обязано своим возникновением и доступным Бернфельду источникам.

- 2 См.: Предисловие, примеч. 3.

- 3 Цитируется по: РАМБАМ. *Послания и другие труды*. М.: Лехаим, 2011. С. 212. — *Примеч. редактора*.  
 MOSES BEN MAIMON. *The Epistle to Yemen*. / Trans. Norman A. Stillman. *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. Philadelphia, 1979. P. 241. Перевод, приведенный в издании HALKIN A., HARTMAN D. *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. Philadelphia, 1985. P. 126, несколько отличается. Например, арабское выражение *аль-тафакух фй шаррина* передано там как “passed baneful and discriminatory legislation against us” (“установили губительные и дискриминационные законы против нас”). Версия Стилмана ближе к арабскому тексту, а также к ивритскому переводу, выполненному Й. Капахом (*Игрот Тейман*, в его книге *Игрот ле-рабейну Моше бен Маймон*. Иерусалим, 1972. С. 53).  
 Здесь и далее при транслитерации арабских слов и выражений использованы следующие обозначения: долгий а = ā, долгий и = ī, долгий у = ū, хамза = ’, айн = ‘, гайн = г. — *Примеч. редактора*.
- 4 *Encyclopaedia of Islam*, s.v. “Dhimma”. P. 229.
- 5 Ibid. P. 230. Разрядка моя. — М. К.
- 6 БЕН-САССОН Х. -Г. *Праким бе-толдом ѓа-Йеѓудим би-мей ѓа-бейнаим* (“Главы из еврейской истории Средних веков”). Тель-Авив, 1969. С. 36.
- 7 BERNARD LEWIS. *The Jews of Islam*. Princeton, N.J., Princeton University Press. 1984. P. 85.
- 8 Ibid., ср. с. 19.
- 9 GOITEIN S. D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of Cairo Genizah*: In 5 vol. Berkeley and Los Angeles, 1967–1988. Vol. 2. P. 277–278.
- 10 STILLMAN NORMAN A. *Antisemitism in the Contemporary Arab World*. In: *Antisemitism in the Contemporary World*. / Ed. Curtis Michael. Boulder, Colo. 1986. P. 73.
- 11 *Persecution and Toleration: Papers Read at the Twenty-Second Summer Meeting and the Twenty-Third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. / Ed. Sheils W. J. [Oxford], 1984. XIII.
- 12 Практически все историки согласны в том, что начиная с XIII в. исламский мир вошел в затяжной период политического, экономического и культурного упадка, и еврейские капиталы истощались вместе со всеми прочими. Ш.-Д. Гойтейн пишет: “Жалкое экономическое положение и условия жизни еврейских масс в большинстве арабоязычных стран, которые в наше время производят столь сильное впечатление на многочисленных визитеров, являются результатом общего упадка этих стран и, как следствие, неблагоприятное социально-религиозное положение немусульман” (*Jews and Arabs: Their Contact through the Ages*. New York, 1955]. P. 72; ГОЙТЕЙН Ш.-Д. *Евреи и арабы: их связи на протяжении веков*. / Пер. Н. Кондыревой. М.-Иерусалим, 2001. С. 77). Норман Стилман, выражая достигнутый исследователями консенсус, называет XIII в., возвещающий грядущий упадок, “длинными сумерками” (STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 64), которые последовали за “лучшими годами” — с 900 до 1200 г. (Ibid. P. 40). Начавшийся долгий спад только подчеркивается краткой передышкой в Иране и Ираке второй половины XIII в., где еврейские придворные благоденствовали под относительно толерантным управлением монгольских завоевателей-язычников; эти послабления немусульманам резко прекратились с принятием ислама монголами в 1295 г. Еще одна передышка пришлось на краткий, но драматический период, который некоторые называют “вторым золотым веком”, под властью турок в XVI в. И здесь характерно, что еврейское возрождение совпало с подъемом в мусульманском обществе и даже было им вызвано.

- 13 Ряд параметров из истории польского еврейства, которые можно использовать в подобного рода сравнительном исследовании, содержится, например, в статье: HUNDERT GERSHON. *An Advantage to Peculiarity? The Case of Polish Commonwealth.* // *AJS Review* 6, 1981. P. 21–38.
- 14 Джордан Уильям (JORDAN WILLIAM C. *The French Monarchy and the Jews: From Philip Augustus to the Last Capetians.* Philadelphia, 1989. P. 110–112) убедительно объясняет причины, по которым провансальское еврейство сохраняло свое привилегированное положение.

## Часть 1. Миф и антимиф

### Глава первая. Миф и антимиф

- 1 Известное письмо Ицхака Царфати, французского еврея, жившего в XV в. в Турции и призывавшего своих соплеменников оставить христианских гонителей и найти убежище в исламской стране, — это лишь один из источников, благодаря которым евреям западного мира становилось известно о щедрости турок-османов. Английский перевод этого послания опубликован в сборнике: KOBLER FRANZ. *Letters of Jews through the Ages.* Philadelphia, 1952. Vol. 1 P. 283–285. Подобного рода благоприятный отзыв о благосклонности османских владык в отличие от враждебно настроенных христиан содержится в респонсе (ответе на вопрос, касающийся еврейского права), который был составлен раввином, жившим в XVI в. в Турции, а также в хронике египетского еврейского историка XVII в. Йосефа Самбари. См. также: ШТОБЕР ШИМОН. *Хронология мусульманских царств в хронике Самбари Диврей Йосеф* (на иврите). In: *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart on the Occasion of His Seventieth Birthday.* / Ed. A. Mirsky et al. Jerusalem, 1988. P. 418–419.
- 2 См.: DELITZSCH FRANZ. *Zur Geschichte der jüdischen Poësie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit.* Leipzig, 1836. S. 44; SCHORSCH ISMAR. *The Myth of Sephardic Supremacy.* // *Leo Baeck Institute Year Book.* Vol. 34, 1989. P. 61.
- 3 Здесь и далее цитируется по изданию: Грец Генрих. История евреев. Москва. Изд. М. Я. Хашкеца. 1880–1884. — *Примеч. редактора.* GRAETZ H. *A History of the Jews.* N. Y., 1894. Vol. 3. P. 53. Мы слегка изменили перевод, добавив слова “в христианских странах”, наличествующие как в немецком оригинале (*Geschichte der Juden.* 3d ed. Leipzig, 1895. Vol. 5. P. 65), так и в популярном немецком сокращенном издании: *Volkstümliche Geschichte der Juden von Heinrich Graetz.* 1923 (перезд.: München, 1985). Vol. 3. P. 223. Этот фрагмент цитирует также Джейн Гербер в статье: GERBER JANE S. *Reconsiderations of Sephardic History: The Origin of the Image of the Golden Age of Muslim-Jewish Relations.* In: *The Solomon Goldman Lectures.* / Ed. Nathaniel Stampfer, Chicago, 1985. Vol. 4. P. 90.
- 4 GRAETZ H. *A History of the Jews* Vol. 3. P. 236. Я вставил в перевод несколько фраз, отсутствующих в *Geschichte der Juden.* Vol. 5. P. 327, но опущенных английским переводчиком. Айвен Маркус говорил о “сефардской мистике” и ее побочном эффекте — очернении ашкеназской культуры в статье: MARCUS IVAN G. *Beyond the Sephardic Mystique.* // *Orim. A Jewish Journal at Yale.* 1985. Vol. 1. P. 35–53. См. также: SCHORSCH. *Myth of Sephardic Supremacy.* P. 47–66.
- 5 Например, ведущий еврейский востоковед Игнац Голдзихер (1850–1921) писал в 1910 г.: “Несомненно, в начальной фазе развития исламского права дух терпимости пронизывал предписания, которые мусульманские завоеватели формулировали относительно покоренных приверженцев других религий. То, что сегодня напоминает

- религиозную терпимость в юридической практике исламских государств, — черты публичного права, которые часто подмечали путешественники в XVIII в., восходит к принципу свободы вероисповедания для монотеистов-немусульман, провозглашенному в первой половине VII в.” (GOLDZINER IGNAZ. *Introduction to Islamic Theology and Law*. / Trans. Andras and Ruth Hamori. Princeton, N. J., 1981. P. 33; немецкий оригинал: *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910). См. также: COHEN. *Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History*. P. 127; Idem. *The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History*. P. 55.
- 6 Об этом лаконично упоминает Бернард Льюис, рассуждая о том, что еврейские ученые XIX в. использовали миф об испано-исламской толерантности “как палку, которой они били своих христианских соседей”. LEWIS B. *History: Remebered, Recovered, Invented*. Princeton, N. J., 1975. P. 77. В более ранних публикациях Льюис писал, что евреи пользовались этим мифом “в упрек христианам” — *The Pro-Islamic Jews*. // *Judaism* 17, 1968. P. 391–404; перепечатано в сборнике *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*. London, 1973. P. 123–137. Из новейших публикаций см. также: GERBER. *Reconsiderations of Sephardic History*.
  - 7 KAISER A. L. *The Life and Time of Jehudah Halevi*. / Trans. from German by Frank Gaynor. N. Y., 1949. P. 50.
  - 8 АШТОР Элиягу. *Коротко о евреях в мусульманской Испании* (“История евреев мусульманской Испании”). В: 2 т. Иерусалим, 1960–1966; англ. перевод: *The Jews of Moslem Spain*. / Trans. Aaron Klein and Jenny Machlowitz Klein. In: 3 vol. Philadelphia, 1973–1984.
  - 9 CHOURAQUI ANDRÉ N. *Between East and West: A History of the Jews of North Africa*. / Trans. Michael M. Bernet. Philadelphia, 1968 (франц. оригинал: Paris, 1952). P. 53–54. Уроженец Египта Альфред Морабия высказывается в том же духе в статье: MORABIA A. *About Relations between Judaism and Islam throughout History*. // *Alliance Review* 28. № 48. Fall 1978. P. 13–19; and 29. № 49. Fall 1980. P. 9–13.
  - 10 *Jews in a Gentile World: The Problem of Anti-Semitism*. / Ed. Graeber Isacque, Britt Steuart Henderson. Westport, Conn., 1942. Ряд исследователей, и в их числе выдающиеся социологи, предприняли “первую попытку воспользоваться результатами работы разных социологов в отношении практических проблем, с которыми сталкиваются как евреи, так и неевреи”. GRAEBER and BRITT. P. V.
  - 11 GRAEBER, BRITT, 2. Ср. нижеследующее наблюдение социолога Дж. О. Херцлера: “Как бы мирно и счастливо ни жили евреи в нехристианских странах, например, в Испании при маврах, все это рушилось в тот момент, когда христианство одерживало там победу. В качестве яркого примера можно упомянуть хотя бы о таком учреждении, как инквизиция”. GRAEBER and BRITT. P. 69.
  - 12 ROSENBLATT SAMUEL. *The Jews and Islam. In: Essays on Antisemitism*. / Ed. Koppel S. Pinson. 2 ed. N. Y., 1946. P. 112–120. Розенблатт цитирует на с. 120 А. де Губино: “Если отделить религиозную доктрину от политической необходимости, которая часто говорит и действует от ее имени, нет ни одной религии, которая была бы более толерантна, даже можно сказать, более безразлична к вере других людей, чем ислам... О религиозном факторе вспоминают ради предлога, но в реальности он не действует”.
  - 13 GROSSER PAUL E., HALPERIN EDWIN G. *The Causes and Effects of Anti-Semitism: The Dimensions of the Prejudice (An Analysis and Chronology of 1900 Years of Anti-Semitic Attitudes and Practices)*. N. Y., 1978. P. 365–389. Как пишут составители во введении, они поступили таким образом, потому что мусульманский антииудаизм “качественно и количественно отличался от антисемитизма христианского/западного мира”; а во-вторых, евреи “по большей части пользовались защитой закона практически на-

- равне со своими соседями” (7). В сноске к введению они добавляют: “Историки в целом пришли к согласию относительно того, что золотой век исламской империи был также золотым веком и для евреев, живших под властью ислама. Еврейские историки, арабские историки, историки, специализирующиеся на еврейской или арабской истории, и другие специалисты разделяют это мнение” (12).
- 14 ANTONIUS. *The Arab Awakening*. Philadelphia, 1939. P. 391–392, 409–410.
- 15 Эмиль Зайдан, араб-христианин, опубликовал в египетском журнале *Аль-хилаль* (22, № 2. Январь 1914. С. 243–256) статью под названием *Аль-ягуд фй-ль-та’рих* (“Евреи в истории”). Автор противопоставляет несчастья и страдания евреев под властью греков, римлян и особенно христиан еврейскому “золотому веку, прежде всего в мусульманской Испании” (*асрухум аль-дахабй ва-лй сийаммй фй-ль-Андалус*). Его цель (с. 243 и далее) состоит в том, чтобы опровергнуть негативный стереотип о зломном еврее-детоубийце, господствующий среди христиан, и аналогичный, по словам Зайдана, христианским предрассудкам в отношении ислама и мусульманским предрассудкам в отношении христианства. Я подозреваю, что автор также хотел похвалить ислам за то, что он предоставлял евреям более комфортное убежище, чем христианство, и рассчитывал при этом, что мусульмане и дальше будут хорошо относиться к арабам-христианам. Не такими окольными путями идет к поставленной цели многотомное сочинение, недавно опубликованное арабом-христианином Эдмоном Раббатом: RABBAT EDMOND. *Les chrétiens dans l’Islam des premiers temps: Mahomet: Prophète arabe et fondateur d’état*. Beirut, 1981; *La conquête arabe sous les quatre premiers califes* (11/632 — 40/661). Ep: 2 t. Beirut, 1985. Раббат подбирает эпиграфы из “Опыта о нравах и духе наций” Вольтера, например: “Арабы были самыми милосердными из всех завоевателей земли” (эпиграф к первому тому “La conquête arabe”). Араб-христианин С. А. Альдиб Абу-Сахлих в своей книге (ABU-SANLIEH S. A. ALDEEV. *L’impact de la religion sur l’ordre juridique: cas de l’Egypte: Non Musulmans en pays d’Islam*. Fribourg, 1979) выступает за установление национальных государств западного типа с отделением религии от политики, что очевидно выгодно христианским гражданам.
- 16 SWARTZ MERLIN. *The Position of Jews in Arab Lands Following the Rise of Islam*. // *Muslim World* 60, 1970. P. 6–24. Приведенная цитата на с. 23 (разрядка автора).
- 17 SIDDIQI AMIR HASAN. *Non-Muslims under Muslim Rule and Muslims under Non-Muslim Rule*. Karachi, 1969. P. 158–174. Подобным образом Ибрагим Амин Гали (в книге: GHALI IBRAHIM AMIN. *Le monde arabe et les juifs*. Paris, 1972. P. 210–214, особенно 212–214) противопоставляет исламскую толерантность христианской нетерпимости. В книге, написанной журналисткой Марион Вулфсон (WOOLFSON MARION. *Prophets in Babylon: Jews in the Arab World*. London, 1980), еврейская история под властью ислама описывается как золотой век, а утверждение, что евреи арабских стран страдали на родине от тяжелых преследований, названо мифом. Вулфсон утверждает, что восточные евреи больше страдали от дурного обращения ашкеназской правящей элиты после массовой эмиграции на ближневосточную прародину. В малоизвестной книге “Islam versus Ahl al-Kitab: Past and Present”, вышедшей в Индии, принявшая ислам и эмигрировавшая в Пакистан еврейка развивает миф о межконфессиональной утопии ради восхваления принятой ею религии за счет той религии, в которой она была рождена: “Подъем современного сионистского движения привел более чем тысячелетнюю историю добрососедских отношений между мусульманами и евреями к абсолютному краху. В результате получилось так, что со времен Святого Пророка ненависть евреев к мусульманам и ненависть мусульман к евреям не была яростнее, чем в настоящее время”. Далее автор сравнивает отношения меж-



- ду мусульманами и евреями в прошлом с “отношениями между христианством и еврейством, полными неослабевающей вражды, омраченными бесконечными волнами преследований, гонений и репрессивных мер” (JAMEELAN MARYAM. *Islam versus Ahl al-Kitab: Past and Present*. Delhi, 1982. P. 11).
- 18 Приведем несколько примеров. BARAKAT AHMAD. *Muhammad and the Jews: A Reexamination*. New Delhi, 1979. В ARAFAT W. N. *New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina*. // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1976. P. 100–107 утверждается, что эта история возникла среди потомков еврейских кланов Медины, которые хотели прославить своих предков рассказом об их мученической гибели в подражание героям Масады. Тауфик Султан Йузбаки (ТАУФІК СУЛТАН ЙУЗБАКІ *Ta'rikh ahl аль-зимма фй-л-'Ирāk* (12–247 гг. н. э.) (“История покровительствуемых народов в Ираке”. 12/633–247/861). Рийяд, 1983. С. 69) упоминает об изгнании, но не говорит о погроме. Хусейн Му'нис (*'Алам аль-ислам* (“Мир ислама”). Каир, 1989) рассказывает об “истреблении” [*масфия*] трех основных еврейских кланов (37) и о том, как “покончили с этим делом” (*интихā' ша'н*), но не упоминает о мерах, предпринятых Пророком (161). Анализ этой проблемы см. в статье: KISTER M. J. *The Massacre of Banu Qurayza: A Re-examination of a Tradition*. // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 8, 1986. P. 61–96.
  - 19 САИД АБДЕЛЬ ФАТТАХ АСХУР. *Аль-язūd фй-л-'усūr аль-вустā: дирāса мукāрина байн аль-шарк ва-ль-гарб*. В: *Китāб аль-му'тамар аль-рāбū' ли-маджма' аль-бухūt аль-ислāмия*. Каир, 1968. 2. С. 349–361; *The Fourth Conference of the Academy of Islamic Research*. Cairo, 1970. P. 497–505.
  - 20 Английское издание, р. 505. Некоторые антисемитские разделы из этой статьи были опубликованы в брошюре, где также содержались фотокопии текста английской версии трудов Конференции в Аль-Азхаре 1968 г. (*Arab Theologians on Jews and Israel*. / Ed. D. F. Green (псевдоним). Женева, 1971. P. 46–47). Благодаря этой брошюре, опубликованной также на французском и немецком языках, антисемитский тон этой ныне печально известной конференции донесся до Израиля и других стран.
  - 21 'Абд аль-Карīm ЗАЙДАН. *Ахкām аль-зиммийун ва-ль-муста'минин фй дār аль-Ислām* (“Законы о покровительствуемых народах и тех, кому даровано право самоуправления в Области ислама”). Багдад, 1963. С. 77–80.
  - 22 *Аль-язūd фй Миср мунз аль-фатх аль-ислāmй хатта аль-газв аль-'утмāнй*. Бейрут, 1980.
  - 23 Большая часть материала о евреях взята из предыдущей публикации этого автора — *Ахль аль-зимма фй Миср аль-'усūr аль-вустā* (“Покровительствуемые народы в Египте в Средние века”). / 2 изд. Каир, 1979. Издание должно было подкрепить документами общий постулат о том, что ислам покровительствовал монотеистам-мусульманам, как евреям, так и христианам.
  - 24 *Аль-ислām ва-ахль аль-зимма* (“Ислам и покровительствуемые народы”). Б. м., 1969.
  - 25 Юсуф аль-Карадāвй (*Геир аль-муслимйн фй-л-муджтама' аль-ислāми* — “Немусульмане в исламском обществе”). Каир, 1977) освещает тему исламской толерантности по отношению к *зимми*, ссылаясь, среди прочего, на аль-Харбūtлй. Карадāвй посвящает отдельную главу опровержению тех, кто не согласен с идеей о мусульманской толерантности, указывая на такие очевидно притеснительные практики, как подушная подать и дискриминационные различия в одежде. Одна из последних глав, называющаяся “Сравнение”, прославляет исламскую терпимость, противопоставляя ее нетерпимости, которую другие религии проявляли в прошлом и проявляют в настоящем, — например, ущемление интересов мусульман в христианских странах и в Советском Союзе, изгнание евреев из Испании и преследование одних христиан другими на всем протяжении истории.

- Книга Карадāwī, появившаяся также в английском переводе (*Non-Muslims in the Islamic Society.*/ Trans. Khalil Muhammad Hamad and Sayed Mahboob Ali Shah. Indianapolis, 1985), адресована “как мусульманским, так и немусульманским читателям, чтобы познакомить их с важнейшей темой, которая подверглась искажениям и неверным истолкованиям со стороны некоторых авторов-немусульман” (из введения).
- 26 Еще несколько примеров. ЙУЗБАКІ. *Ta’rīk aḥl’ аль-зимма фй-л-’Ирāk* (12–247 А. Н.): “Когда арабы завоевали Ирак и Персию, христиане, евреи и часть зороастрийцев приветствовали их, потому что арабы спасли их от жестокости прежних правителей [Сасанидов]. А ислам покровительствовал [*самāḥa*] им, предоставлял свободу вероисповедания и освободил от военной службы в обмен на уплату подушной подати [*джизы*]. Эта толерантность [*масāmux*] была существенным фактором, повлиявшим на поддержку, которую народы завоеванных земель оказали арабам-мусульманам, а также на восторженное принятие многими из них ислама” (43).
- САЛЛАМ С. М. САЛЛАМ. *Аḥl’ аль-зимма фй Миср аль-’аср аль-фātимий аль-тānī валь-’аср аль-аййūbī* (476–648 / 1074–1250) (“Покровительствуемые народы в Египте во время второго фатимидского периода и в период Айюбидов”). Каир, 1982: “Покровительствуемые народы в Египте пережили золотой век во всех сферах жизни под управлением духа любви и гармонии, они пользовались плодами чудесного принципа религиозной терпимости [*аль-масāmux аль-дйī*] под защитой режима халифов второго фатимидского периода и султанов династии Айюбидов” (с. 22).
- ХУСЕЙН МУ’НИС. *Алам Аль-ислām*: “Они [немусульмане] существовали в обстановке исламской терпимости [*масāmux*], которая заключалась в защите в рамках их религии, и жизнь их в исламском обществе была крайне приятна... Документы *Генизы* подтверждают этот факт, а именно, что евреи в арабо-мусульманском мире наслаждались высочайшим уровнем толерантности... В то время на Западе евреи подвергались жестоким гонениям, их заставляли жить в отдельных кварталах, или “гетто”, евреи стран ислама пользовались свободой, будучи включенными лишь в общую систему податей, наложенных на них в качестве ‘покровительствуемых народов’ [*аḥl’ аль-зимма*]” (с. 249, 251–252).
- 27 Похвальным исключением из арабофильской приверженности мифу о межконфессиональной утопии является книга араба-христианина Аделя Теодора Хури (ADEL THÉODOR KHOURY. *Toleranz im Islam*. München, 1980), в которой много внимания уделено религиозной полемике между христианством и исламом в Средние века. Хури написал свою книгу для немецкой серии “Entwicklung und Frieden” (“Развитие и мир”) в ответ на растущую озабоченность Запада радикальной воинственностью исламского фундаментализма. Эта работа отличается объективностью и представляет собой полезный источник информации об одном из аспектов проблемы, которая рассматривается в нашей книге.
- 28 Это мнение широко распространено среди исследователей. См., например: MA’OZ MOSHE. *The Image of the Jew in Official Arab Literature and Communications Media*. Jerusalem, 1976. P. 5–23; STILLMAN NORMAN. *New attitudes toward the Jew in the Arab World*. // Jewish Social Studies. Vol. 37, 1975. P. 198.
- 29 НАРКАВИ ҲЕНОШАФАТ. *Arab Attitudes to Israel*. Jerusalem, 1972 (оригинал на иврите: Тель-Авив, 1968). Вот что пишет Гаркави про миф о межконфессиональной утопии: “Верно, что положение евреев в арабских странах было лучше [чем в Европе]...” Но “положение евреев... было не столь идиллическим, как изображают арабы сегодня” (Р. 218–219). Еще через несколько лет Гаркави выдвинул несколько возможных причин нежелания израильтян признать истинные масштабы и природу арабского антисемитизма: (1) поскольку арабский антисемитизм был спущен сверху и исходил от правительств и интеллектуальных элит, а не возник как социальный феномен в мас-

- сах; (2) поскольку он исходил не от христиан, “а антисемитизм мог выйти только из христианского источника”; (3) страх “некоторых израильтян... что внимание к арабскому антисемитизму может показаться уважительной причиной для агрессивной политики Израиля”. Idem. *On Arab Antisemitism Once More*. In: *Antisemitism through the Ages*. / Ed. Shmuel Almog and trans. Nathan H. Reisner. Oxford, 1988. P. 227, 233, 238. Ивритский оригинал этой публикации появился в Иерусалиме в 1980 г.
- 30 См.: ГАРКАВИ ЙЕГОШАФАТ. *Антиизраильская агитация в вооруженных силах ОАР* (на иврите). Тель-Авив, 1967. Гаркави приводит полный перевод на иврит арабской брошюры “Палестинская проблема”, которая начинается с краткой исторической справки, где сравниваются “напасти” евреев христианского мира и свобода, которой они пользовались в толерантном исламе (с. 22).
- 31 В 1968 г. Информационный департамент министерства иностранных дел Израиля опубликовал небольшую подборку репрезентативных отрывков из арабской учебной литературы с иллюстрациями под названием “Ненависть священна”.
- 32 Опубликовано, в частности, в “Нью-Йорк таймс” 26 апреля 1972 г. (с. 5) и в израильских средствах массовой информации.
- 33 NETTLER RONALD L. *Past Trials and Present Tribulations: A Muslim Fundamentalist's View of the Jews*. Oxford, 1987. P. 20–21.
- 34 *An Arrogant Oppressive Spirit: Anti-Zionism as Anti-Judaism in Egypt*. Oxford, 1989 (оригинал на иврите: Иерусалим, 1988).
- 35 См. статьи, процитированные в предисловии. С разрешения редактора и издателя журнала *Тикун* некоторые разделы моей статьи “Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History” были в расширенном виде помещены в следующий раздел.
- 36 Опубликовано в выпуске издаваемой Сионистской организацией Америки газеты “Нью Палестайн” от 4 октября 1946 г. Статья перепечатана на с. B17–B20 приложения к “Ниар ист репорт” от 1967 г. Впоследствии этот раздел приложения превратился в отдельную публикацию ЭЙПАК под названием “Myths and Facts: A Concise Record of the Arab-Israeli Conflict”. С 1970 до 1992 г. появилось девять широко разошедшихся выпусков, где содержались, в частности, разделы, опровергающие арабскую толерантность. В выпуске самого журнала “Ниар ист репорт” за 1990 г. редакторы поместили главу “Отношение арабов к евреям”, являющуюся расширенным вариантом издания “Myths and Facts” за 1989 г. Туда вошли, например, замечания французского мыслителя Жака Эллюля из его предисловия к английскому изданию книги Бат-Йеор Зимми, выдержанной в духе “антимифа” (см. ниже). Статья Рота одновременно была напечатана с небольшими изменениями в журнале британской сионистской организации Джуиш форум (October 1946, p. 28–33) — именно эту версию цитирует Ш.-Д. Гойтейн в книге “Евреи и арабы”, с. 71.
- 37 *The Myth of Arab Toleration*. // *Midstream* 16. № 1. January 1970. P. 56–59; в расширенном варианте эта статья стала первой главой книги Фридмана: FRIEDMAN SAUL S. *Without Future: The Plight of Syrian Jewry*. N. Y., 1989. Ср. отрицательную рецензию Нормана Стиллмана в журнале MESA (Middle East Studies Association). Bulletin 24. № 2. 1990. P. 194.
- 38 В статье, посвященной “Арабо-еврейскому двунациональному государству” (*Arab-Jewish Bi-Nationalism*. *Jewish Frontier*. April 1976), Сол Фридман вновь заявляет, что “враждебное отношение арабов к евреям было повальным на Ближнем Востоке со времен Мухаммеда”, и утверждает, что арабы и евреи не могли и не могут мирно жить в двунациональном государстве. Двумя годами спустя Фридман в том же журнале объяснял, как арабские апологеты используют “басню о семитском братстве, существовавшем до недавнего времени на Ближнем Востоке”, для прикрытия своего откровенного антисемитизма (*Universal Anti-Semitism*. *Jewish Frontier*. August-September 1976. P. 14–18)

- 39 LEWIS ROSE. *The Historical Jewish Presence in the Middle East*. // *Jewish Frontier*. 1974, January. P. 13–16.
- 40 *Israel's Rights and Arab Propaganda*. // *Commentary*. 1975, August. P. 38–43. Еще в одной работе, посвященной пересмотру еврейско-арабской истории с позиций анти-мифа, Роуз Льюис развенчивает испанский золотой век. Она ссылается на заявление Бернарда Льюиса (LEWIS BERNARD. *History: Remembered, Recovered, Restored*. Princeton, N.J., 1975. P. 77), что “миф об исламской толерантности в Испании”, некогда использованный еврейскими историками “как палка, которой они били своих христианских соседей... был взят на вооружение мусульманскими учеными, которые используют его для своих, совершенно иных целей”. Исходя из этого, Роуз Льюис предлагает “более трезво взглянуть на золотой век... глазами 20-го, а не 19-го столетия”. Она считает необходимым исправить представления о процветании евреев в мусульманской Испании. Романтизируя эту эпоху, жалуется она, еврейские историки предоставили оружие арабам, выступающим против Израиля. Ее собственная версия истории этого периода включает кровавый погром евреев испанского города Гранада в 1066 г. и написанное тогда же арабское стихотворение, проникнутое злобными обвинениями в адрес евреев, которые якобы сами инициировали резню. Она пишет: “Это и есть мусульманский антисемитизм с его глубокими национальными корнями и длинной исторической традицией” (*Muslim Glamour and the Spanish Jews*. // *Midstream*, February 1977. P. 26–37). Льюис вновь рассуждает о страданиях евреев от рук арабов в статье “Maimonides and the Muslims” (*Midstream*. November 1979. P. 16–22), описывая суровые гонения Альмохадов в XII в. Цитируя ключевой фрагмент из “Послания в Йемен” Маймонида, она утверждает, что “не может быть никаких сомнений в том, что сам Моше Маймонид думал о еврейско-арабских отношениях в период якобы золотого века, когда он жил” (22).
- 41 МЕММИ ALBERT. *Jews and Arabs*. / Trans. Eleanor Levieux. Chicago, 1975; французский оригинал: *Juifs et arabes*. Paris, 1974). P. 11–12. Существует перевод на иврит: *Йежудим ве-аравим*. / Пер. Афарона Амира. Тель-Авив, 1975.
- 42 *Jews and Arabs*. P. 27 (разрядка автора). Эта глава также была напечатана в виде статьи во французском еврейском журнале “L'Arche” в начале 1974 г.
- 43 GILBERT MARTIN. *The Jews of Islam: Golden Age or Ghetto?* // *Jewish Chronicle Colour Magazine*. November 23, 1979. P. 56–60.
- 44 Эта книга была переведена и на русский язык А. Любинским и Ю. Винер, в 2 т., Иерусалим, 1991; английский перевод — East Rutherford. N.J., 1985; французский оригинал — Paris, 1980; ивритский перевод Афарона Амира — Иерусалим, 1986. Подзаголовок французского оригинала — “Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe” (“Положение угнетенных на Востоке и в Северной Африке после арабского завоевания”) — прекрасно отражает содержание книги.
- 45 БАТ-ЙЕОР. *Зимми*. Т. 1. С. 28. Последняя работа Бат-Йеор, посвященная истории зимми, “Les chrétientés d'orient entre Jihad et dhimmitude: VII-XX siècles” (“Христианские народы на Востоке от джихада до установления статуса зимми: VII–XX вв.”. Paris, 1991), также содержит предисловие Эллюля.
- 46 PETERS JOAN. *From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict over Palestine*. N. Y., 1984. P. 75. Эта книга была подвергнута резкой критике, в том числе со стороны израильских специалистов, за некорректную, тенденциозную методологию анализа арабских поселений в Палестине в XIX–XX вв. В ивритском переводе Афарона Амира книга вышла под названием *Ме-аз у-ми-тамид* (Тель-Авив, 1988, 1990).

- 47 GIL MOSHE. *The Constitution of Medina: A Reconsideration*. // Israel Oriental Studies 4. 1974. P. 44–76. Сравни со статьей: RUBIN URI. *The 'Constitution of Medina': Some Notes*. // Studia Islamica 62. 1985. P. 5–23.
- 48 Это намного больше, чем единственная статья на эту тему в сборнике “Essays on Antisemitism”, вышедшем в свет в сороковые годы.
- 49 BEN-SHAMMAI HAGGAI. *Jew-Hatred in the Islamic Tradition and the Koranic Exegesis*. In: Antisemitism through the Ages. P. 161–169; цитата на с. 168.
- 50 GROSSMAN AVRAHAM. *The Economic and Social Background of Hostile Attitudes toward the Jews in the Ninth and Tenth Century Muslim Caliphate*. In: Antisemitism through the Ages. P. 171–187. В примечании Гроссман признает, что Маймонид находился под впечатлением недавних гонений в мусульманской Испании. Ibid. P. 184. № 3. Вообще говоря, тезис Гроссмана о том, что мусульманская ненависть к евреям началась в IX в. как реакция на социальные и экономические успехи евреев, не убедителен. Ненависть существовала и раньше, но, как я покажу ниже, она не была связана с экономическими факторами (см. главу 5 этой книги). Еще две статьи в сборнике “Antisemitism through the Ages” не имеют цели укрепить антимиф: BARNAI JACOB. *Blood Labels in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries*; BAR-ASHER S. *Antisemitism and Economic Influence: The Jews of Morocco (1672–1822)*.
- 51 Брошюра Мориса Румани, написанная в соавторстве с Деборой Голдман и Хелен Корн: *The Case of the Jews from Arab Countries: A Neglected Issue*. Vol. 1. Jerusalem, 1975.
- 52 *Case of the Jews*. P. 41–57.
- 53 Ibid. P. 48. В книге этот абзац выделен курсивом.
- 54 Похоже, эта ситуация начала меняться в ходе израильских выборов, прошедших в июне 1992 г. См., например: ДЕШЕН ШЛОМО. *Религиозность у израильтян восточного происхождения: население, раввины, вера* (на иврите). // Альпаим 9, 1994. С. 44–58.
- 55 Такое мнение высказывается, например, в научном исследовании, посвященном случаям преследования евреев в арабских странах за последние столетия, в попытках показать, как европейский фашизм прямо или косвенно обусловил страдания евреев в арабских странах накануне и во время Второй мировой войны, и в попытках зафиксировать не всегда очевидный сионистский ответ восточных евреев на арабский антисемитизм.
- 56 YONAN YOSSI. *How Right Wing Are the Sephardim?* // Tikkun 5. № 5. May-June 1990. P. 38–39, 100–102.
- 57 HADDAD HESKEL M. *Jews of Arab and Islamic Countries: History, Problems, Solutions*. N. Y., 1984. P. 20. Между прочим, Хаддад посвятил свою книгу своему “покойному отцу, который не испытывал ненависти к мусульманам и зависти к ашкеназам”.
- 58 New Outlook. November-December 1991. P. 15. См. также: GAVRON DANIEL. *Smashing the Stereotype*. // Jerusalem Post Magazine. July 8. 1983. P. 3–4.
- 59 Что касается “спора”, то можно также обратиться к двум откликам на мою собственную статью: БАТ YE'OR. *Islam and the Dhimmis*. // Jerusalem Quarterly. № 42. 1987. P. 83–88; STILLMAN NORMAN A. *Myth, Countermyth, Distortion*. // Tikkun. May-June 1991. P. 60–64; а также “Letters to Editor”. Ibid. July-August 1991. P. 96 и задний форзац. Последнюю публикацию можно сравнить со статьей: ROSEN LAWRENCE. *Muslim-Jewish Relations in a Moroccan City*. // International Journal of Middle Eastern Studies 3. 1972. P. 435–449. Отклики на нее: STILLMAN NORMAN A. *Muslims and Jews in Morocco*. // Jerusalem Quarterly. № 5. 1977. P. 76–83; The Moroccan Jewish Experience: A Revisionist View. Ibid. № 9. 1978. P. 111–112 (ср. также: SHOKEID MOSHE. *Jewish Existence in a Berber Environment*. In: Jewish Societies in the Middle East: Community, Culture, and Authority. / Ed. Shlomo Deshen, Walter Zenner. Washington, D.C., 1982. P. 106–107).

## Часть 2. В сфере религии и права

### Глава вторая. Религиозный конфликт

- 1 SIMON MARCEL. *Verus Israel: A Study of the Relationship between Christians and Jews in the Roman Empire* (135–425). / Trans. H. McKeating. Oxford, 1986. P. 71–77.
- 2 “Новации” Павла — предмет острых дискуссий среди специалистов по раннему христианству. См.: GAGER JOHN. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. N. Y., 1983. P. 193 ff. Вне зависимости от истинных убеждений Павла на этот счет важна уверенность последовавших за ним христианских мыслителей в том, что Павел проповедовал, что пришествие Христа упразднило еврейский закон, и это стало важной характеристикой иудео-христианского конфликта.
- 3 Наоборот, Евангелие (см., Мф., 5:17–19) вкладывает в уста Иисуса недвусмысленное утверждение ценности еврейского закона: “Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном”.
- 4 SIMON. *Verus Israel*. P. 74.
- 5 Ibid. P. 78–80.
- 6 WILLIAMS A. LUKYN. *Adversus Judaeos*. Cambridge, 1935. P. 43–52. См. также обзор источников в главе “Das Alte Testament im Verständnis des Neuen Testaments und der Kirchenväter” — SCHRECKENBERG HEINZ. *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.-11. Jh.). 2. Aufl. Frankfurt am Main, 1990 (впервые опубликовано в 1982 г.). P. 58–73.
- 7 Много чернил было пролито в попытках доказать или опровергнуть это утверждение. См., например: PARKES JAMES. *The Conflict of the Church and the Synagogue*. 1934. Repr. Cleveland, 1961. P. 121 ff.
- 8 SIMON. *Verus Israel*. P. 115–125. Даже Розмари Рейтер, с величайшим упорством оправдывающая евреев в иудео-христианском конфликте, признает, что на ранних стадиях “можно говорить об иудаизме как о “гонителе” христиан”: REUTHER ROSEMARY. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. N. Y., 1974. P. 166.
- 9 SIMON. *Verus Israel*. P. 286, 513. Цитата из Тертуллиана приведена на второй из указанных страниц.
- 10 Ibid. P. 288, 290–291.
- 11 GAGER. *Origins of Anti-Semitism*. P. 117 ff.
- 12 Цитируется по: SIMON. *Verus Israel*. P. 316, 514 (ПСЕВДО-КИПРИАН. *О расчете Пасхи*, 1).
- 13 Фрагмент из первого из восьми “Слов против иудеев”, trans. MEEKS WAYNE A. AND WILKEN ROBERT L. *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*. Ann Arbor, 1978. P. 92, 98. Русский перевод приведен по изданию: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 1. СПб, 1898. С. 646–661.
- 14 SIMON. *Verus Israel*. P. 316, 514.
- 15 Ibid. P. 222; GAGER. *Origins of Anti-Semitism*. P. 118–120.
- 16 WILKEN ROBERT L. *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*. Berkeley and Los Angeles, 1983. P. 161–162.
- 17 ST. AUGUSTINE. *Sermon № 201. The Fathers of the Church*. Vol. 38. SAINT AUGUSTINE. *Sermons on Liturgical Seasons*. / Trans. Sister Mary Sarah Muldowney. N. Y., 1959. P. 70–71. См. также: *Concerning Faith of Things Not Seen*. / A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. / Ed. Philip Schaff, repr., Grand Rapids.

- Mich., 1980. 3. P.341–342; *The City of God against the Pagans* 18:46. / Loeb Classical Library. / Trans. William Chase Green. London, 1960. P. 6. P. 46–51; *In Answer to the Jews* [TRACTATUS ADVERSUS JUDEOS]. / Fathers of the Church. Vol. 27; SAINT AUGUSTINE. *Treatises on Marriage and Other Subjects*. / Ed. Roy J. Deferrari. Trans. Sister Marie Liguori. N. Y., 1955. P. 403. См. также: BLUMENKRANZ BERNHARD. *Die Judenpredigt Augustins: Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in der ersten Jahrhunderten*. Basel, 1946. S. 175–181; Idem. Augustin et les juifs, Augustin et judaïsme. // *Recherches augustiniennes*. Paris, 1958. 1. P. 225–241, repr.: BLUMENKRANZ. *Juifs et chrétiens: Patristique et moyen age*. London, 1977.
- 18 STROUMSA GEDALIAHU G. *Early Christianity as Radical Religion: Context and Implications*. // *Israel Oriental Studies*. 14. 1994, forthcoming (эта статья так и не была опубликована. — Примеч. переводчика). Профессор Струмза прочитал доклад на эту тему в Принстонском университете в феврале 1992 г.
  - 19 Проблему, насколько языческий антииудаизм был унаследован христианством, много обсуждали в научной литературе. Точка зрения М. Симона, что христианский антииудаизм включает в себя теологический элемент и расширяет рамки преимущественно социального “антисемитизма” языческой античности, по-видимому, представляет собой золотую середину между теми, кто обвиняет исключительно христианство, и теми, кто оправдывает христианство, возлагая всю вину на язычество. Глава из книги Симона о христианском антисемитизме вошла в сборник, составленный Джереми Коэном: *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation*. / Ed. by J. Cohen. N. Y., 1991. P. 131–173.
  - 20 RUETHER. P. 181. См. также различные отклики на книгу Рейтер, прозвучавшие на симпозиуме христианских теологов: *Antisemitism and the Foundation of Christianity*. / Ed. Alan T. Davis. N. Y., 1979.
  - 21 Избранная библиография содержится в разделах “Евреи в Аравии” и “Мухаммед и евреи” в статье: COHEN MARK R. *The Jews under Islam: From the Rise of Islam to Sabbatai Zevi* (упомянута в примеч. 6 к предисловию). Самая экстравагантная — а значит, и самая спорная — теория о “еврейских корнях” ислама, основанная на внешних (немусульманских) источниках, считает ислам сознательной адаптацией маргинальной формы иудаизма, сначала распространенной в Палестине, а впоследствии в Аравии. См.: *Hagarism: The Making of Islamic World*. Cambridge, 1977; краткое изложение см.: COOK. *Muhammad*. Oxford, 1983. Особенно с. 73–76.
  - 22 Английский перевод см.: STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 115–118. Моше Гиль предложил новое прочтение этого фрагмента, где следует читать *дин* (религия) как *дайн* (долг), что лишает документ статуса провозглашения религиозной толерантности (*The Constitution of Medina*. P. 63). Но Ури Рабин убедительно поддержал традиционную интерпретацию, отраженную в переводе Стилмана: RUBIN URI. *The Constitution of Medina*. P. 160.
  - 23 ИБН-КАЙИМ АЛЬ-ДЖАУЗИЯ. *Aḥkām aḥl al-ḏimma*, под ред. Субхи Салиха. Часть 2. Бейрут, 1983. С. 238 и далее.
  - 24 JORDAN WILLIAM C. *The Last Tormentor of Christ: An Image of the Jew in Ancient and Medieval Exegesis, Art and Drama*. // *Jewish Quarterly Review*, n. s. 81. 1990. P. 13–14.
  - 25 STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 129–130. В качестве подоплеки изгнания еврейского клана Бану Надир из Медины рассказывается история (в *Kitāb al-ḥaḡāzī* — “Книге военных кампаний (Пророка)” — аль-Вакидй) о нескольких евреях из этого клана, которые безуспешно покушались на жизнь Мухаммеда, сбросив на него камень с крыши дома, в надежде положить конец его религиозному движению. Хотя их попытки провалились, примечательно (по сравнению с иудео-христианским религиозным

- конфликтом), что покушение на убийство основателя ислама не сыграло главной роли в исламской полемике против евреев.
- 26 Неудивительно, что эта тема вышла на первый план в арабском антисемитизме XX в.
- 27 RUSSELL JEFFREY BURTON. *A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order*. N. Y., 1968. P. 27–31.
- 28 См. глава 3.
- 29 *Сура* 3:65, 67, 68. Здесь и далее цитаты из Корана даны в переводе И. Ю. Крачковского. М., 1963.
- 30 KRITZECK JAMES. *Sons of Abraham: Christians and Moslems*. Baltimore, 1965. P. 29.
- 31 PARET RUDI. *Toleranz und Intoleranz im Islam*. // *Saeculum*. 21. 1970. P. 349–350.
- 32 SIMON. *Verus Israel*. P. 80–82; GAGER. *Origins of Anti-Semitism*. P. 217–220.
- 33 См. обсуждение этого вопроса в главе 9.
- 34 Этот обычай появился по образцу еврейского поста в Судный день, который приходится на последний из десяти дней покаяния после *Рош ха-Шана* — праздника начала еврейского года.
- 35 KISTER M. J. *'addithū 'an banī isrā'ila wa-lā 'araja: A Study of an Early Tradition*. // *Israel Oriental Studies*. 2. 1972. P. 215–239. Кистер истолковывает слово *ан* как “о” или “что касается”, а не “от” или “во имя” — таково более общее значение слова *ан*, когда оно используется с глаголом *хаддаса* (о чем мне сообщили Майкл Кук и Хагай Бен-Шаммай). В данном случае это различие роли не играет. См. также: VAJDA GEORGE. *Juifs et musulmans selon le 'adī*. // *Journal asiatique*. Vol. 229. 1937. P. 115–120.
- 36 О сходствах между иудаизмом и зрелым исламом см.: ROSENTHAL E. I. *J. Judaism and Islam*. London, 1961. Часть 1.
- 37 Сама глубокая неуместность этого термина очень много говорит о разнице между исламом и христианством.
- 38 *Бе-хукотейзем ло телеху*, “по установлениям их не ходите” (*Ваикра*, 18:3).
- 39 VAJDA GEORGE. *Juifs et musulmans selon le 'adī*. P. 62–63.
- 40 ИБН-ТАЙМИЙЯ. *Kitāb iktidā' аль-сирāt аль-мустакīm мухāлафат асхāб аль-джахīm*. / Под ред. Ахмада Хамди Имама. Джидда, 1980. С. 59; английский перевод основан на кайрском издании 1950 г.: MUHAMMAD UMAR MEMON. *Ibn Taimiyya's Struggle against Popular Religion The Hague*, 1976. P. 133.
- 41 ИБН-ТАЙМИЙЯ. *Kitāb iktidā' аль-сирāt аль-мустакīm*. С. 206; английский перевод — P. 207.
- 42 Норма церковного права, принятая уже в XIV в., свидетельствует о том, что христиане иногда посещали еврейские праздники, церемонии обрезания и похороны и даже принимали в них участие: DAHAN GILBERT. *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen age*. Paris, 1990. P. 178–179. Это явление, вызванное скорее любопытством, чем синкретическими порывами, известно и в эпоху раннего Нового времени.

## Глава третья. Правовое положение евреев в христианском мире

- 1 SOUTHERN ROBERT W. *The Making of the Middle Ages*. New Haven, Conn., 1953. P. 75.
- 2 KISCH GUIDO. *The Jews in Medieval Germany: A Study of Their Legal and Social Status*. 2 ed. N. Y., 1970; первое изд. 1949.
- 3 Краткий обзор систем права в средневековом христианском мире содержится в книге: ZACOUR NORMAN. *An Introduction to Medieval Institutions*. Toronto, 1969. P. 136–152.



- 4 О римских законах дохристианской эпохи, касающихся евреев, см.: *Ancient Roman Statutes.* / Trans. Alan Chester Johnson et al. / Ed. Clyde Pharr. Austin, Tex., 1961. Index.
- 5 Я благодарю за это разъяснение Амнона Линдера. См. также: SCHRECKENBERG. *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (1.-11. Jh.). Vol. 2. Aufl. S. 216 (Тертуллиан, ум. после 220 г.), 258 (император Септимий Север, правил с 193 по 211 гг.).
- 6 См.: STERN MENAHEM. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. In 3 vols.* Jerusalem, 1974–1984. P. 3: index, s.v. “anti-Semitism”. (Русский перевод: Штерн М. Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. М.–Иерусалим, 2002.)
- 7 Текст сохранился в “Иудейских древностях” Иосифа Флавия (*Иудейские древности.* / Пер. Г. Генкеля. В: 2 т. СПб., 1900. 16:6:2). См.: *Ancient Roman Statutes.* P. 127. Далее в эдикте сказано: “...Чтобы священные деньги были неприкосновенны, посылались в Иерусалим и вручались там казначеям иерусалимским; чтобы иудеев не привлекали в судебные заседания ни по субботам, ни накануне суббот с девятого часа”.
- 8 Историки не пришли к согласию по поводу того, предшествовали декреты Адриана продолжавшемуся короткое время восстанию Бар-Кохбы или стали их следствием.
- 9 SIMONSON SHLOMO. *The Apostolic See and the Jews: History.* Toronto, 1991. P. 94–95.
- 10 В отношении греков см.: BICKERMAN ELIAS. *From Ezra to the Last of the Maccabees.* N. Y., 1962. P. 20.
- 11 Законы, изданные начиная со времени правления императора Константина (312–337), систематизированы по тематическому и хронологическому принципу.
- 12 LINDER. *The Jews in Roman Imperial Legislation.* Detroit, 1987; оригинал на иврите: Иерусалим, 1983. В своей книге я цитирую только английское издание. Цитаты из законов взяты из английского издания Кодекса Феодосия под редакцией К. Фарра: PHARR CLYDE. *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions.* Princeton, N.J., 1952. Указывается номер книги, титула и закона в Кодексе Феодосия (условное обозначение CTh). (Русский текст приводится по изданию Кодекса Феодосия, подготовленному группой авторов под эгидой ИВИ РАН, под ред. О. В. Аутова. Цитируемый далее перевод книги XVI выполнен Л. Черниной. — *Примеч. переводчика.*)
- 13 Из-за повторов сорок пять правовых норм зафиксированы в шестидесяти восьми законах. Многие из них рассеяны по книгам, посвященным разным общим вопросам. Например, в Седьмой книге, посвященной военной тематике, сказано, что следует охранять синагоги от расквартирования солдат без соответствующего разрешения (CTh 7.8.2. *Theodosian Code.* 165). В разделе, посвященном судебной процедуре (Вторая книга), прописана позиция Рима по поводу еврейской судебной автономии: дела, которые не относятся к “их суеверию”, должны рассматриваться в римских судах (а значит, сугубо религиозные вопросы оставлены еврейским судьям). В гражданских делах евреи могут по взаимной договоренности подавать тяжбу в еврейских суд, решение которого поддержит римский трибунал (CTh 2.1.10. *Theodosian Code.* 39). В более строгой версии этого закона, зафиксированной в Кодексе Юстиниана, пропущено латинское слово поп (“не”) в клаузуле, касающейся свободы судопроизводства по сугубо религиозным вопросам, так что “толерантное” разрешение было отменено. См.: LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation.* P. 206–207.
- 14 CTh 16.5.44. *Theodosian Code.* 458. Русский перевод И. Копылова.
- 15 CTh 16.5.46. *Theodosian Code.* 458 (закон от 15 января 409 г.). Русский перевод И. Копылова.
- 16 LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation.* P. 62f.
- 17 Титул 8 носит название “Об иудеях, почитателях неба, и самаритянах”. Почитатели

- неба (caelicolistae) — это группа, которую связывали с евреями, но в Кодексе Феодосия она постоянно описывается как секта, “которая держит собрания в честь неизвестно какого догмата”, чьи дома молитвы, так же как и еретические, должны быть “переданы церквям” (CTh 16.5.43. *Theodosian Code*. 458; русский перевод И. Копылова). См. также: LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 226–236.
- 18 CTh 16.8.9. *Theodosian Code*. 468.
- 19 CTh 16.8.20. *Theodosian Code*. 469.
- 20 CTh 16.8.12. *Theodosian Code*. 468.
- 21 CTh 16.8.21. *Theodosian Code*. 469. Линдер в книге “*Jews in Roman Imperial Legislation*”, p. 283–286, дает разъяснения по вопросу о датировке.
- 22 “По этой причине я вновь призываю, чтобы, с одной стороны, александрийцы выказывали бы больше терпения и мягче относились к евреям, которые многие годы проживают в этом городе, и не подвергали бы поруганию их права поклоняться своему богу, но позволяли бы им соблюдать их обычаи, как во времена божественного Августа, каковые обычаи я подтвердил, заслушав обе стороны. А с другой стороны, я настоятельно приказываю евреям не требовать для себя больше привилегий, чем было им уже даровано ранее”. *Roman Civilization. Sourcebook II: The Empire*. / Ed. Lewis Naphtali, Reinhold Meyer. N. Y., 1966. P. 368. Trans. from the Loeb Classical Library edition, Select Papyri. / Trans. A. S. Hunt and C. C. Edgar. Cambridge, 1934. P. 2–87. Я считаю этот текст возможным источником римского законодательства о евреях христианского мира вслед за моим учителем Гершоном Д. Коэном. Мне не доводилось встречать такого утверждения в научной литературе.
- 23 CTh 16.8.26. *Theodosian Code*. 470–471. Ср.: LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 281–291.
- 24 Много лет назад Джереми Коэн высказал предположение в духе “антислезливой”, ревизионистской концепции, что само по себе ограничительное законодательство не было изобретением христианского римского права, а было целиком наследием древнеримских прецедентов. См.: COHEN JEREMY. *Roman Imperial Policy toward the Jews from Constantine until the End of the Palestinian Patriarchate* (ca. 429). // *Byzantine Studies*. Vol. 3. 1976. P. 1–29. Противоположную точку зрения отстаивал Ш. Симонсон: SIMONSON. *Apostolic See and the Jews: History*. P. 6 и примеч. 19.
- 25 CTh 16.8.14. *Theodosian Code*. 468.
- 26 CTh 16.8.22. *Theodosian Code*. 470; LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 269, переводит in solitudine как “в опустевших местах”, в отличие от менее точной версии Фарра — “в пустынных местах”. (Автор и редакторы русского перевода отдали предпочтение обороту “пришедшие в запустение”, поскольку речь идет о синагогах, лишившихся прихожан. — Примеч. переводчика.)
- 27 CTh 16.8.25. *Theodosian Code*. 470. Ср.: LINDER *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 267–270.
- 28 Новелла Феодосия II 3.1.3. *Theodosian Code*. 489 (разрядка моя. — М. К.).
- 29 LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. С. 55ff. (Процитирован закон CTh 16.5.44. — Примеч. переводчика.)
- 30 CTh 9.7.5 и 3.7.2. *Theodosian Code*. 232, 270. Супружеская измена каралась смертью еще в дохристианский период бытования римского права. Ср.: LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 181, примеч. 4.
- 31 CTh 16.8.16, 24. *Theodosian Code*. 469, 470.
- 32 CTh 16.8.24. *Theodosian Code*. 470.
- 33 Феодосий объяснил, почему именно он опасается, что евреи приобретут власть над

- христианами: “Мы считаем неподобающим, чтобы враги Высшего Величества и римских законов становились бы защитниками наших законов, обманом завладев судебной властью и приобретя права достойных, выносили бы приговоры против христиан и даже против многих епископов святой религии, оскорбляя тем самым нашу веру”. NTh 3.2. В: LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 326–327, 329.
- 34 WACHOLDER BEN ZION. *The Halakah and the Proselyting of Slaves during the Gaonic Era*. // *Historia Judaica*. Vol. 18. 1956. P. 90.
- 35 LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 99–102, 117–120.
- 36 CTh 16.9.1. *Theodosian Code*. 471.
- 37 CTh 16.9.4. *Theodosian Code*. 472.
- 38 РАКТЕР WALTER. *Medieval Canon Law and the Jews*. Ebelsbach, 1988. P. 84 ff. Эта проблема детально рассматривается в главе “The Jew and His Servants”.
- 39 LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 48.
- 40 Ibid. P. 381–387.
- 41 До сих пор среди исследователей существуют разногласия по поводу значения слова *deuterosis*. Линдер (см. ссылку в следующей сноске) считает, что имеется в виду *Мишна*. Другие предположения указывают на гомилии из *мидрашей* или *Таргум* — арамейский перевод еврейской Библии.
- 42 LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 402–411.
- 43 См. статью: *Corpus Iuris Civilis* (Kenneth Pennington). In: DMA (Dictionary of the Middle Ages); LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 46–50.
- 44 LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 33.
- 45 Ibid.
- 46 Среди важнейших канонов можно выделить следующие: запрет на смешанные браки между евреями и христианами (собор в Ильвире, ок. 300 г., канон часто повторяли как в Испании, так и в других регионах); запрет на участие христиан в еврейских праздниках, а евреев — в христианских (Лаодикийский собор 360 г.); запрет для евреев работать по воскресеньям (Нарбоннский собор 589 г.); запрет продавать евреям рабов-христиан (Толедский собор 656 г.; запрет неоднократно повторялся в Испании и других странах); запрет евреям занимать посты судей или сборщиков налогов (Маконский собор 581 г.); евреи “не смеют... требовать от государя какой бы то ни было власти над христианами и получать ее” (Парижский собор 614 г.; цитируется по: *Christianity and Paganism*, 350–750. / Ed. J. N. Hillgarth. In: *The Conversion of Western Europe*. Philadelphia, 1986. P. 115); запрет для христиан есть еврейский незаквашенный хлеб, а также пользоваться услугами врачей-евреев или мыться с евреями в бане (Трульский, или Пято-шестой собор, Константинополь, 692 г.). Закон, запрещающий насильственное крещение евреев (Толедский собор 633 г.), что соответствует церковной доктрине о том, что неискреннее крещение хуже, чем отсутствие крещения, вскоре утратил свою силу в Испании, где в оставшиеся годы VII в. нетерпимость вестготских властей достигла крайней степени. Бернард Бахрах (Bernard Bachrach) в своих работах “A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 586–711” (*American Historical Review* 78, 1973. P. 11–34, и *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*. Minneapolis, 1977. P. 3–26) предоставляет обильную пищу для размышлений о “слезливой концепции еврейской истории”, но заходит слишком далеко в новом толковании источников (или их отсутствия), освещающих могущество и благосостояние евреев в Вестготской Испании. См. опровержение в статье: ALBERT BAT-SHEVA. *Un nouvel examen de la politique anti-juive visigothique: A propos d'un article récent* // *Révue des études juives* 135. 1976. P. 3–29.
- “Еврейские” каноны соборов, проводившихся с 300 по 800 гг., перечислены и кратко описаны в Приложении 1 к книге Дж. Паркса: PARKES JAMES. *Conflict of the Church and the Synagogue*. Английский перевод или пересказ соборных постановлений

- (в некоторых случаях сопровождающийся греческим или латинским оригиналом) см. в книге: HEFELE CHARLES J. *A History of the Councils of the Church*. / Trans. from German by William R. Clark. In: 5 vol. 1883–1896. Repr. N. Y., 1972. См. также: GRAYZEL SOLOMON. *Jews and the Ecumenical Councils*. // The Seventy-fifth Anniversary Volume of the *Jewish Quarterly Review*. / Ed. A. A. Neuman and S. Zeitlin. Philadelphia, 1967. P. 287–291. (Полный свод канонического законодательства о евреях раннего Средневековья с переводами всех законов на английский язык содержится в книге: LINDER A. *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*. Wayne State UP, 1997. Vol. 2. P. 458–682. — Примеч. переводчика.)
- 47 KATZ SOLOMON. Pope Gregory the Great and the Jews. // *Jewish Quarterly Review*, n.s., 24. 1933–1934. P. 113–136; SIMONSON. *Apostolic See and the Jews: History*. P. 40. Латинские тексты собраны в книге: SIMONSON. *Apostolic See and the Jews, Documents: 492–1404*. Toronto, 1988. P. 3–24 (nos. 3–28).
- 48 Английский перевод цитируется по изданию: SOLOMON GRAYZEL. *The Church and the Jews in the XIIIth Century*. Rev. ed. N. Y., 1966. P. 9. Латинский текст приведен в книге: SIMONSON. *The Apostolic See and the Jews, Documents: 492–1404*. P. 15 (№ 19, булла датирована июнем 598 г. и обращена к Виктору, епископу Палермо): “Sicut Judeis non debet esse licentia quicquam in synagogis suis ultra quam permissum est lege praesumere, ita in hic quae eis concessa sunt nullum debent praeiudicium sustinere”; повторено в документе № 20 (р. 16–17; октябрь 598 г., в следующем письме в Палермо), несколько иными словами, но со ссылкой на предыдущее высказывание (“ut et ipsi prius scripsimus” — “как мы писали ранее”). Английский перевод второго послания в Палермо содержится в книге: BASHRACH BERNARD S. *Jews in Barbarian Europe*. Lawrence, Kans., 1977. P. 55 (№ 7).
- 49 Текстуальная связь между формулировкой Григория Великого и законами 16.8.18 и 20 (или 22) Кодекса Феодосия была подмечена Кеннетом Стоу: STOW KENNETH R. *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555–1593*. N. Y., 1977. P. XIX; он же. Отношение евреев к папству и папской доктрине о защите евреев, 1063–1147 (на иврите). // *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel* 5, 1980. P. 187; Idem. *The “1007 Anonymous” and Papal Sovereignty: Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages*. Cincinnati, 1984. P. 13; и сравнительно недавно в “Отчужденном меньшинстве” Стоу, с. 342. Закон 16.8.21 Кодекса Феодосия, гарантирующий защиту евреям и их синагогам, представляется еще более близкой параллелью: “Но, желая гарантировать это евреям, мы также считаем нужным предостеречь их, чтобы они не вознеслись и, возгордившись своей безопасностью, не рискнули бы как-то посягнуть на почтение к христианскому культу” (“Sed ut hoc Iudaeorum personis volumus esse provisum, ita illud quoque monendum esse censemus ne Iudaei forsitan insolescant elatique sui securitate quicquam praeceps in Christianae reverentiam cultionis admittant”); *Theodosian Code*. 470; LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 284. О возможных связях между посланием Клавдия к александрийцам и буллой “Sicut Iudaeis” см. примеч. 22 к настоящей главе.
- 50 GRAYZEL SOLOMON. *The Papal Bull Sicut Judeis*. In: *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*. / Ed. Meir Ben-Horin et al. Leiden, 1962. P. 243–280. См. также: SIMONSON. *Apostolic See and the Jews: History*. P. 42–45; ссылки на латинские тексты, приведенные в *Apostolic See and the Jews, Documents: p. 492–1404*.
- 51 См.: *Church, State, and Jew in the Middle Ages*. / Ed. Chazan Robert. N. Y., 1980. P. 31–32.
- 52 GRAYZEL. *The Church and the Jews*. P. 274 (№ 118). Ср. P. 261–262 (№ 111). См. также: SIMONSON. *The Apostolic See and the Jews: History*. P. 52–54; и документ

- № 183 в *Apostolic See and the Jews, Documents: 492–1404*. P. 192–193.
- 53 GRAYZEL. *The Church and the Jews*. P. 93, 95; SIMONSOHN. *The Apostolic See and the Jews, Documents: 492–1404*. P. 74–75 (№ 71).
- 54 GRAYZEL. *Church and the Jews*. P. 311.
- 55 SIMONSOHN. *Apostolic See and the Jews: History*. P. 147–154; ПАКТЕР. *Medieval Canon Law and the Jews*. P. 212ff.
- 56 GRAYZEL. *Church and the Jews*. P. 309; KISCH GUIDO. *The Yellow Badge in History*. In: KISCH. *Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden*. Sigmaringen, 1979. V. 2. S. 115–164.
- 57 GRAYZEL. *Church and the Jews*. P. 140–141; SIMONSOHN. *Apostolic See and the Jews, Documents: 492–1404*. P. 99 (№ 94).
- 58 GRAYZEL. *Church and the Jews*. P. 311.
- 59 Ibid. P. 307.
- 60 CHAZAN. *Church, State, and Jew*. P. 34–35, 30.
- 61 Это главная тема опубликованного посмертно второго тома книги Грейзеля: GRAYZEL SOLOMON. *The Church and the Jews in the XIIIth Century*. Vol. 2. P. 1254–1315. / Ed. Kenneth R. Stow. N. Y., 1989. В качестве предисловия здесь опубликована статья Грейзеля “Popes, Jews, and Inquisition: From ‘Sicut’ to ‘Turbato’” (впервые напечатана в сборнике *Essays on the Occasion of Seventieth Anniversary of Dropsie University*. / Ed. Abraham I. Katsh and Leon Nemoy. Philadelphia, 1979. P. 151–188).
- 62 JORDAN. *French Monarchy and the Jews*. P. 137–140.
- 63 GRAYZEL. *Church and the Jews*. P. 240–241; SIMONSOHN. *Apostolic See and the Jews, Documents: 492–1404*. P. 172–173 (№ 163).
- 64 KEDAR BENJAMIN Z. *Canon Law and the Burning of the Talmud*. // *Bulletin of Medieval Canon Law* 9. 1979. P. 79–82; MULDOON JAMES. *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250–1550*. Philadelphia, 1979. P. 10–11, 30–31; ПАКТЕР. *Medieval Canon Law and the Jews*. P. 73–76.
- 65 GRAYZEL. *Popes, Jews, and Inquisition: From ‘Sicut’ to ‘Turbato’*.
- 66 EDWARD SYNAN. *The Popes and the Jews in the Middle Ages*. N. Y., 1965.
- 67 CUTLER ALLAN HARRIS, CUTLER HELEN ELMQUIST. *The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism*. Notre-Dame, Ind., 1986; см. рецензию Ж. Даана (G. Dahan) на эту книгу в журнале “*Jewish Quarterly Review*”, n.s. 79, 1989. P. 370–377.
- 68 STOW KENNETH R. *Hatred of the Jews or Love of the Church: Papal Policy toward the Jews in the Middle Ages*. In: *Antisemitism through the Ages*. P. 71–89.
- 69 STOW KENNETH R. *Papal and Royal Attitudes toward Jewish Lending in the Thirteenth Century*. // *AJS Review*. 6. 1981. P. 161–184; The “1001 Anonymous” and Papal Sovereignty. P. 273–280.
- 70 SIMONSOHN. *Apostolic See and the Jews: History*. P. 39–93.
- 71 GILCHRIST JOHN. *The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades*. // *Jewish History*. 3. № 1. Spring 1988. P. 9–24.
- 72 Ibid.
- 73 ПАКТЕР. *Medieval Canon Law and the Jews*.
- 74 Ibid. Chap. 5: “Family Law”.
- 75 Ibid. P. 321–330.
- 76 Ibid. Chap. 4: “Jews in Public Office”.
- 77 Ibid. P. 82–83.
- 78 Ibid. P. 40–83. Описывается динамика развития канонического законодательства о евреях. Ср. также: SIMONSOHN. *Apostolic See and the Jews: History*. P. 110.

- 79 KISCH. *Jews in Medieval Germany*. P. 353.
- 80 KISCH. *Yellow Badge*. P. 147–148. Под “табличками” имеются в виду Скрижали Завета.
- 81 BARON SALO W. *A Social and Religious History of the Jews*. 2 ed. In: 18 vol. N. Y. and Philadelphia, 1952–1983. P. 11:96ff.
- 82 СОНЕН JEREMY. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca, N. Y., 1982.
- 83 BURNS ROBERT J. *Anti-Semitism and Anti-Judaism in Christian History: A Revisionist Thesis* (рецензия на книгу). // *Catholic Historical Review*. Vol. 70. 1984. P. 90–93. Тезис Коэна оспаривал также Роберт Чейзен в книге: CHAZAN ROBERT. *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and the Jewish Response*. Berkeley and Los Angeles, 1989. Особенно с. 170ff. Чейзен видит в событиях XIII в. скорее развитие предыдущих тенденций, чем фундаментальное изменение доктрины.
- 84 SIMONSON. *Apostolic See and the Jews: History*. P. 34, 38, 39; отдельно о Коэне см. с. 29, примеч. 92.
- 85 См., например: PARKES JAMES. *The Jew in the Medieval Community*. 2 ed. N. Y., 1976. P. 101ff.
- 86 РАБЕЛЛО АЛЬФРЕДО М. *Ѓе-йѣѣудим би-Сфарад лифней ѣа-киббуш ѣа-арави би-реи ѣа-хакика* (“Евреи в вестготской Испании по данным законодательных источников”). Иерусалим, 1983. С. 26, 95–106.
- 87 РАБЕЛЛО. *Евреи в вестготской Испании*. С. 33; LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 44–46. Отмечают, что относительно скудная выборка законов о евреях, присутствующая в Бревиарии Алариха, вероятно, объясняется реакцией арианских редакторов этого памятника на религиозный фанатизм, присущий Кодексу Феодосия, особенно его Шестнадцатой книге. Считается (хотя и несколько упрощенно), что арианская секта более тепло относилась к евреям, чем римско-католическая церковь, в силу своей большей “монотеистичности” (ариане отрицают божественную природу Иисуса). Подробное объяснение более благожелательного отношения к евреям со стороны христиан-германцев вообще и в частности вестготов, чей переход из арианства в никейский католицизм более или менее совпал с началом ограничительной политики по отношению к евреям, см. в книге: LANGMUIR GAVIN I. *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley and Los Angeles, 1990. P. 75–83. Лучшее исследование юридического статуса евреев под властью вестготов: JUSTER JEAN. *The Legal Condition of the Jews under the Visigothic Kings, Brought up to Date by A. M. Rabello*. Jerusalem, 1976; впервые опубликовано в виде серии из трех статей в журнале *Israel Law Review*. 11, [1976]. (В науке последних лет тезис о толерантности ариан, сильно опережающих в этом отношении католиков, был подвергнут сомнению. См., например: SALINERO RAÚL GONZÁLEZ. *Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente*. // *Sefarad*. 64, 2004. P. 27–74. О вестготском антииудейском законодательстве на русском языке см.: Чернина Любовь. *Евреи в вестготском законодательстве*. В: *Вестготская правда (Книга приговоров): Латинский текст. Перевод. Исследование*. / Под ред. О. В. Аутова, А. В. Марья. М., 2012. — *Примеч. переводчика*.)
- 88 РАБЕЛЛО. *Евреи в вестготской Испании*. С. 64–67.
- 89 *The Visigothic Code (Forum Judicum)*. / Trans. and ed. S. P. Scott. Boston, 1910. Book 12, titles 2 and 3. P. 362–409 (к фигурирующим там законам относятся запрет обрезания, соблюдения *Песаха*, законов о пище, субботы и других праздников: 12.2.7; 12.2.8; 12.3.4; 12.3.7). Русский перевод Л. Черниной: *Вестготская правда (Книга приговоров): Латинский текст. Перевод. Исследование*. / Под ред. О. Аутова, А. Марья. М., 2012, с. 765–806.
- 90 Общую информацию о законодательстве на территории, завоеванной германскими племенами, здесь и ниже, я частично заимствую из краткого обзора в Словаре

- Средних веков (DMA), статья "Law, German, Early Germanic Codes", 7:468b-477a (Theodore John Rivers).
- 91 DEANSLEY MARGARET. *A History of Early Medieval Europe: From 476 to 911*. 2 ed. London, 1960. P. 62–63.
- 92 Ср. — Жак Ле Гофф: "В варварском королевстве люди не подлежали действию единого закона, распространявшегося на всех жителей его территории, но каждого человека судили по правовому обычаю той этнической группы, к которой он принадлежал..." *Цивилизация средневекового Запада*. / Пер. с франц. под общей ред. Ю. Бессмертного. М., 1992. С. 33. Также ср.: BLUMENKRANZ BERNHARD. *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096*. Paris, 1960. P. 375; BACHRACH. *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*. P. 66, 137.
- 93 HILLGARTH. *Christianity and Paganism*. P. 113.
- 94 Эти латинские грамоты, три из которых вошли во все средневековые сборники законов (опубликованы в: *Monumenta Germaniae Historica: Formulae Merovingici et Karolini Aevi*. / Ed. Karolus (Karl) Zeumer. Hannover, 1886. P. 309–311, 325), анализируются практически во всех работах, посвященных статусу евреев в раннее Средневековье. Их перевод на английский можно найти в книге: BACHRACH. *Jews in Barbarian Europe*. P. 68–91. Там же, на с. 73, содержится и четвертая хартия (латинский текст: *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. / Ed. Bouquet M. Éd. rev. Paris, 1870, t. 2, № 232). Бахраху принадлежат ценные комментарии к этим грамотам; см. его "Early Medieval Jewish Policy in Western Europe", с. 90–94.
- 95 Латинский текст Шпейерской и Вормсской грамот опубликован в полном и сокращенном виде в статье: HOENIGER R. *Zur Geschichte der Juden Deutschlands im Mittelalter*. // *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*. 1, 1887. P. 137ff. Английский перевод всех этих грамот можно найти в книге: CHAZAN. *Church, State, and Jew*. P. 60–66.
- 96 CHAZAN. *Church, State, and Jew*. P. 63–66.
- 97 ARONIUS JULIUS. *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*. Repr. N. Y., 1970. S. 74–77 (№ 171); Kisch (*Jews in Medieval Germany*. P. 138) и J. A. Watt, по-видимому, полагают, что выражение "ad cameram nostram attineant" присутствовало уже в более ранней Вормсской грамоте. Но Стоу ("Отчужденное меньшинство", с. 351–352) убедительно доказывает гипотезу, которой придерживаемся и мы. Ссылку на статью Уотта см. ниже, примеч. 110.
- 98 Там, напротив, сказано, что именно евреи обращаются к Генриху с прошением, "чтобы мы [т. е. император] взяли их под свою защиту и покровительство ("sub tuicionem nostrum")".
- 99 PARKES. *Jews in the Medieval Community*. P. 101–154.
- 100 БЛОК МАРК. *Феодальное общество*. / Пер. М. Кожевниковой и Е. Лысенко. М., 2003. С. 143; ЛЕ ГОФФ Ж. *Цивилизация средневекового Запада*. / Под ред. Ю. Л. Бессмертного; Послел. А. Я. Гуревича. М., 1992. С. 238–239.
- 101 Я использую термин "феодальный", учитывая тот факт, что некоторые медиевисты, изучающие историю Англии, предпочитают пользоваться термином "маноральный" для описания земельных держаний и фьефов.
- 102 BARON. *Social and Political History*. Vol. 11. P. 4–13, 18–22; а также его статья: *Medieval Nationalism and Jewish Serfdom*. In: *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*. / Ed. Meir Ben-Horin et al. Leiden, 1962. Особенно с. 42–48.
- 103 ROTH CECIL. *A History of the Jews in England*. 3 ed. Oxford, 1964. P. 96–104.

- 104 JORDAN WILLIAM C. *From Servitude to Freedom: Manumission in the Sénonais in the Thirteenth Century*. Philadelphia, 1986. P. 99; его критика в адрес ревизионистской то-ронтской школы содержится на с. 9–10.
- 105 SOUTHERN. *Making of the Middle Ages*. P. 106–107.
- 106 Ibid. C. 108.
- 107 KISCH. *Jews in Medieval Germany*. P. 129–153.
- 108 Ср. также: SIMONSON. *The Apostolic See and the Jews: History*. P. 94–102, особенно 99 — о богословской доктрине рабства, которая повлияла на “особый еврейский статус... смесь защиты и зависимости, предпочтения и дискриминации... которая проложила дорогу практически полному удалению евреев из христианского общества”.
- 109 LOTTER FRIEDRICH. *The Scope and Effectiveness of Imperial Jewry Law in the High Middle Ages*. // *Jewish History*. 4. № 1. Spring 1989. P. 31–58. Салическая (франконская) династия правила в Германии в 1024–1138 гг.
- 110 Это представление следует пересмотреть в свете данных статьи: WATT J. A. *The Jews, the Law, and the Church: The Concept of Jewish Serfdom in Thirteenth-Century England*. / *The Church and Sovereignty*. P. 590–1918: Essays in Honour of Michael Wilks. / Ed. Diana Wood. Oxford, 1991. P. 153–172. Здесь сказано: “Статут о евреях”, принятый парламентом в 1275 г., где еврейское ростовщичество объявлялось вне закона, а самих евреев призывали перейти к более производительным занятиям, трижды называет евреев (по-французски) королевскими “сервами”.
- 111 LAGMUIR GAVIN I. *Tanquam servi: The Change in Jewish Status in French Law about 1200*. // *Les juifs dans l'histoire de France, première Colloque international de Haïfa*. / Sous la dir. de Myriam Yardeni. Leiden, 1980. S. 24–54. Есть и более ранняя статья того же автора: “Judei nostril” and the Beginning of Capetian Legislation. // *Traditio*. 16. 1960. P. 203–209. Обе статьи перепечатаны в сборнике Лэнгмура “Toward a Definition of Antisemitism”. См. также: JORDAN. *French Monarchy and the Jews*. P. 131–133. Английский перевод французского ордонанса можно найти в книге: CHAZAN. *Church, State, and Jew*. P. 213–214. См. также очерк Жильбера Даана в книге: DANAN GILBERT. *Les intellectuels chrétiens*. P. 66–68.
- 112 О регулярных поборах с евреев в средневековой Франции см.: JORDAN. *French Monarchy and the Jews*. Index, s. v. captiones. О режиме налогообложения евреев в феодальном домене Шампань (не входившем в состав французского королевства до конца XIII в.) см.: TAITZ EMILY. *The Jews of Champagne from the First Settlement until the Expulsion of 1306*. / Ph. D. diss. Jewish Theological Seminary of America. 1992. P. 149, 201–210, 227.
- 113 LANGMUIR. *History, Religion, and Antisemitism*. Berkeley and Los Angeles, 1990. P. 295.
- 114 О монаршем произволе как главной причине шаткого положения евреев (в противовес якобы перманентной приверженности пап закону) см.: СТОУ КЕННЕТ. *Церковь и нейтральная историография* (на иврите). В сборнике: *Июним бе-историография*. Иерусалим, 1988. С. 110.
- 115 KISCH. *Jews in Medieval Germany*. P. 235, 343–344.
- 116 Ibid. P. 191–197.
- 117 PARKES. *Jew in the Medieval Community*. P. 199–204.
- 118 REYNOLDS SUSAN. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900–1300*. Oxford, 1984. P. 184.
- 119 KISCH. *Jews in Medieval Germany*. P. 344–346.
- 120 BARON. *Social and Religious History of the Jews*. 11. P. 11–15.
- 121 JORDAN. *French Monarchy and the Jews*. P. 153.



## Глава четвертая. Правовой статус евреев в исламе

- 1 Правоведы называют это кратким термином *илтизъм хукм* (или *ахкâm*) *аль-ислâm* (“подчинение исламской юрисдикции или исламской власти”). Важнейшее исследование, посвященное вопросу правового статуса христиан и евреев в исламе, — книга “Le statute légal des non-Musulmans en pays d’Islam”, принадлежащая перу арабского правоведа христианского вероисповедания Антуана Фатталя (ANTOINE FATTAL. Beirut, 1958). Автору недавно вышедшего труда *Аль-авдâ аль-кануниъ лиль-насâра валь-яхûд фй-ль-дияр Аль-ислâmийя хатта аль-фатх аль-усмâни* (“Правовой статус христиан и евреев в исламских странах до османского завоевания”, Бейрут, 1988) Хасану аль-Зайну не удалось превзойти работу Фатталя. Исследование аль-Зайна носит апологетический характер и отличается чрезмерным акцентом на толерантность и свободу, предоставлявшуюся немусульманам.
- 2 *Зимми* также были известны под именем *ахль аль-зимма*, или “покровительствуемые народы”.
- 3 Например, индуисты. См.: FRIEDMANN YOHANAN. *The Temple of Multân: A Note on Early Muslim Attitudes to Idolatry*. // Israel Oriental Studies. 2. 1972. P. 176–182; Idem. *Medieval Muslim Views of Indian Religions*. // Journal of the American Oriental Society. 95, 1975. P. 214–221.
- 4 Эта норма позаимствована из канонов вестготского собора в Агде (506 г.).
- 5 *Patrologia Latina*. / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1880. 140: col. 742: “De judaeis, quomodo ante baptismum examinari debeant. Judaei quorum perfidia frequenter ad fomitem reddit, si ad legem catholicam venire voluerint...” Целиком текст канона см. в книге: PARKES. *Conflict of the Church and the Synagogue*. P. 319–320.
- 6 BLUMENKRANZ BERNHARD. *The Roman Church and the Jews*. In: *The World History of the Jewish People: The Dark Ages, Jews in Christian Europe, 711–1096*. / Ed. Cecil Roth. Ramat Gan, 1966. P. 79; Idem. *Juifs et chrétiens*. P. 304–306. “Книга 13” содержит законы о воровстве, ростовщичестве, скупоści, пьянстве и других грехах.
- 7 Иногда тематику этих разделов расширяли, и соответствующие главы получали название “Относительно евреев, сарацинов и их слуг” (в христианской Испании эта проблема была двойственным “еврейско-мусульманским вопросом”). См. также: РАКТЕР. *Medieval Canon Law and the Jews*. P. 34–35; MULDOON. *Popes, Lawyers and Infidels*. P. 4.
- 8 Под ред. Субхи Салиха. Бейрут, 1983. *Китâб Ахкâm ахль аль-зимма*, составленный в 1087–1088 гг. Абу Бакром Ахмадом б. ‘Алû б. Бадром аль-Хульвани, был известен уже аль-Ваншариси в XV в. (*Ми йар аль-му риб*. Бейрут, 1981. С. 2:257), но впоследствии он был утрачен. Некоторые законы, касающиеся *зимми*, обсуждаются в трактате об управлении — *Сирâдж аль-мулûк* аль-Туртуши (ум. в 1126 г.), в главе, которая начинается с “Договора ‘Омара” (см. ниже, примеч. 16). Шафиитский законовед и *кади* Бадр аль-Дин ибн-Джамâ’а (1241–1333) включил пространный обзор прав и обязанностей *зимми* (в том числе и версию “Договора ‘Омара”) в последнюю главу своего трактата об управлении — *Тахрîр аль-ахкâm фй тадбîр ахль аль-ислâm*, изданного в переводе на немецкий и с комментариями Ханса Кофлера: KOFLER HANS. *Handbuch des islamischen Staats und Verwaltungsrechtes von Badr-ad-Dîn Ibn Ġamâ’ah*. // Islamica. 7, 1935. S. 27–34; перевод этой конкретной главы содержится в последнем выпуске “Islamica”, опубликованном в *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. 23. № 6. 1938. P. 118–128.

- 9 ИБН-АБИ ШЕЙБА. *Мусаннаф фй-ль-ахādīs ва-ль-āṣār*. / Ред. Саида аль-Лаххама. Бейрут, 1989.
- 10 Одна из четырех равно ортодоксальных школ канонического суннитского исламского права, иначе называемая *мазхаб*.
- 11 *Баб никакх ахль аль-зимма*, глава о браке у *Зимми*. САРАХСИ. *Аль-мабсут*. Каир, 1906–1913. 5:38–48.
- 12 САРАХСИ. *Аль-мабсут*. 13:130–139.
- 13 Там же, 9. С. 195.
- 14 PETERS F. E. *Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam*. Princeton, N. J., 1982. P. 62.
- 15 Кеннет Стоу (STOW KENNETH. *Hatred of the Jews or Love of the Church: Papal Policy toward the Jews in the Middle Ages*. P. 80–81) предполагает, что папская власть имела сходное двустороннее соглашение с евреями, восходящее главным образом к версии буллы “*Sicut Judeis*”, изданной Иннокентием III в 1199 г., куда вошла клаузула, по утверждению Стоу, “практически дословно” заимствованная из “Договора ‘Омара”. Эта гипотеза, особенно та ее часть, которая касается текстуальных заимствований из арабского документа в латинский, на мой взгляд, сомнительна.
- 16 Самая распространенная версия документа содержится в трактате XII в. аль-Туртуши *Сирадж аль-мулūk*. Каир, 1872. С. 229–230; Каир, 1935. С. 252–253; английский перевод см. в книге: LEWIS BERNARD. *Islam: From the Prophet Muhammed to the Capture of Constantinople*. N. Y., 1974. Vol. 2. P. 217–219; и STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 157–158.
- 17 Антуан Фатталль обращает внимание на параллели между исламским и христианским правом в разных разделах своей книги “*Le statut légal des non-Musulmans en pays d’Islam*”, зачастую с целью показать, что христианство тоже дискриминировало своих иноверцев.
- 18 *Сура 2 (Корова):256*. Здесь и далее цитаты из Корана приводятся в переводе И. Ю. Крачковского. Этот перевод, хотя и изданный после смерти автора, который не успел закончить его редактирование, наиболее точно и буквально из всех русских переводов передает оригинальный текст.
- 19 PARET RUDI. *Sura 2, 256: lā ikrāha fi d-dīni. Toleranz oder Resignation?* // *Der Islam*. 45. 1969. S. 299–300. Ср.: LEWIS. *Jews of Islam*. P. 13.
- 20 См. главу 2.
- 21 Прекрасный обзор отношений между Мухаммедом и евреями содержится в книге: STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 3–21.
- 22 *Бухари Сахих*. Китāб аль-Джихад. Арабский текст с английским переводом (несколько измененным в настоящем издании) см. в книге: MUḤAMMAD MUḤSIN KḤĀN. *The Translation of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī*. / 6 rev. ed. Lahore, 1983. 4. P. 182. Название главы, которое предшествует этому высказыванию, — “Следует сражаться во имя покровительствуемых народов, и нельзя обращать их в рабство” — хорошо отражает позицию раннего ислама по вопросу о евреях и христианах.
- 23 CJ 1.9.14 (= CTh 16.8.21) — LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. № 46; CJ 1.11.6 (= CTh 16.8.27; 16.10.24) — LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. № 49.
- 24 Целиком стих гласит: “Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день, не запрещает того, что запретил Аллах и Его посланник, и не подчиняется религии истинной — из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут *джизья* ‘ан ядин ва-хум *сāгир’ун*” (примерный, не очень точный перевод: “заплатят *джизью* своей рукой, оставаясь в униженном положении”).
- 25 ‘Абд аль-Раззāk аль-Сан’анū. *Аль-мусаннаф*. / Ред. Хабибурахмана аль-Азами. Бейрут, 1972. С. 6:89–90.

- 26 Большинство современных ученых, истолковывающих это проблемное с лингвистической точки зрения предписание Корана, также считают, что в нем нет элемента церемониального унижения, и предпочитают средневековые толкования, придерживающиеся более умеренного понимания. 1. Одна точка зрения предполагает, что стих всего-навсего предписывает, чтобы *зимми* признали свое униженное и подчиненное положение. 2. Другой автор переводит четыре последних слова из этого стиха в соответствии со средневековым пониманием *ан ядин* как “невзирая на возможности и достаточные средства, они (тем не менее) унижены”. 3. По версии третьего востоковеда, предлагается переводить всю фразу в соответствии с доисламскими арабскими юридическими представлениями: “вознаграждение (*джизья*) за благодеяние (*ан ядин*)” (то есть за сохранение жизни побежденного в бою немусульманина), хотя они (побежденные немусульмане) недостойны (*ва-хум сагхирун*) [из-за того, что не сражались до последней капли крови]”. Оживленная дискуссия об изначальном значении этой фразы развернулась в серии опровергающих друг друга статей в журнале *Арабика* в период с 1962 по 1967 гг. К лингвистическим доказательствам из арабского языка, приведенным Меиром М. Бравманном (BRAVMANN MEIR M. // *Arabica* 10. 1963. P. 94–95; 13. 1966. P. 307–314; 14. 1967. P. 90–91, 326–327) в пользу третьего толкования и вопреки мнениям Клода Каэна (CAHEN CLAUDE. // *Arabica* 9. 1962. P. 76–79; 10. 1963. P. 95) и М. Дж. Кистера (KISTER M. J. // *Arabica* 11. 1964. P. 272–278), отстаивавшим, соответственно, первую и вторую теории, мы можем добавить, например, цитату из *Млахим I*, 10:13 (“...Сверх того, что подарил ей [царице Савской] царь Соломон своими руками [*ке-яд ѓа-мелех*]”) — и из *Эзра* 2:8 (“...Так как благодеющая рука Бога моего [*ке-яд злоѓай ѓа-това*] была надо мною”). (Новый перевод Jewish Publication Society, которым я воспользовался здесь, отдает предпочтение значению, подтверждаемому и параллелью из арабского языка.
- 27 Та или иная подушная подать действительно существовала на большинстве территорий, аннексированных исламом, и там ее собирали со всего населения, хотя и часто освобождали от уплаты представителей привилегированных классов. См.: DENNET DANIEL C. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge, Mass., 1950. P. 5, 28, 32–33, 54, 68; GOODBLATT DAVID. *The Poll Tax in Sassanian Babylonia: The Talmudic Evidence*. // *Journal of the Economic and the Social History of the Orient*. 22, 1979. P. 233–295.
- 28 FATTAL. *Le statut*. P. 18–60. Английский перевод образца договоров, заключавшихся после завоевания, легко найти в книге: LEWIS. *Islam*. P. 228–241. В русском переводе пример подобного договора содержится в книге: БАТ-ЙЕОР. *Зимми*. С. 24–25.
- 29 Подробному анализу этого документа посвящены, как минимум, две научные работы: TRITTON A. S. *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*. 1930. Repr., London, 1970; FATTAL. *Le statut*.
- 30 *Аман*, здесь в значении “безопасная жизнь”.
- 31 “Для потерпевших поражение людей не очень характерно определять условия, на которых они готовы вступить в союз с победителями”. TRITTON. *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*. P. 8.
- 32 Триттон не обнаружил убедительного сходства между “Договором ‘Омара” и многочисленными сравнительно краткими и менее сложными договорами, заключавшимися после завоевания, которые дошли до нас в арабских хрониках.
- 33 NOTH ALBRECHT. *Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die 'Bedignungen 'Umars (aš-šurūt al-'umariyya) unter einem anderen Aspect gelesen*. // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 9, 1987. S. 290–315.

- 34 Самые важные выводы о формах прошения и законодательного акта в исламе содержатся в исследованиях С. М. Стерна: STERN S. M. *Three Petitions of the Fatimid Period*. // Oriens 15, 1962. P. 172–209; *Petitions from the Ayyubid Period*. // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 27. 1964. P. 1–32; *Petitions of the Mamluk Period (Notes on the Mamluk Documents on Sinai)*. // Ibid. 29. 1966. P. 233–276; FATIMID DECREES. London, 1964.
- 35 Стерн утверждает, что прошения первых веков ислама были составлены “просто в форме послания”: STERN. *Three Petitions of the Fatimid Period*. P. 189. Джеффри Хан замечает, что “самый ранний сохранившийся арабский документ... который можно определить как прошение”, происходящий из Согдианы и датирующийся началом VIII в., имеет структуру, весьма напоминающую обычную форму омейядских посланий, написанных в Египте и сохранившихся в арабских собраниях папирусов”. См.: KHAN GEOFFREY. *Historical Development of the Structure of Medieval Arabic Petitions*. // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 53. 1990. P. 8. Гипотеза, кратко обрисованная в этом абзаце, будет подробно изложена в статье о “Договоре ‘Омара”, которую я готовлю к печати.
- 36 Буквально сказано, что “христиане” не могут строить “монастыри, церкви, обители [или] монашеские кельи”. См.: FATTAL. *Le statut*. P. 174ff.
- 37 FATTAL. *Le statut*. P. 180ff.
- 38 Ibid. P. 185ff.
- 39 Ибн-Кайим аль-Джаузия посвятил этому вопросу пространную главу в своем обширном аналитическом комментарии к тексту “Договора ‘Омара”. См. его *Ахкām ахль аль-зимма*, часть 2. С. 665–713.
- 40 SETH WARD. *Construction and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law и A Treatise by Taqī al-Dīn al-Subkī on Construction, Continuance and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law*. // Studies in Islamic and Judaic Traditions II. / Ed. William S. Brinner and Steven Ricks. Atlanta, Ga., 1989. P. 169–188.
- 41 *Shaykh Damanhūrī on the Churches of Cairo (1739)*. / Ed. and trans. Perlmann Moshe. Berkeley and Los Angeles, 1975. P. 18–23.
- 42 *Shaykh Damanhūrī*. P. 25–26.
- 43 Каир был основан в 969 г.
- 44 WARD. *Construction and Repair of Churches and Synagogues*.
- 45 GOTTHEIL RICHARD. *An Eleventh-Century Document Concerning a Cairo Synagogue*. // *Jewish Quarterly Review*, o. s. 19. 1906–1907. P. 467–539. Перевод документа приводится также в книге: STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 189–191.
- 46 Двое из них умерли от ран, а еще один или двое обратились в ислам.
- 47 COHEN MARK R. *Jews in the Mamlūk Environment: The Crisis of 1442 (A Geniza Study)*. // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 47. 1984. P. 425–448.
- 48 “Выставление напоказ креста подобно выставлению идолов... Посему не дозволено им вешать кресты на дверях их церквей на внешних стенах, но не следует вмешиваться, если они будут высекать их внутри”. ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*. Часть 2. С. 719.
- 49 FATTAL. *Le statut*. P. 205–211.
- 50 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. Vol. 2. P. 285. См. также главу 10 этой книги.
- 51 СTh 16.8.18; *Theodosian Code*. 469. Аман — это злодей, ненавистник евреев из Книги *Эстер*, чей план убить всех персидских евреев провалился, и в конце истории он сам вместе с десятью сыновьями был повешен. Евреи во время *Пурима* мастерили виселицу и изображение Амана, чтобы “разводить огонь и сжигать подобие святого креста, что являлось надругательством над христианской верой с богохульными поползнове-

- ниями". Таким образом, Кодекс Феодосия препятствовал исполнению тех элементов ритуала, которые считались антихристианскими.
- 52 SIMONSON. *Apostolic See and the Jews: History*. P. 467.
- 53 См. главу 6.
- 54 CTh 16.8.5; *Theodosian Code*. 467.
- 55 Верховная езда считалась признаком уважаемого положения.
- 56 "Канон 68".
- 57 В своих рассуждениях по этому вопросу я опираюсь на материалы подготовленной мною статьи об отличительном платье для немусульман, которая должна быть опубликована в сборнике: *The Byzantine and Early Islamic Near East II. Studies in Late Antiquity and Early Islam II.* / Ed. Lawrence I. Conrad. Из более ранней литературы по вопросу законодательства об одежде можно выделить следующие работы: LICHTENSTADTER ILSE. *The Distinctive Dress of Non-Muslims in Islamic Countries*. // *Historia Judaica*. 5. 1943. P. 35–52; TRITTON. *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*. Chap. 8; FATTAL. *Le statut*. P. 96–112; и подвергшаяся пересмотру, но важная статья: ХАБИБ ЗАЙЯТ. *Отличительные знаки христиан и евреев в исламе* (на арабском языке). // *Аль-Махрик* 43:2, 1949. С. 161–252. Я благодарен своему студенту Хасану Халилии за то, что он познакомил меня с этой статьей. Фаттал, по всей видимости, не обращался к ней. Идея дифференциации привилегированных и непривилегированных слоев с помощью одежды существовала уже в Древнем Риме. Август повелел негражданам носить отличительное платье и занимать отдельные места на публичных зрелищах, чтобы отделить их от граждан Рима. Граждане носили белую тогу (*plebs togata*; также упоминается особый головной убор — *plebs pileata*). Неграждане одевались в цветное платье, и к ним применялся термин *pullati* ("носящие черное"). Август также назначил наказание для тех граждан, которые появляются в публичных местах не в тоге, тогда как тем, кто не имел гражданства или утратил его в наказание за преступление, ношение тоги было запрещено. Это распоряжение повторялось вплоть до эпохи поздней империи. См.: DENIS VAN BERCHÈM. *Les distributions de blé et d'argent à la plèbe romaine sous l'empire*. Geneva, 1939. P. 61.
- 58 TRITTON. *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*. P. 115.
- 59 Заявление Лихтенштадтер, что "основной причиной, которой предположительно руководствовался 'Омар, вводя правила относительно одежды, было желание сделать немусульман легко отличимыми от мусульман, чтобы предотвратить смешанные браки или сексуальные сношения между магометанами и неверными" (LICHTENSTADTER. *Distinctive Dress*. P. 43), никак не основано на мусульманских источниках. Похоже, что на автора повлияла аргументация Четвертого Латеранского собора.
- 60 TRITTON. *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*. P. 116; а также: FATTAL. *Le statut*. P. 97–98.
- 61 LIDDELL G., SCOTT R. *A Greek-English Lexicon*. / Rev. and augmented by H. J. Jones. Oxford, 1968. P. 759. *Зоннарион* — это уменьшительная форма от существующего в классическом греческом языке слова *zone*; оно проникло в латынь в виде *ZONA*, где стало синонимом латинского *cingulum* (лат.) — пояс, перевязь для меча.
- 62 NOTH. *Abgrenzungsprobleme*. S. 304–305. Понятие "обратиться в ислам", как поясняет современный историк, специалист по несторианскому христианству, часто определяется в средневековых источниках оборотом "снять *зуннār*": FIEY J. M. *Chrétiens syriaques sous les abbassides: surtout à Bagdad (749–1258)*. Louvaine, 1980. P. 88. № 24.
- 63 В своей книге "Caliphs and Their Non-Muslim Subjects" (p. 117) и в "Encyclopaedia of Islam" (1 ed., s.v. *Zunnār*) Нот не указывает на связь с сирийским языком.

- 64 *Cronique de Seért (Histoire Nestorienne)*, dans *Patrologia Orientalis*. Paris, 1919. 13 P. 630: *ва-кана аваль ман амара аль-искаленийин би-шадд аль-зананир фй авсатихим ли-йатамайазу би-дхалика мин гхайрихим*. Прилагающийся французский перевод истолковывает последние слова “от других” как “des autres jeunes gens” (“от других молодых людей”). В примечании к этой фразе сказано, что один источник относит рукоположение Мар Эмме в католикосы к первому году халифата Османа. Этот фрагмент цитируется также в статье Зайята “Отличительные знаки христиан и евреев в исламе” (с. 201–202) и в статье Триттона “Zunnār”.
- 65 ΕΡΗΣΙΝΙ ΙΟΗΑΝΝΙΣ (ΕΡΗΣΙΝΙ ΙΩΗΝ ΟΥ). *Historiae Ecclesiasticae, Pars Tertia*. / Edidit et interpretatus est ex Syriaco E. W. Brooks. 1935; repr., Louvain, 1952. Сирийский текст — с. 165, латинский перевод — 2:122–123 (гл. 33). English trans. by R. Payne Smith: *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*. Oxford, 1860. P. 223.
- 66 См. мою статью, упомянутую в примеч. 57.
- 67 О самозащите как цели условий, поставленных в “Договоре ‘Омара”, см.: NOTH. *Abgrenzungsprobleme*. S. 307–313.
- 68 См. главу 2.
- 69 К костюму *зимми* относятся также *талайсан* (нечто вроде башлыка) и *калансува* (шапка конической формы): FATTAI. *Le statut*. P. 101–102; LEWIS. *Islam*. 2. P. 224 (№ 77). См. также главу 10 этой книги. Русский перевод указа аль-Мутаваккила см. в книге: БАТ-ЙЕОР. *Зимми*. 2. С. 59–61.
- 70 Случайное свидетельство этому содержится в трудах Саадьи Гаона (ум. в 942 г.), видного ученого и главы Вавилонской ешивы. В своем арабязычном комментарии к талмудическому трактату *Брахот*, в разделе, касающемся утренних благословений (*биркот йа-шахар*), Саадья использует похожее на сирийское слово *зунара* и образованный от него арабский глагол *тазаннара* (*йатазаннару аль-зунара*), объясняя талмудическое предписание о том, что каждый должен произносить благословение “Благословен Тот, кто препоясал Израиль мощью” (*озер Исраэль би-гвура*), когда завязывает на себе пояс (в соответствующем фрагменте Талмуда фигурирует арамейское слово *химьяна*). См.: ПЕРУШ Р. *Саадья Гаон ле-масехет Брахот* (“Саадья Гаон о трактате *Брахот*”). В: *Гинзей Йерушалаим*. / Ред. Аврагам Й. Вертхаймер. Иерусалим, 1981. С. 241. На эту статью мне указал профессор Майкл Соколофф, которому я приношу благодарность.
- 71 FATTAI. *Le statut*. P. 102–110. См. также хронологический обзор декретов (807–1364), в который входят и повторы регламента об одежде, в статье: ЗАЙЯТ. *Отличительные знаки христиан и евреев в исламе*. С. 213–215.
- 72 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 286, 288.
- 73 Я благодарен Майклу Куку, который обратил мое внимание на это. См. его статью: COOK MICHAEL. *Magian Cheese: An Archaic Problem in Islamic Law*. // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 47. 1984. Особенно с. 451–454.
- 74 См. главу 6.
- 75 См. главу 3.
- 76 FATTAI. *Le statut*. P. 38 (договор с Хирой, 633 г. н. э.).
- 77 В *хадисе* можно найти пространное обсуждение проблемы рабовладения *Зимми*. Например, неверный не может поработать мусульманина. Раб *зимми*, обратившийся в ислам, должен быть продан по рыночной цене такого раба, даже против воли хозяина. Служанка христианского вероисповедания (*ама*), обратившаяся в ислам, после того как понесла от своего хозяина-христианина, должна быть отпущена на свободу при условии, что отец ребенка не станет мусульманином — в этом случае она должна остаться его рабыней. ‘Абд аль-РАЗЗАК АЛЬ-САН’АНЬ. *Аль-мусаннаф*, 6:43 и далее.

- 78 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*. Часть 2. С. 730 и далее. Формулировка, которая взята для анализа из одной из версий “Договора” (сохранившейся в сочинении Бадр аль-Дина ибн-Джамā’а; см. примечание 8 к этой главе), выглядит следующим образом: “Они не будут приобретать никого из наших пленников”. KOFLER. *Handbuch des islamischen Staats und Verwaltungsrechtes von Badr-ad-Dīn Ibn Ġamā’ah*. S. 30.
- 79 ‘Абд аль-Раззāk аль-САН’анū. *Аль-мусаннаф*. 6:46–47.
- 80 Заметим, что Ибн-аль-Кайим полагался на версию “Договора ‘Омара”, где клаузула о рабах находится между двумя условиями, которые обычно идут вместе и намного выше, и между ними нет других норм. Одна из них запрещает *зимми* заниматься прозелитизмом, а другая запрещает им удерживать единоверцев от принятия ислама. ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*, часть 2. С. 657–661.
- 81 См. главу 3.
- 82 РАКТЕР. *Medieval Canon Law and the Jews*. P. 132–137.
- 83 ГОЙТЕИН. *A Mediterranean Society*. 1. P. 130–137.
- 84 ФАТТАЛ. P. 240. Пространный фрагмент в сочинении Ибн-Кайима аль-Джаузи, посвященный запрету принимать *зимми* на такие посты, которые дают им власть (*вилāя*) над мусульманами, наполнен занимательными рассказами, где мусульмане признают, что не могут обойтись без *кātибов* (правительственных чиновников) из числа неверных, хотя и сожалеют об этом. ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*. Часть 1. С. 208–238.
- 85 ФАТТАЛ. *Le statut*. P. 236–237; ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма* (во фрагменте, указанном в примеч. 84).
- 86 Аль-Кайим несколько раз ссылается на эту суру в упомянутой главе.
- 87 ФАТТАЛ. *Le statut*. P. 240–252. В сочинении Ибн-Кайима аль-Джаузи (во фрагменте, упомянутом в примеч. 84) содержится исторический обзор усилий халифата по искоренению этой практики, начавшихся с ‘Омара ибн-Абда аль-‘Азūа и растянувшихся на долгие столетия.
- 88 LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 225 (№ 77). См. также в других антологиях, например: STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 167–168; БАТ-ЙЕОР. *Зимми*. 2. С. 60.
- 89 LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 225 (№ 78).
- 90 ФАТТАЛ. *Le statut*. P. 252ff.
- 91 Об истории достижений евреев при мусульманских дворах в Андалусии можно прочитать в книге: ASHTOR. *The Jews of Moslem Spain*.
- 92 ГОЙТЕИН. *A Mediterranean Society*. 2. P. 374–380.
- 93 GOTTHEIL RICHARD. *Fragments from an Arabic Common-Place Book*. // Bulletin de l’Institut Française d’Archéologie Orientale. 34. 1934. P. 103–128; ср.: COHEN MARK R. *Correspondence and Social Control in the Jewish Communities of the Islamic World: A Letter of the Nagid Joshua Maimonides*. // Jewish History. 1. № 2. 1986. P. 40.
- 94 Это стихотворение часто цитируют в книгах, посвященных этому периоду. См. также в книге: LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 227 (№ 80). Подробнее об Абу Саде и его семье см. в главе 5 этой книги.
- 95 CLAUDE CAHEN. *Histoires coptes d’un cadi medieval*. // Bulletin de l’Institut Française d’Archéologie Orientale. 59. 1960. P. 141–142; другие источники приведены в книгах: ФАТТАЛ. *Le statut*. P. 259; ГОЙТЕИН. *A Mediterranean Society*. 2. P. 281; COHEN MARK R. *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065–1126*. Princeton, N.J., 1980. P. 284–285.
- 96 LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 228–229 (№ 83).
- 97 Ibid. Vol. 2. P. 229–232; БАТ-ЙЕОР. *Зимми*. 2. С. 70–73.

- 98 Пример предпринятой *зимми* попытки выплатить определенную сумму денег, чтобы минимизировать потенциальную опасность от требований носить отличительную одежду, см.: LICHTENSTADTER. *Distinctive Dress*. P. 51.
- 99 FATTAL. *Le statut*. P. 262. См. также: LITTLE DONALD P. Coptic Converts to Islam during the Bahri Mamluk Period. In: Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries. / Ed. M. Gervers and R. J. Bikhazi. Toronto, 1990. P. 263–288.
- 100 STRAUSS E. (*Ashtor*). *L'inquisition dans l'état mamlouk*. // Rivista degli Studi Orientali. 25. 1950. P. 11–26. Аштор указывает, что суды над евреями устраивали гораздо реже, чем суды над христианами. Он предполагает, что причина состоит в ощутимой слабости евреев, их невысокой численности и их неспособности рассчитывать на поддержку европейских государств. Все это делало евреев более осторожными, а значит, их риск попасть под подозрение был гораздо ниже, чем у христиан.
- 101 См., например: SAHEN CLAUDE. *Histoires coptes d'un cadî médiéval*. P. 133–150. Ср.: SADAN J. *Some Literary Problems Concerning Judaism and Jewry in Medieval Arabic Sources*. // Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon. / Ed. M. Sharon. Jerusalem, 1986. P. 365–370 (Каэн не опубликовал статью, посвященную евреям); PERLMANN MOSHE. *Asnawi's Tract against Christian Officials*. // Ignace Goldziher Memorial Volume. Part II. / Ed. Samuel Löwinger et al. Jerusalem, 1958. P. 172–208; Idem. Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlūk Empire. // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 10. 1940–1942. P. 843–861; GOTTHEIL RICHARD. *An Answer to the Dhimmis*. // Journal of the American Oriental Society. 1921. P. 383–457; Аноним. Минхадж аль-саваб фи кабх истиктаб ахль аль-китаб. Бейрут, 1982 (трактат против участия *зимми* в государственном управлении, написан в XIV в.); RICHARDS D. S. *The Coptic Bureaucracy under the Mamluks*. // Colloque International sur L'histoire du Caire. Cairo [ca. 1970]. P. 373–381.
- 102 Ибн-Таймийя написал целую книгу, посвященную проблеме богохульства в исламе. См. также: ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*, часть 2. С. 795–796, и примеч. 130 к этой главе.
- 103 Фатталь описывает *джизью* в своей книге “Le statut”. См.: p. 264ff.
- 104 Годы жизни Абу Юсуфа — 731–798. Гарун аль-Рашид правил с 786 по 809 гг.
- 105 Абу Юсуф. *Китаб аль-харадж*. Булак, 1302/1885. С. 122–126 (*джизья*), 127–128 (отличительное платье), 138–149 (дома молитвы, обязательства *зимми* и прочие рассуждения об условиях заключения мирного договора в эпоху завоеваний). См. Абу Йусуф ЙА’КУБ Б. ИБРАХИМ АЛ-КУФИ. *Китаб ал-Харадж* (Мусульманское налогообложение). / Пер. А. Шмидта. СПб, 2001. С. 217–225 (*джизья*), 226–228 (одежда и внешний вид), 243–258 (о домах молитвы и др.).
- 106 Аль-Шафи’и. *Китаб аль-умм*. Булак. 1903–1904. 4. С. 118–119; английский перевод см.: LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 219–223.
- 107 Там же, 4. С. 125–126: *Тахдид аль-имам ма йакхудох мин ахль аль-зимма филь-амсар*; с. 127: *Ма йутихух мин аль-имам мин аль-ман мин аль-адв*.
- 108 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*, часть 1. 1.
- 109 Там же, 15 и далее, 22 и далее.
- 110 FATTAL. *Le statut*. P. 324.
- 111 Абу Дауд. *Сунан*. / Под ред. ‘Азиз а Убайда Риаса. Химс, 1972. 3. С. 433–434. № 3045; английский перевод см. в книге: ABŪ DĀ’ŪD. *Sunan*. / Trans. Aḥmad Ḥasan. Lahore. 1984. 2. P. 865. В *хадисах* этот эпизод встречается повсеместно и довольно часто (ино-



- гда жертву пытки называют *набат* — “набатец” [ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахжам ахль аль-зимма*, часть 1. 34]). Ср. также: FAT TAL. *Le statut*. P. 288.
- 112 Цитируется по: *Kitāb аль-харадж*, в книге: LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 224.
- 113 Цитируется по: BEN-SHEMESH A. *Taxation in Islam*. Leiden, 1969. V. 3. P. 85.
- 114 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахжам ахль аль-зимма*, часть 1. 155.
- 115 GIL MOSHE. *Religion and Realities in Islamic Taxation*. // *Israel Oriental Studies*. 10, 1980. P. 24–26.
- 116 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 384.
- 117 FAT TAL. *Le statut*. P. 289–290.
- 118 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2 P. 384.
- 119 FAT TAL. *Le statut*. P. 281–283.
- 120 См. например: ЙУЗБАКУ. *Ta’rīk ахль аль-зимма фй-л-‘Ирāk* (12–247 гг. хиджры). С. 77–80.
- 121 Это наблюдение принадлежит Раббату (RAVBATH. *Les chrétiens dans l’Islam des premiers temps: La conquête arabe sous les quatre premiers califes* (11/632–40/661). 1. P. 245), который обращал особое внимание на первоначальную функцию *джизы* как побора или откупа в обмен на охрану.
- 122 Впервые опубликовано в статье Гаркави: HARKAVY A. *Netira und seine Söhne: Eine angesehene jüdische Familie in Bagdad am Anfang des X. Jahrhunderts*. // *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag A. Berliner’s* (hebräisch Teil). Frankfurt am Main, 1903. 1. S. 34–43. Местонахождение рукописи Гаркави остается неизвестным. Второй фрагмент, происходящий из коллекции Тейлора-Шехтера рукописей из Каирской генизы (TS Misc. Box 10, fol. 252), добавляет важнейший пассаж, переведенный ниже; к сожалению, рукопись порвана именно в том месте, где текст сложнее всего читается. См. также: FISCHEL WALTER J. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*. 1937. Repr. N. Y., 1969. P. 34ff.
- 123 HARKAVY. *Netira und seine Söhne*. S. 36. При переводе этого фрагмента я нашел полезными конъектуры и удовлетворительное толкование проблемной первой части фрагмента, предложенные С. Фридлендером (FRIEDLAENDER S. *Jewish Quarterly Review*, o.s. 17. 1904–1905. P. 387–388). Другие варианты прочтения: вместо *utkn* читай *uhen*, тогда *йахкин даммаху* “сохраняет ему жизнь” (благодарю за конъектуру профессора Моше Гиля); вместо *uḥ’lim* читай *uṭ’lbw*, тогда *йутмалабу* “потребуются” (благодарю за конъектуру профессора Йошуа Блау). Я делал доклад об этом фрагменте на Шестой международной конференции Общества еврейско-арабских исследований (университет Бар-Илан, июнь 1993 г.) и получил от коллег ценные соображения по поводу этого текста. Статья будет опубликована в трудах конференции (на иврите) под редакцией Давида Дорона. Ср.: PATAI RAPHAEL. *The Seed of Abraham: Jews and Arabs in Contact and Conflict*. Salt Lake City, Utah, 1986. P. 44; REJWAN NISSIM. *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture*. Boulder, Colo., 1985. P. 88–90 (там содержится неверное толкование некоторых деталей беседы между Нетирой и халифом в отношении *джизы*).
- 124 Ср.: BARON. *Social and Religious History of the Jews*. 3. P. 153. Более пессимистичное толкование этого эпизода см. в статье А. Гроссмана: GROSSMAN A. *The Economic and Social Background of Hostile Attitudes towards the Jews in the Ninth and Tenth Century Muslim Caliphate*. P. 175–186. Автор признает, что “ни в этом источнике, ни в других источниках того же времени мы не находим свидетельств о вспышках массового насилия против евреев, обусловленных завистью [к влиятельному еврейскому придворному банкиру Нетире]”.

- 125 GOITEIN S. D. *A Report of Messianic Troubles in Baghdad in 1120–1121*. // *Jewish Quarterly Review*, n.s., 43, 1952. P. 75 (внизу).
- 126 *Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad*. / Ed. Hunwick John O. Oxford, 1985. P. 30–37. См. также: Idem. *Al-Maghili [sic] and the Jews of Tuwat: The Demise of the Community*. // *Studia Islamica*. 61, 1985. P. 155–183.
- 127 KIRSCH. *Jews in Medieval Germany*. P. 167–168.
- 128 Я впервые услышал эту мысль довольно давно, от своего учителя, профессора Герсона Д. Коэна, когда, учась в магистратуре, посещал его лекции по средневековой еврейской истории. Я никогда не встречал ее ни в одной публикации. Глагольная форма не встречается в словаре Менахема Морешета *Лексикон 'а-поаль ше-нитхадеи би-лешон 'а-танаим* (“Лексикон новых глаголов в иврите эпохи *танаев*”). Рамат-Ган, 1980. Я благодарен профессору Моше Гринбергу за то, что он привлек мое внимание к этому справочнику. Я нашел одно свидетельство использования этого глагола в относящемся к эпохе *танаев* пассаже из Талмуда (Вавилонский Талмуд, *Брахот*, 28б): рабби Йоханан бен Закай, находясь на одре болезни, сравнивает земных царей с Богом и говорит, что только земного царя можно умиловить и “подкупить деньгами” (*ле-шахдо бе-маммон*).
- 129 См.: АЛЬ-ДЖАХИЗ. *Китāб аль-байан валь-табийн*. Каир 1311 г. хиджры. / 1893. 1. С. 168; Цитируется в книге: LEVY *The Social Structure of Islam*. Cambridge, 1957. P. 55; а оттуда — в книге: RATAI. *Seed of Abraham*. P. 51.
- 130 В сокращенном редактором виде это рассуждение из книги Ибн-Таймийи *Китāб аль-сарим аль-маслук 'алай шайтим аль-расул* (с. 214–215, 243–245, 252–253) вошло в качестве приложения к *Ахкām ахль аль-зимма* (*Ахкām*, часть 2. С. 891–893). Сам Ибн-Кайим объясняет, что закон ‘Омара сохраняет свою силу для *зимми* “навсегда” (там же, с. 7–14). Ср. также: там же, с. 795, где Ибн-аль-Кайим начинает заключительную часть своей книги *Ахкām* с рассуждений, какие поступки *зимми* могут привести к отмене “Договора”, — прежде всего речь идет о хуле на Пророка.
- 131 KIRSCH. *Jews in Medieval Germany*. P. 154–159.
- 132 Это произошло в 1301 г.: АЛЬ-МАКРИЗИ. *Китāб аль-сулук ли-ма'рифат дуваль аль-мулук*. / Под ред. М. М. Зийада и др. Каир, 1939. 1. С. 909–913; переведен в книге: LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 229ff., особенно с. 231. Еще раз в 1354 г.: АЛЬ-КАЛЬКАШАНДИ. *Субх аль-а'шā'*. Каир, 1918. 13. С. 378–379; переведено в книге: LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 234–235. Около 1442 г.: СОНЕН. *Jews in the Mamlūk Environment: The Crisis of 1442 (A Geniza Study)*. P. 429. Тогда главы еврейской, самаритянской и христианской общин “заявили, что не знают о нем”, либо потому, что они хотели избежать ответственности, либо именно потому, что настоящей церемонии переиздания в их время не было. Содержание условий “Договора ‘Омара” было им, без сомнения, хорошо известно.
- 133 ИСМАИЛ ИБН-‘УМАР ИБН-КАСЇР. *Аль-бидāйа ва-ль-нихāйа*. В: 14 т. Каир, 1932–1939/1940. 11. С. 339.
- 134 АЛЬ-САРАХСЇ. *Аль-мабсūt*. 5. С. 39. Ср. также заявление в юридическом сборнике аль-Шафи'у по поводу прав и обязанностей, которые должен записать имам в договоре с *зимми*: “Если кто-либо из вас или любой другой неверный прибегнет к нашему суду, мы будем судить в соответствии с законом ислама. Но если он не придет к нам, мы не будем вмешиваться в ваши дела (*лам ну'рид лакум фймā бай-накум ва-байнаку*)”; *Китāб аль-умм*. 4. С. 118; переведено в книге: LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 219–223.
- 135 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*, часть 2. С. 809.

## Часть 3. Экономический аспект

### Глава пятая. Экономический фактор

- 1 BALDWIN JOHN W. *The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Century*, *Transactions of the American Philosophical Society*. Philadelphia, 1959. P. 12, 13; монография переиздана в книге: *The Evolution of Capitalism. Pre-Capitalist Economic Thought: Three Modern Interpretations*. N. Y., 1972.
- 2 “Тневные выпады против обладания большим богатством, которые часто встречаются в сочинениях отцов церкви, несомненно, происходят главным образом из новозаветного учения о богатстве и особенно из рассказа о богатом юноше из начальствующих”. BALDWIN. *Medieval Theories*. P. 13.
- 3 BALDWIN. *Medieval Theories*. P. 15. Дж. Гилкрайст добавляет: “Тертуллиан называл торговлю алчностью; св. Иоанн Златоуст полагал, что купцы — это люди, которые ‘желают разбогатеть любой ценой...’ Иероним считал торговлю обманом; для Августина это было побуждение, которое отвращало умы людей от праведного покая... Утверждение [папы] Льва I, что ‘продающим и покупающим трудно не впасть в грех’, стало общим мнением церкви и легло в основание теории, главенствовавшей еще на протяжении шести столетий”. JOHN GILCHRIST. *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*. London, 1969. P. 51.
- 4 NORMAN ZACOUR. *Introduction to Medieval Institutions*. P. 54–55. Подобные взгляды высказывал и Анри Пиренн, см.: *Средневековые города и возрождение торговли*. / Перевод с английского и предисловие С. И. Архангельского. Горький, 1941. С. 66–68.
- 5 SIMMEL GEORG. *The Sociology of Georg Simmel*. / Trans. and ed. Kurt H. Wolf. Glencoe, Ill., 1950. P. 403–404; разрядка моя. — М. К.
- 6 GIL MOSHE. *The Rādhānī Merchants and the Land of Rādhān*. // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 17. 1974. P. 299–328. См. также опубликованную позже статью: VERLINDEN CHARLES. *Les Radaniya et Verdun: a propos de la traite des esclaves vers l’Espagne musulmane aux IXe et Xe siècles*. // *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*. Buenos Aires. 1983. 2. P. 105–132. К сожалению, автор в своем обзоре существующей научной литературы не касается важнейшей статьи Гиля.
- 7 ЛЕ ГОФФ. *Цивилизация средневекового Запада*. С. 29. О главенствующем положении евреев в международной торговле раннесредневековой Европы см.: BAUTIER ROBERT-HENRI. *The Economic Development of Medieval Europe*. / Trans. Heather Karolyi. London, 1971. P. 77–78; LOPEZ ROBERT S. *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950–1350*. Cambridge, 1976. P. 60–61; VERLINDEN CHARLES. *A propos de la place des juifs dans l’économie de l’Europe occidentale aux IXe et Xe siècles: Agobard de Lyon et l’historiographie arabe*. // *Storiografia e Storia; Studi in onore de Eugenio Depré Theseider*. Rome, 1974. P. 21–37; и статья того же автора “Les Radaniya et Verdun”. Исчезновение сирийцев из сферы торговли между Западом и Востоком и его последствия для евреев Роберт Лопес объясняет следующим образом: “Арабское завоевание не положило конец всем отношениям между Востоком и Западом, а открыло сирийским купцам более обширные азиатские рынки, к которым они и обратились... Так что евреи остались в одиночестве поддерживать связь (хотя и очень непрочную) между католической Европой и более развитыми странами за ее пределами: Византийской империей, даже Индией и Китаем”. LOPEZ. *Commercial Revolution*. P. 60. Другое объяснение, гипотетическое, но правдоподобное и не совсем исключающее версию Лопеса, состоит в том, что сирийские христиане почувствовали или их вынудили почувствовать неудобство в постоянном пересечении мусульманско-христианской границы. Возможно, мусульма-

- не подозревали их в передаче информации врагам-христианам из Области войны. Со своей стороны, сирийцы рисковали лишиться статуса *зимми* и поменять его на менее выгодный статус *муста'мин*.
- 8 BALDWIN. *Medieval Theories*. P. 31–34.
  - 9 ГРОССМАН АВРААМ. *Хажмей ашкеназ га-ришоним* (“Первые ашкеназские мудрецы: Их жизнь, общественная деятельность и сочинения (900–1096)”). Иерусалим, 1981. С. 29–35, 39–41.
  - 10 BLUMENKRANZ. *Juifs et chrétiens*. P. 12–33.
  - 11 В латинских источниках евреи часто упоминаются в таких конструкциях, как “mercatores, id est Judei et ceteri mercatores” [“торговцы, то есть евреи и прочие торговцы”]; ARONIUS. *Regesten*. P. 52 (№ 122, документ датируется примерно 906 г.); а также р. 55 (№ 129): “ne vel Judei vel ceteri ibi [in urbe Magadaburg] manentes negotiatores” (“ни евреи, ни другие торговцы, пребывающие [в городе Магдебурге]”).
  - 12 О роли средневекового урбанизма в судьбе евреев в христианстве и исламе подробнее будет сказано в главе 7 этой книги.
  - 13 CHAZAN. *Church, State, and Jew*. P. 58–59; ARONIUS. *Regesten*. P. 69–70 (№ 168).
  - 14 GILCHRIST. *Church and Economic Activity*. P. 53–56. Ср.: ЛЕ ГОФФ. “Цивилизация средневекового Запада”: “В течение XI–XII веков... церковь... покровительствовала купцам и помогала искоренению предубеждения против них, из-за которого праздный класс сеньоров презирал их” (с. 80).
  - 15 GILCHRIST. *Church and Economic Activity*. P. 58–62.
  - 16 Ibid. P. 62–70; DMA, s.v. “Usury”. Этой нормой папство XIII в. руководствовалось также в отношении евреев.
  - 17 Живший в XIX в. историк Вильгельм Рошер, чья теория о роли евреев в средневековой экономической жизни все еще не потеряла своей актуальности, писал: “В те дни евреи удовлетворяли величайшую экономическую потребность, которую на протяжении долгого времени никто другой удовлетворить не мог, а именно потребность в налаживании и поддержке профессиональной торговли. Можно сказать, что средневековая политика в отношении евреев шла в направлении, практически обратном общим экономическим тенденциям. Как только народы Европы достаточно созрели для того, чтобы самостоятельно выполнять эту функцию, они приложили все усилия, чтобы освободиться от опеки над своей торговлей — часто ценой тяжелого конфликта. Гонения на евреев в позднее Средневековье, таким образом, в большой степени являются плодом коммерческой ревности. Они связаны с ростом национального торгового сословия”. Английский перевод Гвидо Киша в посвященной Рошеру статье: KISCH GUIDO. *The Jews' Function in the Evolution of Mediaeval Economic Life*. In: KISCH. *Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden*. 2. P. 109 (впервые опубликовано в журнале “Historia Judaica”. 6. 1944, а впоследствии в книге Киша “Jews in Medieval Germany”. P. 316ff.).
  - 18 РОЗЕНТАЛЬ ЙЕГУДА. *Закон о ростовщичестве применительно к неевреям* (на иврите). // Тальпиот. 5. 1952. С. 479–482.
  - 19 Там же. С. 484–485.
  - 20 АБЕЛЯР ПЕТР. *Диалог между Философом, Иудеем и Христианином*. / Пер. С. С. Неретиной. // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 137.
  - 21 KISCH. *Jews in Medieval Germany*. P. 329.
  - 22 JORDAN ROBERT C. *Jews on Top: Women and the Availability of Consumption Loans in Northern France in the Mid-Thirteenth Century*. // Journal of Jewish Studies. 28. 1978. Особенно с. 47, 50–52, 55–56.

- 23 JENKS STUART. *Judenverschuldung und Verfolgung der Juden im 14. Jahrhundert: Franken bis 1349.* // Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 65. 1978. S. 309–356.
- 24 Уильям Джордан отмечает такой фактор, как легальность ростовщичества в Средние века, что объясняет, почему о нем практически не осталось свидетельств. JORDAN WILLIAM. *French Monarchy and the Jews.* P. 87. Дженкс указывает, что Вюрцбург отличается от других регионов тем, что евреи там были заняты в различных сферах и поддерживали нетипично тесные и близкие отношения с христианскими соседями. JENKS. *Judenverschuldung und Verfolgung der Juden.* S. 348–350.
- 25 ROTH CECIL. *A History of the Jews in England.* / 3 ed. Oxford, 1964. P. 18–24.
- 26 DOBSON R. B. *The Jews of Medieval York and the Massacre of March 1190.* York, 1974. В Йорке, утверждает автор, дворянами, которые осадили еврейский квартал и убивали евреев, руководил гнев в адрес короля, который они выплеснули на его представителей. Они признавали, что евреи были пешками в руках короля, который поддерживал еврейское ростовщичество, чтобы получать дополнительные доходы от своих подданных в форме барышей от грабительского еврейского процента.
- 27 DMA, s. v. “Banking, European”, col. 76a, и “Lombards”; GILCHRIST. *Church and Economic Activity.* P. 110; GRUNWALD KURT. *Lombards, Cahorsins, and Jews.* // Journal of European Economic History. 4. 1975. P. 393–398.
- 28 См. два из многочисленных примеров: GRAYZEL. *Church and the Jews.* P. 86–87, 132–133 (ср.: SIMONSOHN. *Apostolic See and the Jews, Documents: 492–1404.* P. 71. № 67; P. 94–95. № 89).
- 29 GRAYZEL. *Church and the Jews.* P. 307; SIMONSOHN. *Apostolic See and the Jews: History.* P. 190–195.
- 30 ROTH. *History of the Jews in England.* P. 70–73.
- 31 RICHARDSON H. G. *The English Jewry under Angevine Kings.* London, 1960. P. 213–233.
- 32 STOW. *Papal and Royal Attitudes toward Jewish Lending in Thirteenth Century.* P. 161–184.
- 33 JORDAN. *French Monarchy and the Jews.* Ch. 8–13.
- 34 Ibid. P. 45; ТРАХТЕНБЕРГ Джошуа. *Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом.* / Пер. с английского В. Рынкевича. М.–Иерусалим, 1998. С. 175–181; KISCH. *Jews in Medieval Germany.* P. 192; ROSENTHAL. *Law of Usury.* P. 134; STEIN S. *A Disputation on Moneylending between Jews and Gentiles in Me’ir b. Simeon’s Miḥemeth Miḥwah (Narbonne, 13<sup>th</sup> century).* // Journal of Jewish Studies. 10. 1959. P. 45–61.
- 35 SHATZMILLER JOSEPH. *Shylock Reconsidered: Jews, Moneylending, and Medieval Society.* Berkeley and Los Angeles, 1990. P. 46–47.
- 36 Ibid. P. 99–103 (цитата на с. 103).
- 37 “[Полемическое] послание р. Якова из Венеции” (на иврите). // Jeschurun: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums. / Ed. Joseph Kobak. 6. 1868. S. 16; также приводится в книге: RUDERMAN DAVID B. *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol.* Cincinnati, 1981. P. 87, 210. № 8. См.: STOW KENNETH R. *Jacob of Venice and the Jewish Settlement in Venice in the Thirteenth Century.* In: *Community and Culture: Essays in Jewish Studies in Honor of the Nineteenth Anniversary of the Founding of Gratz College 1895–1985.* / Ed. Nahum M. Waldman. Philadelphia, 1987. P. 221–232.
- 38 DMA, s. v. “Muhammad”, col. 522a.
- 39 RODINSON MAXIME. *Islam and Capitalism.* / Trans. Brian Pearce. Austin, Tex., 1978. P. 13–15 (цитата на с. 14).
- 40 Цитируется по переводу Б. Льюиса: AL-MUTTAQĪ. *Kanz al-‘ummāl.* In: LEWIS. *Islam.* Vol. 2. P. 125–127.
- 41 См. статью Гойтейна, указанную в примечании 45.
- 42 ABDUL AZIM ISLANI. *Economic Concepts of Ibn Taimiyah.* London, 1988. P. 179.
- 43 Ibid. P. 181.

- 44 RODINSON. *Islam and Capitalism*. P. 103, 108.
- 45 См. вызвавшую множество откликов статью: GOITEIN S. D. *The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times*. // *Journal of World History*. 3. 1957. P. 583, 604; перепечатано в сборнике Гойтейна: *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden, 1968. P. 217–241.
- 46 FISCHEL. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*. P. 1–44.
- 47 ASHTOR ELIYAHU. *Migrations de l'Irak vers les pays méditerranéens dans le haut Moyen Age*. // *Annales: économies, sociétés, civilisations*. 27. 1972. P. 185–214.
- 48 Об институте *вакиль туджар* см.: GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 1. P. 186–192.
- 49 См.: COHEN MARK R., SOMEKH SASSON. *In the Court of Ya'qub ibn Killis: A Fragment from the Cairo Geniza*. // *Jewish Quarterly Review*, n. s. 80. 1989–1990. P. 283–314.
- 50 FISCHEL. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*. P. 68–69; Гиль Моше. *Га-Тустарим: га-мишнаха ве-га-кам* (“Тустари: семья и секта”). Тель-Авив, 1981.
- 51 UDOVICH A. L. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton, N. J., 1970. Особенно с. 256–259, а также многочисленные статьи этого автора.
- 52 ISLANI. *Economic Concepts of Ibn Taimiyah*. P. 136–137.
- 53 Респонсы гаонов (на иврите). / Под. Ред. Авраама Э. Гаркави. Берлин, 1887. С. 216 (№ 423). Рассуждения о *суфтадже* по материалам *Генизы* см.: GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 1. P. 242–245. Конкретно об этом респонсе гаона см.: Ibid. 2. P. 328.
- 54 STERN S. M. *The Constitution of the Islamic City*. / Ed. A. H. Hourani and S. M. Stern. In: *The Islamic City: A Colloquium*. Oxford, 1970. P. 36–47.
- 55 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 276, 401–402.
- 56 Респонсы гаонов. С. 140 (№ 278); Цитируется в статье: ЛИБСОН ГИДЕОН. *Между еврейским правом и мусульманским правом: Предпочтение, отдаваемое представителям других религий в приобретении имущества* (на иврите). // *Пеамим*. 45. 1990. С. 85, примеч. 44 — подтверждение доверия гаонов мусульманским судам.
- 57 Там же. С. 85 (текст респонса см. в статье: АБРАМСОН С. *Пять разделов Сефер га-Меках га-Гаона* (на иврите). In: *Jubilee Volume in Honor of Moreinu Hagaon Rabbi Joseph B. Soloveitchik*. / Ed. Shaul Israeli et al. Jerusalem, 1984. 2. P. 1350.
- 58 KISCH GUIDO. *Relations between Jewish and Christian Courts in the Middle Ages*. In: KISCH. *Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden*. 2. P. 78–105.
- 59 FINKELSTEIN LOUIS. *Jewish Self-Government in the Middle Ages*. 2 printing. N. Y., 1964. P. 150–160.
- 60 Обычай дополнений к *ктубе*, основанных на “подобавшем *мохаре*” для жены, которая потеряла свою *ктубу* (на иврите). // *Сфунот*, новая серия. 5 (20). С. 71–94 (*Proceedings of the Second Conference of the Society for Judeo-Arabic Studies*); он же. *Между еврейским правом и мусульманским правом*. С. 71–88; LIBSON GIDEON. *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom During the Geonic Period*. Cambridge, Mass., 2003.
- 61 В исламском мире слово “иноверец” (на иврите *гой*) всегда подразумевало мусульманина; христиан обычно называли на иврите *арелим* (необрезанные).
- 62 GINZBERG LOUIS. *Geonica*. Vol. 2. // *Genizah Studies*. / 2 ed. N. Y., 1968. P. 194 (cf. 186–187). Еще два респонса на ту же тему включены в сборник: *Тшувот га-геоним* (“Ответы гаонов”). / Ред. Яаков Мусафия. Луцк, 1864. С. 25–26 (№ № 67–68).
- 63 GINZBERG. *Geonica*. Vol. 2. // *Genizah Studies*. P. 186–187, 194–196.
- 64 Респонсы *Маймонида* (на иврите). / Ред. Блау. 2. С. 360 (№ 204); GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 296. Гойтейн переводит: “Ремесла, о которых идет речь, в одном случае ювелирное дело; а в другом — производство стекла”.
- 65 UDOVICH. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. P. 227–229; ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*, часть 1. С. 270–274 (273: “Заключение договоров с ними ведет к смешению [*мухалата*], а оно, в свою очередь, к дружбе [*мавадда*]”); часть 2. С. 776–777.

- 66 Респонсы Маймонида. / Ред. Блау. 1. С. 170 (№ 101); ср. GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 1. Р. 199.
- 67 UDOVITCH. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Р. 77–80.
- 68 Цитируется по: Ibid. Р. 79.
- 69 Респонсы Маймонида / Ред. Блау. 1. Р. 89 (№ 53); GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 1. Р. 197.
- 70 ЛИБСОН. *Между еврейским правом и мусульманским правом*. С. 85.
- 71 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 1. Р. 256–257.
- 72 Респонсы Маймонида. / Ред. Блау. 1. С. 122 (№ 79).
- 73 FISCHEL. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*. Р. 12–25.
- 74 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 1. Р. 258.
- 75 GOTTHEIL. *An Answer to the Dhimmis*. Р. 457 (английский текст), 415 (арабский текст).
- 76 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 1. Р. 362–367, 387.
- 77 Ibid. Р. 116–127.
- 78 См. выше раздел “В христианском мире”, подраздел “Еврей-торговец”.
- 79 CLIFFORD GEERTZ. *Suq: The Bazaar Economy in Sefrou*. In: GEERTZ CLIFFORD, GEERTZ HILDRED, ROSEN LAWRENCE. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge, 1979. Р. 165.
- 80 Ibid. Р. 169.
- 81 ROSEN LAWRENCE. *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*. Chicago, 1984. Р. 154–155.
- 82 SCHROETER DANIEL. *Trade as a Mediator in Muslim-Jewish Relations: South-western Morocco in the Nineteenth Century*. In: *Jews among Arabs: Contacts and Boundaries*. / Ed. M. R. Cohen and A. L. Udovitch. Princeton, N. J., 1989. Р. 115. Книга Шройтера “Merchants of Essaouira: Urban Society and Imperialism in South-western Morocco, 1844–1886” (Cambridge, 1988) посвящена тому же предмету в более широком контексте.
- 83 SCHROETER. *Trade as a Mediator*. Р. 117.
- 84 GOITEIN S. D. *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton, N. J., 1973. Р. 76–78.
- 85 Ibid. Р. 199–200.
- 86 Исключение в данном случае представляет позиция Мориса Кригеля. В своей статье “Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du Bas Moyen Age: le juif comme intouchable”. / *Annales: économies, sociétés, civilisations*. 31. 1976. Р. 326–330, и более подробно в книге “Les Juifs à la fin du moyen âge dans l’Europe méditerranéenne”. Paris, 1979, Кригель утверждает, вопреки принятому представлению, что отношение к евреям в Южной Европе было столь же враждебным, сколь и в Северной. Ноэль Куле подверг этот ревизионистский тезис критике в статье: COULET NOËL. *Juif intouchable’ et interdits alimentaires*. / *Exclus et systèmes d’exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*. Aix-en-Provence, 1978. Р. 207–221. См. также: COULET. *Les Juifs en Provence au bas moyen âge: Les limites d’une marginalité*. / *Minorites et marginaux en Espagne et dans le Midi de France VII-XVIIIe siècles*. Paris, 1986. Р. 203–219.
- 87 DOSSAT Y. *Les Juifs à Toulouse: un demi-siècle d’histoire communautaire*. / *Juifs et judaïsme de Languedoc xiiiè siècle — début de xive siècle*. / Red. Marie-Humbert Vicaire et Bernard Blumenkranz. Toulouse, 1977. Р. 132–135.
- 88 NANON GERARD. *Condition fiscale et économique des juifs*. / *Juifs et judaïsme de Languedoc xiiiè siècle — début de xive siècle*. Р. 63–72. Автор, среди прочих, ссылается на Сэжа, Люса и Ренье.
- 89 SHATZMILLER. *Shylock Reconsidered*. Р. 123.
- 90 См. рецензию Уильяма Ч. Джордана (William C. Jordan): *Jewish Quarterly Review*, n. s., 82. 1991. Р. 221–223.

## Часть 4. Социальное устройство

### Глава шестая. Иерархия, маргинальность и этничность

- 1 ДЮМОН Луи. *Homo Hierarchicus: опыт описания системы каст*. / Пер. с франц. под ред. Н. Краснодембской. СПб., Евразия, 2001. О разнообразных противоречивых реакциях на эту книгу см.: Предисловие к русскому изданию (с. 5–16), а также: DUMONT LOUIS. *Preface to the Complete English Edition*. / Idem. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. / Complete rev. Eng. Edition. / Trans. Sainsbury, Dumont, and Galiati. Chicago, 1980.
- 2 Там же. С. 90–91. Первую часть фразы (до запятой) автор выделяет курсивом.
- 3 DUMONT. *Homo Hierarchicus*. P. 243, в авторском послесловии “Postface: Toward a Theory of Hierarchy”, не вошедшем в русское издание.
- 4 ДЮМОН. *Homo Hierarchicus*. P. 216.
- 5 DUBY GEORGES. *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. / Trans. Arthur Goldhammer. Chicago and London, 1980. P. 3–4.
- 6 RUSSELL JEFFREY BURTON. *A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order*. P. 86. Ср.: ЛЕ ГОФФ. *Цивилизация средневекового Запада*: “Свобода — это гарантированный статус. По определению Г. Телленбаха, она была “законным местом перед Богом и людьми”, то есть включенность в общество” (с. 261). Плодотворные соображения Телленбаха по поводу понимания взаимосвязанных концепций иерархии, “правильного порядка”, и “libertas” в Средние века см. в его книге: TELLENBACH GERD. *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*. / Trans. R. F. Bennet. Oxford, 1959. См., например, в главе “Средневековые представления об иерархии”: “[Иерархия] это одна из форм, в которой всегда находило свое выражение мышление человека о проблемах мира, хотя никогда ее не разрабатывали так подробно, как в Средние века” (р. 38).
- 7 SOURDEL DOMINIQUE. *Medieval Islam*. / Trans. J. Montgomery Watt. London, 1983. P. 135.
- 8 Я опираюсь на работы: DICKIE-CLARK H. F. *The Marginal Situation: A Sociological Study of a Coloured Group*. London, 1966; GIST NOEL P., WRIGHT ROY DEAN. *Marginality and Identity: Anglo-Indians as a Racially Mixed Minority in India*. Leiden, 1973. Прочитированный отрывок почерпнут из книги: GIST AND WRIGHT. *Marginality*. P. 21.
- 9 DICKIE-CLARK. *Marginal Situation*. P. 32–33.
- 10 Мы используем термин “маргинальность” в значении, отличном от того, которое вкладывал в него Морис Кригель. В свою очередь, его толкование подверглось влиянию модели индийской кастовой системы. В своей работе, посвященной евреям в средиземноморской Европе в конце Средних веков, Кригель использует маргинальность более или менее в том же значении, что изоляция. Он считает, что цель различных норм, направленных на отделение христиан от евреев, состоит в том, чтобы оградить христиан от еврейской “нечистоты”, подобно тому, как в кастовой системе необходимо всеми силами избегать контакта с теми, кого считают “неприкасаемыми” (KRIEGLER. *Les Juifs à la fin du moyen âge*. Особенно глава 2). Недостатком этого подхода является то, что он затрудняет понимание тонкостей отношений между большинством и меньшинством в лице евреев; однако он частично помогает объяснить различия между иудео-христианскими и иудео-мусульманскими отношениями в Средние века и избежать противопоставления “маргинальность — интеграция”, которое, по всей вероятности, лежит в основе критических замечаний Ноэля Куле в адрес Кригеля: COULET NOËL. *Les Juifs en Provence au bas moyen-âge: Les limites d’une marginalité*.
- 11 DICKIE-CLARK. *Marginal Situation*. P. 21–22.
- 12 Ibid. P. 37–38; автор называет это явление “несовместимостью со статусом”.



- 13 BLUMENKRANZ. *Juifs et chrétiens*. Блюменкранц кратко изложил содержание своей книги в двух статьях, опубликованных на английском языке в сборнике: *The Dark Ages*. / Ed. Roth. P. 69–99, 162–174. В главе “Римская церковь и евреи” Блюменкранц пишет: “Евреи были частью средневекового общества, а не просто периферийной группой” (р. 18). Однако, как и Кригель, он связывает “периферийность” с поворотом к “изоляции”, который начался, по его мнению, в XI в.
- 14 SIMONSON. *Apostolic See and the Jews. Documents: 492–1404*. 33 (№ 34). См. также: *Dark Ages*. / Ed. Roth. P. 74–75, 81, 118, 167.
- 15 ARONIUS. *Regesten*. 61 (№ 144).
- 16 Об изгнании 1012 г. и обращении Вецелина в иудаизм, а также о написанном им после обращения полемическом трактате в защиту иудаизма против христианства см.: ARONIUS. *Regesten; Dark Ages*. / Ed. Roth. P. 84, 87–88, 93, 96, 149, 172–174; CHAZAN ROBERT. 1007–1012: *Initial Crisis for the Northern European Jewry*. // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. Vol. 38–39. 1970–1971. P. 101–118.
- 17 РАКТЕР. *Medieval Canon Law and the Jews*. P. 47 (разрядка моя. — М. К.). Изречение Павла в I Кор., 5:12–13 касалось неправедных христиан.
- 18 KISCH. *Jews in Medieval Germany*. P. 246.
- 19 Ibid. P. 248–249.
- 20 ЛЕ ГОФФ. *Цивилизация средневекового Запада*. С. 291, 297.
- 21 ДАНАН. *Les intellectuels chrétiens*. P. 174.
- 22 Moore Robert I. *Anti-Semitism and the Birth of Europe in Christianity and Judaism*. // *Studies in Church History*. / Ed. Diana Wood. Vol. 29. Oxford, 1992. P. 49–50; автор ссылается на статью Ноэля Куле: COULET NOËL. *De l'intégration à l'exclusion: la place des juifs dans les cérémonies d'entrée solennelle au Moyen Age*. // *Annales: économies, sociétés, civilisations*. 34e année. № 3. 1979. P. 672–283.
- 23 ЛЕ ГОФФ. *Цивилизация средневекового Запада*. С. 141–142, 243–244.
- 24 Аман (безопасность); этот человек становится муста’мином.
- 25 KHOURY. *Toleranz im Islam*. P. 116.
- 26 МУХАММАД ИБН-АХМАД АЛЬ-САРАХСИ. *Шарх китāб аль-сийяр аль-кабир*. / Ред. ‘Абд аль-‘Азиз а Ахмада, б. м., 1972. 5:2045 (эта книга является комментарием к сочинению Шайбани [ум. в 803 г.], ученика Абу Ханифы [ум. в 767 г.], основателя ханафитской школы). См. также: 2163: “*ли аннаху мин ахли дарина ва-йаджри алайхи хукмана фа-кана би-манзилат аль-муслим* [поскольку он принадлежит к нашему Наделу и наш закон применяется к нему, и (в этом отношении) он имеет статус мусульманина]”. Ср. предисловие издателя к книге: ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*, часть 1. С. 12–13.
- 27 САРАХСИ. *Аль-мабсут*. 9:195.
- 28 Логика рассуждений нижеследующего отрывка о *сагāре* и *гийяре* частично опирается на неопубликованную статью о системе *зимми* А. Л. Удовича.
- 29 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*, часть 1. С. 23–24.
- 30 ИБН-ХАЗМ. *Китāб аль-мухалла*. Каир, 1349 г. хиджры. 7:346.
- 31 А также *тазхййр*, от корня *гх-й-р*, что означает “быть или делать отличным”.
- 32 ZAYAT. *Distinctive Signs*. P. 235–240, особенно 235–236.
- 33 МОТТАНЕДЕН ROY. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, N. J., 1980. P. 108–115.
- 34 MARMON SHAUN E. *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*. New York: Oxford University Press, 1995. Глава 3: “Слово *майфа* — одно из самых распространенных обозначений категории или подкатегории людей в средневековом арабском”.
- 35 МОТТАНЕДЕН. *Loyalty and Leadership*. P. 149, 150, 159, 165.

- 36 См.: WASSERSTEIN DAVID. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politic and Society in Islamic Saoin, 1002–1086*. Princeton, N.J., 1985. Ch. 4.
- 37 GOTTHEIL RICHARD. *An Eleventh-Century Document Concerning a Cairo Synagogue*. P. 474; английский перевод документа, с. 485. Новый английский перевод см. в книге: STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 189.
- 38 Сидур р. Саадьи Гаона. / Ред. И. Давидсона и др. Иерусалим, 1970. Шар'а: 2, строка 1, хотя несколькими строками выше, на с. 1, строка 6, он пишет — *тавр'йа*, а в других случаях (13, строка 9) — *тавр'ам*, используя кораническую (возможно, из донсламского еврейско-арабского языка) форму древнееврейского *тора*; *кибла*: 20, строки 10–11; *имам*: 41, строки 10, 15, и во многих других местах Сидура. Кроме того, о комментарии Саадьи к Библии см.: *Оцар 'а-лашон 'а-аравит бе-тафсир р. Саадья Гаон* ("Словарь еврейско-арабского языка в Тафсире р. Саадьи Гаона"). / Ред. Йегуды Рацаби. Рамат-Ган, 1985. См. статьи *имам* (перевод слова *ко'ен*, "священник"), *кибла*, *кур'ан*.
- 39 RIPPIN ANDREW. *Sa'adya Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic*. // *Studies in Islamic and Judaic Traditions*. / Ed. Brinner and Ricks. P. 36–38, 42.
- 40 GOLDZINER I. *Über eine Formel in der jüdischen Responsen-litteratur und in den muhammedanischen Fetwās*. // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 53. 1899. P. 645–652. Берло просмотрев издание респонсов Маймонида под редакцией Блау (в 3 т., Иерусалим, 1958–1961), можно найти примеры такого феномена.
- 41 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 325–326.
- 42 COON CARLETON S. *Caravan: The Story of the Middle East*. Rev. ed. New York, 1958.
- 43 EICKELMAN DALE F. *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs, N. J., 1981. P. 49–51; BATES DANIEL G., RASSAM AMAL. *Peoples and Cultures of the Middle East*. Englewood Cliffs, N. J., 1983. P. 83–84.
- 44 COON. *Caravan*. P. 153, 167.
- 45 *Ethnic Groups and Boundaries*. / Ed. Fredrik Barth. Bergen-Oslo, 1969. P. 9–10, 16, 18.
- 46 UDOVICH A. L., VALENSI LUCETTE. *The Last Arab Jews: The Communities of Jerba, Tunisia*. Chur, Switzerland, 1984. P. 3.
- 47 Ibid. P. 101.
- 48 Ibid. P. 118 (разрядка моя. — М. К.).
- 49 GEERTZ. *Suq: The Bazaar Economy in Sefrou*. P. 141.
- 50 Ibid. P. 164.
- 51 Лэнгмюр определяет это иначе, подчеркивая роль религии: "Германская монотеистическая религиозность, очевидно, сохраняла какие-то черты политеистической толерантности, которая предполагала, что у каждого народа свои боги и свои ритуалы". LANGMUIR. *Toward a Definition of Antisemitism*. P. 78.

## Глава седьмая. Еврей в роли горожанина

- 1 EDITH ENNEN. *The Medieval Town*. / Trans. Natalie Fryde. Amsterdam, 1979. P. 33, 45.
- 2 Кэтрин Рейерсон предлагает новейший краткий анализ городской истории в этом регионе в энциклопедической статье: REYERSON KATHRYN L. *Urbanism, Western European*. In: DMA. 12. P. 311–320.
- 3 Этот процесс, в основном на примере Германии, описан Фрицем Реригом: RÖRIG FRITZ. *The Medieval Town*. Berkeley and Los Angeles, 1967. P. 22–29, 48ff.
- 4 REYNOLDS SUSAN. *An Introduction to the History of English Medieval Towns*. Oxford, 1977. Особенно глава "The Growth of Independence", p. 91–117.

- 5 ЛЕ ГОФФ. *Цивилизация средневекового Запада*. С. 272, 273.
- 6 ENNEN. *Medieval Town*. P. 111, 113.
- 7 BARON. *Social and Religious History of the Jews*. 11. P. 206.
- 8 KISCH. *Jews of Medieval Germany*. P. 345; BARON. *Social and Religious History of the Jews*. 11. 14ff.; Пиренн. Средневековые города. С. 102.
- 9 ЛЕ ГОФФ. *Цивилизация средневекового Запада*. С. 295.
- 10 DAHAN. *Les intellectuels chrétiens*. P. 176–178; SIMONSON. *Apostolic See and the Jews: History*. P. 139–141.
- 11 BARON. *Social and Political History of the Jews*. 11. P. 21.
- 12 Ibid. P. 76 (разрядка автора).
- 13 СТОУ. “Еврейская община в Средние века не была корпорацией” (на иврите), в книге *Ke’una u-meluxa* (“Священство и власть”). Иерусалим, 1987. С. 146–148.
- 14 KISCH. *Jews in Medieval Germany*. P. 348–349.
- 15 РАКТЕР. *Medieval Canon Law and the Jews*. P. 20–23.
- 16 Про аксиому о коллективной ответственности в средневековом христианском мире см.: ЛЕ ГОФФ. *Цивилизация средневекового Запада*. С. 164. Вот один пример из английской истории. В казначейском списке (№ 31) эпохи короля Генриха I, в записи от 1130 г., мы читаем: “Евреи Лондона собрали сумму в 2000 фунтов за калеку, которого они убили”. Отрывок взят из книги: *Sources of English Constitutional History*. / Ed. Stephenson Carl, Marcham George Frederick N. Y., 1972. 1. P. 54. Я благодарю Уильяма Джордана, который обратил мое внимание на этот документ.
- 17 См. подборку примеров о “поборах, наложенных на все еврейские общины” в Англии: РАКТЕР. *Medieval Canon Law and the Jews*. P. 22.
- 18 Рейнольдс пишет о контрасте между Южной Европой, где “довольно много людей жило в городах, хотя и занималось сельским хозяйством”, и Англией, где разделение города и деревни было более выраженным. REYNOLDS. *Introduction*. P. 87.
- 19 DOSSAT Y. *Les Juifs à Toulouse: un demi-siècle d'histoire communautaire*. P. 127–128.
- 20 COULET. *Les Juifs en Provence au bas moyen-âge: Les limites d'une marginalité*. P. 203–206.
- 21 РАКТЕР. *Medieval Canon Law and the Jews*. P. 20–25. Среди перечисленных У. Джорданом причин, которыми историки объясняют “относительную толерантность южного общества по отношению к евреям”, есть и такой факт: “Еврейские общины Прованса были органической частью больших и малых городов юга. Евреи жили здесь с периода римского владычества, и они никогда не утрачивали подобия защиты, предоставлявшегося римским правом” (JORDAN. *French Monarchy and the Jews*. P. 110–111).
- 22 NANON GERARD. *Condition fiscale et économique des juifs*. P. 63–72.
- 23 Данные последних исследований по поводу урбанизма в исламском мире собраны в энциклопедической статье “Urbanism, Islamic”. In: DMA. 12. P. 307–311 (A. L. Udovich).
- 24 LAPIDUS IRA M. *Muslim Cities and Islamic Societies*. // Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism. / Ed. Lapidus. Berkeley and Los Angeles, 1969. P. 51.
- 25 Сало Барон пишет: “Конечно, существовала разница между добровольной или случайной сегрегацией, особенно характерной для этнически и конфессионально смешанного населения древнего и средневекового Ближнего Востока, и еврейским кварталом на Западе, существовавшим в более или менее гомогенной среде... Конечно, еврейский квартал в древней Александрии или Сардах, в средневековом Каире или Кордове не порождал никаких ассоциаций с горожанами второго сорта” (*Social and Religious History of the Jews*. Vol. 11. P. 88). “Факт существования особых еврейских или христианских кварталов по всему арабо-мусульманскому миру не имел никакого унижительного подтекста”, — пишет Гойтейн (GOITEIN. *Jews and Arabs*. P. 74).

- 26 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 289–293.
- 27 ЙУЗБАКЎ. *Та'риқ ахль аль-зимма фӣ-л-'Ирақ* (12–247 гг. хиджры). С. 92.
- 28 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*. Часть 1. С. 284 и далее.
- 29 Это главная причина, по которой разные этноконфессиональные группы предпочитали селиться подальше друг от друга.
- 30 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 295.
- 31 JACOB KATZ. *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. Oxford, 1991. P. 55–63; GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 297.
- 32 STERN. *Constitution of the Islamic City*. P. 25–50.

## Глава восьмая. Повседневные отношения

- 1 Примером из эпохи Каролингов может служить собор в Меце 888 г.; см.: ARONIUS. *Regesten*. P. 51–52 (№ 119).
- 2 *Agobardi Lugdunensis Archiepiscopi Epistolae*. / Ed. E. Duemmler. // *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Karolina Aevi*. Berlin, 1899. 3. P. 182–185, 190 seq. Сокращенный перевод посланий Агобарда на английский язык был опубликован К. Стоу (Kenneth R. Stow). // *Conservative Judaism*. 29, № 1. Fall 1974. Особенно р. 63, 65.
- 3 GRAYZEL. *Church and the Jews*. P. 309.
- 4 Вероятно, еще в 339 г. н. э. такой запрет впервые был объявлен императором Константином в связи с особыми обстоятельствами. В 388 г. эту норму открыто провозгласил император Феодосий I: CTh 16.8.6, *Theodosian Code*. 467; CTh 3.7.2, *Theodosian Code*, 70; LINDER. *Jews in Roman Imperial Legislation*. P. 149–150, nn. 9–10. P. 178–182.
- 5 BARON. *Social and Religious History of the Jews*. 11. 77ff.
- 6 BRUNDAGE JAMES A. *Intermarriage between Christians and Jews in Medieval Canon Law*. // *Jewish History*. 3. № 1. Spring 1988. P. 29, 31.
- 7 По словам составителя современного критического издания главы, посвященной иудео-христианским отношениям, с переводом и комментариями (часть 7, глава 24). CARPENTER DWAYNE E. *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 "De los judíos"*. Berkeley and Los Angeles, 1986. 104. Русский перевод (с некоторыми изменениями) Александра Марья: *Семь Партид Альфонсо Мудрого. Седьмая Партида*. / Пер. и комм. А. Марья. М., УРСС (в печати).
- 8 См. статью: PENNINGTON KENNETH. *Law Codes: 1000–1500*. In: DMA. 7. 430.
- 9 Закон VIII: CARPENTER. *Alfonso X and the Jews*. P. 34.
- 10 Ibid. P. 85–87. Запрет совместного мытья в бане содержался и в “Декрете” Грациана, ок. 1140 г.; Ibid. P. 126, № 15. Источником этой нормы, по-видимому, служит постановление Пято-шестого, или Трулльского, собора, прошедшего в Константинополе в 692 г.; см.: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church, Second Series, The Seven Ecumenical Councils*. / Ed. Schaff and Wace. Repr. Edinburgh, 1988. 14. P. 370 (канон № 11). Русский перевод см. на сайте: [http://www.agioskanon.ru/vsobor/006\\_r11.htm](http://www.agioskanon.ru/vsobor/006_r11.htm). См. также примеч. 46 к главе 3.
- 11 Закон XI: CARPENTER. *Alfonso X and the Jews*. P. 36.
- 12 Закон I: Ibid. P. 28.
- 13 JORDAN. *French Monarchy and the Jews*. P. 253–257; MOORE. *Anti-Semitism and The Birth of Europe*. P. 45.
- 14 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*, часть 1. С. 191, 199.

- 15 MUSLIM *Ṣaḥīḥ*. / Trans. 'Abdul Ḥamid Ṣiddīqī. Lahore, 1973. 3. С. 1183–1185. VAJDA. *Juifs et musulmans selon le ḥadīṭ*. P. 87–89.
- 16 Помимо примеров, приведенных ниже, см.: TRITTON. *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*. P. 137–154.
- 17 FATTAH. *Le statut*. P. 97; Гази аль-Васити сообщает об этом как о деянии халифа 'Омара ибн-'Абд аль-'Азūза; RICHARD GOTTHEIL. *An Answer to the Dhimmis*. С. 392 (арабский текст), p. 424 (английский текст).
- 18 ДАНАН. *Les intellectuels chrétiens*. P. 168–169. В одной из версий направленного против *зимми* декрета халифа аль-Мутаваккила из династии Аббасидов, датированного 850 г., сказано, что немусульмане должны иметь собственные бани, "которые посещают только *зимми*" (ИБН АЛЬ-КАЙИМ. Часть 1. С. 222); но эта мера не объясняется необходимостью физического разделения.
- 19 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*. Часть 1. С. 200–201.
- 20 Там же. С. 205–206. *Мишна*, трактат *Авода зара* ("Идолопоклонство"), особенно гл. 1 — по-английски она доступна в переводе Герберта Данби (Herbert Danby): *The Mishna*. Oxford, 1933. Начиная со с. 437. О средневековых толкованиях этого трактата и его применении к христианам см. написанные в Северной Европе комментарии Раши и тосафистов в стандартных печатных изданиях Вавилонского Талмуда; KATZ. *Exclusiveness and Toleranz*. P. 26–31.
- 21 Исламский рынок не только служил местом экономического обмена. "Он был еще и местом встречи и контакта между жителями разных городских кварталов, а также представителями различных этнических, религиозных и географических групп". *Urbanism, Islamic*. In: DMA. 12. P. 310 (A. L. Udovich).
- 22 Особенно в сфере предоставления займов под проценты или приобретения вина или свинины.
- 23 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*. Часть 1. С. 270–274; цитата на с. 273.
- 24 ИБН-ТАЙМИЙЯ. *Kitāb иктидā' аль-сирāt аль-мустакīm мухāлафат асхāб аль-джахīm*. С. 122; английский перевод (основанный на каирском издании 1950 г.) в книге: Ibn Taimiyya's Struggle against Popular Religion. P. 169.
- 25 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*. Часть 1. С. 244–245, 270.
- 26 Сура 5:50. См.: ИБН-АЛЬ-АТТАР. *Kitāb аль-ватā'ик ва'ль-сиджиллāt*. / Ред. П. Чалметы и Ф. Коррьенте. Мадрид, 1983. С. 410. Рассуждая о формулировке документа, удостоверяющего обращение еврея в ислам, он замечает, что новообращенный может оставить при себе свою еврейскую (или христианскую) жену, поскольку мусульманину позволено жениться на еврейках или христианках.
- 27 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*. Часть 2. С. 441.
- 28 Там же. С. 437–439.
- 29 Там же. С. 436–437.
- 30 MOREEN VERA B. *Iranian Jewry' Hour of Peril and Heroism: A Study of Bābāi Ibn Lutf's Chronicle (1617–1662)*. N. Y., 1987. P. 66.
- 31 SMALLEY BERYL. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Notre Dame, Ind., 1964. P. 149–172; *Dark Ages*. / Ed. Roth. P. 168–169; ДАНАН. *Les intellectuels chrétiens*. Особенно часть 3, "La rancontre".
- 32 Ибн-Акинн в книге: STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 226–228; Авиценна в книге: LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 177–181.
- 33 ДАНАН. *Les intellectuels chrétiens*. P. 311–322.
- 34 KRAEMER JOEL L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden, 1986). В книге есть раздел об участии представителей немусульман-

- ских групп в интеллектуальной жизни Багдада (р. 75–86).
- 35 GARDET LOUIS. *Les hommes de l'Islam: Approche des mentalités*. Paris, 1977. P. 130, 134–136.
  - 36 'Уйун аль-анбā' фй табакāt аль-атиббā'. Бейрут, 1977. С. 583. См. также хвалы еврейским мудрецам у Саида аль-Андалуси (XI в.), переведенные на английский в книге: PATAI. *Seed of Abraham*. P. 101–104. О врачебной профессии по данным документов Генизы см.: GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 240–261.
  - 37 См.: COHEN MARK R. The Burdensome Life of a Jewish Physician and Communal Leader: A Geniza Fragment from the Alliance Israélite Universelle Collection. // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 16. 1993. P. 125–136 (Joshua Blau Festschrift).
  - 38 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 288. О Европе см.: ТРАХТЕНБЕРГ. *Дьявол и евреи*. С. 83–88; ДАНАН. *Les intellectuels chrétiens*. P. 169–172. Пример из эпохи поздней античности см. в житии VI в.: *La vie ancienne de Saint Siméon Stylite le jeune* (521–592). / Trad. et red. Paul Van den Ven. Bressels, 1970. 2. P. 205 (sec. 208).
  - 39 HARVEY GOLDBERG. *The Mimuna and the Minority Status of Moroccan Jews*. // *Ethnology*. 17. 1978. P. 75–87.
  - 40 TRITTON. *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*. P. 108–109.
  - 41 BENJAMIN OF TUDELA. The Itinerary of Benjamin of Tudela. / Ed. and trans. Marcus N. Adler. London, 1907. P. 43–45 (Hebrew), 43–45 (English). Книга странствий раби Вениамина. В: Три еврейских путешественника. / Пер. П. М. Марголина. М.-Иерусалим, 2004. С. 142–143.
  - 42 Itinerary of Benjamin of Tudela. P. 48–49 (Hebrew), 51 (English). Три еврейских путешественника. С. 149.
  - 43 СИББУВ Р. ПЕТАХЬЯ (“Путешествие р. Птахьи из Регенсбурга”). / Ред. Л. Грюнхут. Франкфурт-на-Майне, 1905. С. 13–15. *Кругосветное странствие раби Петахии Регенсбургского*. В: Три еврейских путешественника. С. 281–284.
  - 44 СИББУВ Р. ПЕТАХЬЯ. С. 17 след., 20; *Кругосветное странствие раби Петахии*. С. 288–289, 291–292.
  - 45 МЕШУЛЛАМ МИ-ВОЛЬТЕРА. *Маса Мешуллам ми-Вольтера* (“Путешествие Мешулама из Вольтерры”). / Ред. А. Яари. Иерусалим, 1948. С. 69 (могила праотцев в Хевроне), 71 (могила Рахили), 73 (могила Авессалома), 75 (места захоронений мудрецов Мишны в окрестностях Иерусалима); английский перевод: ADLER ELKAN NATHAN. *Jewish Travellers*. Repr. N. Y., 1966. P. 185, 188–189, 191–192, 193f.

## Часть 5. Полемика и гонения

### Глава девятая. Межконфессиональная полемика

- 1 BLUMENKRANZ. *Augustin et les juifs. Augustin et le judaïsme*. P. 231–232; FUNKENSTEIN AMOS. *Anti-Jewish Propaganda: Pagan, Christian and Modern* // *Jerusalem Quarterly*. № 19. Spring 1981. P. 63–64; а также источники, на которые мы ссылаемся в примеч. 17 к главе 2 этой книги.
- 2 LANGMUIR. *Toward a Definition of Antisemitism*. P. 58; RUETHER. *Faith and Fratricide*. P. 181.
- 3 WILLIAMS. *Adversus Judaeos*. Обзор важнейших тем антииудейской полемики см. в книге: RUETHER. *Faith and Fratricide*. P. 117–165.
- 4 SCHRECKENBERG HEINZ. *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*; *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte (11.-13. Jh.)*, mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil. Frankfurt am Main, 1988.

- 5 WILLIAMS. *Adversus Judaeos*. P. 3–13.
- 6 ST. AUGUSTINE. *In Answer to the Jews*. P. 392–393.
- 7 BERGER DAVID. *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages*. Philadelphia, 1979. P. 11.
- 8 Об этом толковании см.: COHEN GERSON D. *Esau as Symbol in Early Medieval Thought*. // *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. / Ed. Alexander Altmann. Cambridge, Mass., 1967. P. 19–48.
- 9 Ройтер (RUETNER. *Faith and Fratricide*. P. 167–169) приводит примеры из раннего периода иудео-христианского конфликта.
- 10 *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*. / Trans. and ed. Eidelberg Shlomo. Madison, Wis., 1977. P. 99. О христианстве как идолопоклонстве см.: KATZ. *Exclusiveness and Tolerance*. P. 33, 37.
- 11 BLUMENKRANZ. *Juifs et chrétiens*. P. 169–171, 258–259.
- 12 МЕРХАВИЯ Х. *Ѓа-талмуд бе-реи ѓа-наирут*. 500–1248 (“Церковь против литературы Талмуда и мидрашей. 500–1248”). Иерусалим, 1970.
- 13 ROSENTHAL ERWIN I. J. *Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries*. // *Journal of Jewish Studies*. 11. 1960. P. 115, 134; из более недавних работ: ГРОССМАН АВРАЃАМ. *Иудео-христианская полемика и еврейская библейская экзегеза во Франции в XII в.* (об отношении р. Йосефа Кары к полемике) (на иврите). // *Цион* 51, 1986. С. 29–60, где указаны другие важные исследования (помимо статьи Розенталя). В т. ч.: ТВИТУ Э. *Экзегетический метод Раишбама в свете исторической реальности его времени* (на иврите). В: *Сб. Иуним бе-сифрут хазаль бе-микра у-ве-толдомт исраэль* (“Исследования в области раввинистической литературы, Библии и еврейской истории”). / Ред. И. Д. Гилат и др. Рамат-Ган, 1982. С. 48–74; КАМИН САРА. *Полемика против аллегории в комментариях р. Йосефа Бехор Шора* (на иврите). В: *Сб. Мехкарей иерушалаим бе-махшевет исраэль* [Иерусалимские исследования по еврейской мысли]. 3. 1983–1984. С. 367–392; она же. *Комментарий Раши к Песне Песней и иудео-христианская полемика* (на иврите). В: *Сб. Шнатон ла-микра у-ле-хекей ѓа-мизрах ѓа-кадмон*. 7–8. 1983–1984. С. 218–248. На русском языке см.: ГРОССМАН АВРАЃАМ. *Религиозная полемика и нравоучительная тенденция в комментариях Раши к Торе*. // *Вестник еврейского университета*. 13 (31). 2009. С. 123–149.
- 14 РОЗЕНТАЛЬ ЙЕЃУДА. *Антихристианская полемика в комментариях Раши к Библии* (на иврите). В: *Сб. Мехкарим у-мекорот*. Иерусалим, 1967. 1. С. 106, 108; а также вторая статья Сары Камин, указанная в предыдущем примечании. См. также: ГРОССМАН. *Религиозная полемика*.
- 15 LASKER DANIEL J. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. N. Y., 1977. P. 13–20.
- 16 KIMЃI JOSEPH. *The Book of Covenant*. / Trans. Frank Talmage. Toronto, 1972. P. 43–45.
- 17 Ibid. P. 36–37.
- 18 Ibid. P. 33–35.
- 19 ЯАКОВ БЕН РЕУВЕН. *Милхамот ѓа-Шем*. / Ред. И. Розенталя. Иерусалим, 1963. С. 141. Яков обращает особое внимание на Евангелие от Матфея.
- 20 BERGER. *Jewish-Christian Debate*. P. 36.
- 21 Ibid. P. 89–90.
- 22 Именно эта цель стоит и перед христианином, и перед евреем — участниками латинского диспута, составленного Гильбертом Криспином, аббатом Вестминстера, в конце XI в.: GISLEBERTI CRISPINI. *Disputatio Iudei et Christiani*. / Ed. B. Blumenkranz. *Stromata Patristica et Mediaevalia*. Utrecht, 1956. Vol. 3; ср.: BLUMENKRANZ. *Juifs et chrétiens*, index s. v.; и его статью на английском языке: *The Roman Church and the Jews*. In: *Dark Ages*. / Ed. Roth. P. 89–94, 97.

- 23 BLUMENKRANZ. *Juifs et chrétiens*. Особенно часть 3, La polémique judéo-chrétienne.
- 24 Ibid. P. 239.
- 25 ДАНАН. *Les intellectuels chrétiens*. Особенно часть 3, La rencontre.
- 26 Ibid. 3me partie, La affrontement; СОНЕН. *The Friars and the Jews*; ШАЗАН. *Daggers of Faith*. Хотя Чейзен не согласен с базовым тезисом Коэна, что XIII в. принес с собой изменение доктрины Августина о легитимности существования иудаизма в христианском мире, он, так же как и Коэн, видит усиление нападок христиан на иудаизм в XIII в.
- 27 ФУНКЕНШТЕЙН АМОС. *Изменения в модели христианской антииудейской полемики в XII в.* (на иврите). // Цион 33, 1968. С. 137–141; FUNKENSTEIN AMOS. *Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics*. // Viator 2, 1971. P. 379–381; СОНЕН JEREMY. *Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom*. // American Historical Review. 91. 1986. P. 599–613 (статья Коэна перепечатана в его сборнике *Essential Papers*, p. 310ff.); МЕРХАВИЯ. *Ѓа-талмуд бе-реи ѓа-нацрут*.
- 28 Общий обзор этих трех диспутов и перевод некоторых фрагментов см. в: *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*. / Ed. and trans. Maccoby Hyam. East Rutherford, N. J., 1982. (На русском языке обзор этих диспутов и перевод двух из них см. в книге: ЛИМОР ОРА. *Евреи и христиане. Poleмика и взаимовлияние культур: Евреи и христиане в Западной Европе до начала Нового времени*. Книга 3. В: *Poleмика между евреями и христианами*. Тель-Авив: Открытый университет, 2002. — Примеч. переводчика.)
- 29 MOSHE PERLMANN. *The Medieval Polemics between Islam and Judaism*. In: *Religion in a Religious Age*. / Ed. S. D. Goitein. Cambridge, Mass., 1974. P. 103–138. В этой статье содержится обзор исламской антииудейской полемики. Другое исследование, посвященное главным образом исламской трактовке Библии: HIRCHFELD HARTWIG. *Mohammedan Criticism of the Bible*. // *Jewish Quarterly Review*. o.s., 13. 1900–1901. P. 222–240. До сих пор важнейшим библиографическим очерком по данному вопросу является книга: STEINTSCHNEIDER MORITZ. *Polemische und apologetische Literatur in arabische Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig, 1877. См. также: LAZARUS-YAFEH HAVA. *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton, N. J., 1992. Все эти работы не предполагают сравнительно-исторического анализа, который мы попытаемся использовать в этой главе. Существует статья, в которой кратко намечены возможные направления такого сравнения: FUNKENSTEIN AMOS. *Juden, Christen und Muslime: Religiöse Polemik im Mittelalter*. // *Die Juden in der europäischen Geschichte*. München, 1992. S. 33–49. Она попала мне в руки, когда я работал над редактурой своей книги. Наблюдения Функенштейна совпадают с идеями, которые пришли мне в голову, когда я работал над написанием главы 9.
- 30 Сура 5 (Трапеза):85(82). Этот стих ученые толкуют по-разному, в зависимости от отношения к мифу и антимифу. Например, Норман Стилман пишет о первой части этого стиха: “Евреи стали считаться врагами номер один для ранней мусульманской общины, наряду с язычниками, которые до тех пор были единственным врагом. Отношения противоборства, можно сказать, сохранились на века в святом писании” — STILLMAN NORMAN A. *Traditional Islamic Attitudes toward Jews and Judaism*. // *The Solomon Goldman Lectures*. / Ed. Nathaniel Stampfer. Chicago, 1985. 4. P. 78. Тауфик Султан Ёузбаки использует вторую часть суры 5:85(82), чтобы показать дружеские чувства евреев по отношению к христианам, но намеренно игнорирует первую, осуждающую евреев — Ёузбаки. *Тарих ахль аль-зимма филь-Ирак* (12–247 гг. хиджры). С. 110. Джеймс Критчек замечает, что изначальное преимущество христиан над евреями, отраженное в суре 5:85(82), было недолговечным: “Симбиоз еврейско-мусульманского типа не был возможен до тех пор, пока христиане оказывали ожесточеннейшее сопротивление на



- границах того, что мусульмане определили как Область войны... а эта ситуация никогда не изменялась. Более того, исламское завоевание принесло больше разрушений христианам, чем евреям, поскольку огромные массы христиан перешли в ислам. На самом деле из строк, следующих за этим пассажем [т. е. стиха 86(83)]... создается впечатление, что к христианам относились лучше, чем к евреям или язычникам, поскольку многие из них с большей охотой принимали ислам” — KRITZESK JAMES. *Sons of Abraham: Jews, Christians and Moslems*. P. 57–58. Стих 86 (83) продолжает мысль: “А когда они слышат то, что низведено посланнику, то ты видишь, как глаза их переполняются слезами от истины, которую они узнали. Они говорят: “Господи наш! Мы уверовали, запиши же нас с исповедниками!”” Для некоторых исламских фундаменталистов XX в. сура 5:86(83) служит лучшим доказательством якобы извечно присущей евреям (и сионистам) враждебности к исламу, которая, в свою очередь, считается частью общей антипатии Запада к исламскому миру — Паз Реувен. Позиция радикального исламского движения по поводу евреев и сионизма в наше время (на иврите). В: *Ислам ве-шалом: гишот исламийот ле-шалом ба-олам ѓа-арави бен зманену* (“Ислам и мир: Исламские концепции мира в современном арабском мире”). Гиват-Хавива, 1992. С. 48.
- 31 “А среди них есть такие, которые своими языками искривляют писание, чтобы вы сочли это писанием, хотя оно и не писание, и говорят: “Это — от Аллаха”, а это — не от Аллаха, и говорят они на Аллаха ложь, зная это”.
- 32 Распространены взаимозаменяемые арабские термины *тахриф*, *тагййр* и *табдиль*.
- 33 См. о метаморфозах полемического мотива, связанного с Эзрой: LAZARUS-YAFEN. *Intertwined Worlds*. Ch. 3.
- 34 Ibid. P. 19–35.
- 35 Сам термин “Ветхий Завет” неприменим в мусульманском контексте.
- 36 ADLER WILLIAM. *The Jews as Falsifiers: Charges of Tendentious Emendation in Anti-Jewish Christian Polemic*. In: *Translation of Scripture, Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute*. May 15–16, 1989. // *Jewish Quarterly Review* suppl. Philadelphia, 1990. P. 1–27. Я благодарен Марте Химмельфарб за то, что она обратила мое внимание на эту статью.
- 37 Ibid. P. 16f.
- 38 Несмотря на многообещающее название, в статье “Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain” Нормана Рота (ROTH NORMAN. // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 54. 1987. P. 203–236) не содержится глубоких сравнений.
- 39 Эта тема продолжается также в Евангелии от Иоанна 15:26: “Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое... напомним вам все, что Я говорил вам”. “Новая английская Библия” переводит загадочное греческое слово параклетос как Advocate.
- 40 ИБН-КАЙИМ АЛЬ-ДЖАУЗИЯ. *Хидāйат аль-хайфā фй аджвибат аль-йагуд ва-ль-насāфā*. / Ред. Ахмада Хиджāзй Ахмада Аль-Саккā. Каир, 1979. С. 118, 119. Ср.: LAZARUS-YAFEN. *Intertwined Worlds*. P. 77–78.
- 41 ‘ALĪ IBN RABVĀN AL-ṬABARĪ *The Book of Religion and Empire*. / Trans. A. Mingana. Manchester, 1922. P. 3; на арабском языке: Китāб аль-дүн ва-ль-даула. Тунис, 1973. С. 12–13.
- 42 *Book of Religion and Empire*. P. 15–18; Китāб аль-дүн ва-ль-даула. С. 23.
- 43 HADAD WADĪ Z. *Continuity and Change in Religious Adherence: Ninth-Century Baghdad*. In: *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*. / Ed. Gerver and Bikhazi. P. 47–48.
- 44 “Может показаться, что в очень большой, даже решительной мере исламская полемика против евреев и иудаизма обязана своим возникновением христианским источникам

- и возникла в исламской среде после массового обращения христиан". PERLMANN. *Medieval Polemics*. P. 106; ср.: LEWIS. *Jews of Islam*. P. 86. Обсуждение других доисламских и неисламских источников исламской полемики против иудаизма и христианства см.: LAZARUS-YAFEN. *Intertwined Worlds*. P. 130–135.
- 45 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Хидāйат аль-хайārā*. С. 114.
- 46 FIRESTONE REUVEN. *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. Albany, N. Y., 1990. P. 76–79. Ср.: ШУССМАН АВИВА. *Визиты Авраама к Ишмаэлю: Еврейское происхождение и направление* (на иврите). // Тарбиц 49, 1980. С. 325–345. Близкая параллельная версия появляется в гл. 30 мидраша VIII в. *Пиркей де-рабби Элиэзер*. См.: *Pirke de Rabbi Eliezer*. / Trans. Gerald Friedlander. 1916. Repr. N. Y., 1970. P. 218–219.
- 47 'ALĪ ṬABARĪ. *The Book of Religion and Empire*. P. 80–83 (процитированный отрывок на р. 82–83); *Kitāb аль-дйн ва-ль-даула*. С. 76–77.
- 48 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Хидāйат аль-хайārā*. С. 115.
- 49 SAMAU'AL AL-MAGHRIBI. *Iḥām al-yahūd*. / Ed. and trans. Moshe Perlmann. // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 32. 1964. P. 46–47.
- 50 ЛАЗАРУС-ЯФЕ ХАВА. *Вклад еврейского конверса из Марокко в мусульманскую полемику против евреев и иудаизма* (на иврите). // Пеамим. 42. 1990. С. 86–87; ШТРАУСС Э. *Методы исламской полемики* (на иврите). / *Сефер ѓа-зиккарон ле-вейт ѓа-мидраш ла-раббаним бе-Вина* ("Сборник памяти Венской раввинистической семинарии"). Иерусалим, 1946. С. 189 и след.
- 51 'ALĪ ṬABARĪ. *The Book of Religion and Empire* P. 140–141; *Kitāb аль-дйн ва-ль-даула*. С. 125.
- 52 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Хидāйат аль-хайārā*. С. 109–112.
- 53 АХМАД ИБН-ИДРЇС АЛЬ-КАРĀФЇ. *Аль-адживба аль-фāзира 'ан аль-ас'ила аль-фāджира*. На полях книги "Абд аль-РАХМАН БАЧАДЖЇ Зāде. *Аль-фāрик байн аль-махлук ва-ль-хāлик*. Каир, б. г. С. 238–239.
- 54 'ALĪ ṬABARĪ. *The Book of Religion and Empire*. P. 86–87; *Kitāb аль-дйн ва-ль-даула*. С. 81.
- 55 FIRESTONE. *Journeys in Holy Lands*.
- 56 Тому же автору XIV в. принадлежит *Ахкām ахль аль-зимма*, на которую я часто ссылаюсь в этой книге.
- 57 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Хидāйат аль-хайārā*. С. 249–259 (об иудаизме), 260–299 (о христианстве).
- 58 АХМАД ИБН-ИДРЇС АЛЬ-КАРĀФЇ. *Ibn Qayyim and Samau'al al-Maghribi*. // *Journal of Jewish Bibliography*. 3. 1942. P. 71–74.
- 59 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Хидāйат аль-хайārā*. С. 260.
- 60 Там же. С. 263.
- 61 См.: GRIFFITH SIDNEY H. *Anastasios of Sinai, the Hodegos, and the Muslims*. // *Greek Orthodox Theological Review*. 32. 1987. P. 341–358. Эта статья посвящена, очевидно, первому христианскому писателю — за полвека до известного апологета христианства, выступившего против ислама, Иоанна Дамаскина (ум. в 749? г.), который ответил (хотя и между прочим) на мусульманскую критику христианства. См. также: *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū 'Isā al-Warrāq's Against the Trinity*. / Ed. and trans. David Thomas. Cambridge, 1992. Это текст шиитского мудреца начала IX в. Об Иоанне Дамаскине и его критике ислама см.: SAHAS DANIEL J. *John of Damascus: The "Heresy of Ishmaelites"*. Leiden, 1972.
- 62 GRIFFITH SIDNEY H. *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*. // *Journal of the American Oriental Society*. 105. 1985. P. 53–73; Idem.

- Theodore Abū Qurrah: The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century. // Annual Lecture of the Irene Holmos Chair of Arabic Literature. Tel Aviv University, Tel Aviv, 1992. В этой работе много библиографического материала по теме мусульманско-христианской межконфессиональной полемики.
- 63 HADAD WADI Z. *Continuity and Change in Religious Adherence: Ninth-Century Baghdad*. P. 35–47.
- 64 A Muslim Theologians Response to Christianity: *Ibn Taymiyyah's Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ*. / Ed. and trans. Michel Thomas F. P. 143 (в переводе).
- 65 Фрагмент из ранее не известного еврейско-арабского апологетического сочинения, обнаруженный в Генизе, говорит о напряженных встречах между евреями и мусульманами на одном из еженедельных *маджлисов* (межконфессиональных религиозных диспутов) при дворе фатимидского визиря Якуба ибн-Киллиса (ум. в 991 г.), перешедшего в ислам из иудаизма. См.: COHEN AND SOMEKH. *In the Court of Ya'qūb ibn Killis: A Fragment from the Cairo Geniza*. Когда (и если) будут найдены дополнительные листы из этой книги, появится возможность реконструировать относительно ранний пример еврейско-исламской полемики. О материалах, имеющихся на сегодняшний день см.: СОМЕХ САССОН. *Фрагменты полемического сочинения из Каирской генизы* (на иврите). В: Сефер Шивтиэль: *Межкарим ба-лашон ѓа-иврит у-ве-масорот ѓа-эдот* (“Книга Шивтиэля: Исследования в области языка иврит и лингвистических традиций еврейских общин”). / Ред. Ицхак Глуск и Цемах Кессар. Рамат-Ган–Тель-Авив, 1992. С. 141–159. В этой статье публикуется фрагмент, который был не известен нам, когда писалась вышеупомянутая статья.
- 66 *Timothy's Apology for Christianity*. / Trans. A. Mingana. In: Woodbrooke Studies. Cambridge, 1928. 2. P. 27–29; ср.: PUTMAN HANS. *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780–823)*. Beirut, 1975. P. 231–232.
- 67 LEWIS. *Jews of Islam*. P. 85–86.
- 68 KRAEMER. *Humanism in the Renaissance of Islam*. P. 55–60.
- 69 GRABOIS ARYEH. *The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century*. // *Speculum*. 50. 1975. P. 613–634.
- 70 Ср.: MARCUS IVAN G. *Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany Jewish History*. 1. 1986. P. 7. Говоря о еврейской стороне, Маркус ссылается на работу Натали Земон Дэвис. См.: DAVIS NATALIE ZEMON. *The Rites of Violence. In her: Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, Calif., 1975. P. 152–187.
- 71 KATZ. *Exclusiveness and Tolerance*. P. 90.
- 72 LASKER DANIEL J. *The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages*. // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 57. 1990–1991. P. 121–149.
- 73 ЛИМОР ОРА. *Религиозные диспуты в средиземноморских портах* (на иврите). // Псаим 45, осень 1990. С. 32–44. Источники, которыми пользуется Лимор, относятся к XII в. и последующим столетиям.
- 74 STEINSCHNEIDER. *Polemische und apologetische Literatur*. S. 302–303.
- 75 Евреи обыгрывали и слово *Коран*, называя его на иврите “книгой *калон* [бесчестья]”.
- 76 В “кратком комментарии” к книге *Шмот* — Сефер Ибн-Эзра... *ле-сефер Шмот*. / Ред. Йегуда Флейшер. Вена, 1926. С. 2. “А что касается тех, кто говорит о царе исмаильтян, что числовое значение *би-меод меод* соответствует его имени, то что они скажут об этом стихе, который относится к Израилю? Более того, пророк [Моисей] далек от того, чтобы говорить числовыми значениями [*гематрийот*] или намеками [*реми-зот*]”. Я благодарен Хаве Лазарус-Яфе за то, что она обратила мое внимание на этот фрагмент. Этот комментарий Ибн-Эзры к *Шмот*, 3:7, не входит в стандартные изда-

- ния *Микраот гдолот*, а также в издание комментария Ибн-Эзры к Торе под редакцией А. Вайзера (Иерусалим, 1974).
- 77 “Господь пришел от Синая, открылся им от Сеира, воссиял от горы Фарана и шел со тьмами святых”.
- 78 Их не допустили к принятию Торы, когда Бог даровал ее, потому что Тора предписывает: “Не укради”. *Сифре* к Втор., § 343, по изданию Л. Финкельштейна. Изд. 2-е, Нью-Йорк, 1969. С. 395–396.
- 79 Заметим, что отношение к Исмаилу в раввинистической литературе вовсе не обязательно негативное, в отличие от непримиримо враждебной позиции по поводу “злодея” Эдома–Рима–христианства. См.: ZUCKER DAVID J. *Conflicting Conclusions: The Hatred of Isaac and Ishmael*. // *Judaism*. 39. № 1. Winter 1990. P. 37–46.
- 80 См. комментарии Саады Гаона и Ибн-Эзры к *Даниэль*, 7 в стандартной еврейской Библии с комментариями [*Микраот гдолот*]. Ср. также: ЛЕВИН ИСРАЭЛЬ. *Авраа́м ибн-Эзра: хайав ве-ширато* (“Авраа́м ибн-Эзра: жизнь и творчество”). Тель-Авив, 1969. С. 33–34.
- 81 “От Синая” — это то же самое, что “на Синае”, так же как и “от Сеира”.
- 82 На иврите (Синай), на латыни (Сеир, другое название Эдома или Рима), по-арабски (Фаран) и по-арамейски (*ривевот коदेश*).
- 83 *Берешит*, 21:12. Комментарий Саады к книге *Берешит*. / Ред. Моше Цукер (на иврите). Нью-Йорк, 1984. С. 156 (арабский текст), С. 412–422 (ивритский перевод).
- 84 GOLDSTEIN MORRIS. *Jesus in Jewish Tradition*. N. Y., 1950. P. 177–182.
- 85 ЛАСКЕР ДАНИЭЛЬ. *Саады́ Гаон об исламе и христианстве*. / Доклад, прочитанный на конференции “Евреи в средневековом исламе”, прошедшей в Университетском колледже Лондона 24–25 июня 1992 г. Ласкер выступает против позиции Элиезера Шлоссберга (“Концепции и методы в комментарии Саады Гаона к книге Даниила” (на иврите). Диссертация на соискание степени доктора философии, университет Бар-Илан, 1988) по поводу антиисламской полемики в сочинениях Саады (см.: *он же. Отношения р. Саады Гаона к исламу* (на иврите). // *Даат: Журнал о еврейской философии и каббале*. 2. 1990. С. 21–51). Шлоссберг находит полемические замечания антиисламского характера во многих сочинениях Саады Гаона, но главным образом в “Книге верований и мнений”, а не в самом комментарии к книге Даниэля. Ласкер предлагает три возможных причины для предпочтений Саады: 1) настороженность — страх, что евреи, обращенные в ислам, донесут на него; 2) различие между иудаизмом и христианством было больше, чем между иудаизмом и исламом; 3) тот факт, что евреи ощущали себя “как дома” в мусульманском окружении, лишил их желания критиковать ислам.
- 86 Хава Лазарус-Яфе считает это само собой разумеющимся. LAZARUZ-YAFEN. *Intertwined Worlds*. P. 37.
- 87 SAADIA GAON. *The Book of Beliefs and Opinions*. / Trans. Samuel Rosenblatt. New Haven, Conn., 1948. P. 157–173; BEN-SHAMMAI HAGGAI. *The Attitude of Some Early Karaites towards Islam*. In: *Studies in Medieval Jewish History and Literature II*. / Ed. I. Twersky. Cambridge, Mass., 1984. P. 7–8; RIPPIN. *Sa’adya Gaon and Genesis*. 22: *Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic*. P. 40–42; ШЛОССБЕРГ. *Концепции и методы в комментарии р. Саады Гаона к книге Даниэля*. Гл. 6.
- 88 BEN-SHAMMAI. *Attitude of Some Early Karaites*. P. 3–40.
- 89 Например, в определении даты новомесячья по результатам наблюдений, в привычке снимать обувь, входя в синагогу, и простираться ниц во время молитвы, как мусульмане.
- 90 Кузари, часть 2, раздел 14. Критическое издание еврейско-арабского текста см.: *Kitāb аль-радд валь-далиль филь-дин аль-дхалиль*. / Ред. Д. С. Банет и Х. Бен-Шамай. Иерусалим, 1977; английский перевод Х. Гиршфельда: HIRSCHFELD NATRWIG. *Book*

- of Kuzari. N. Y., 1946; русский перевод И. Стрешинского: *Сефер ѓа-кузари: Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры*. Москва, 2009.
- 91 Это девятый из тринадцати принципов веры, которые перечислены во введении к главе, которая называется *Хелек*, 10-й — в трактате *Санедрин*. Ср.: ШЛОССБЕРГ ЭЛИЕЗЕР. *Отношение Маймонида к исламу* (на иврите). // Пеамим 42, 1990. С. 50 и далее. Я оставляю в стороне вопрос о Маймониде как авторе первой формулировки еврейских догматов; на эту тему есть хорошие исследования, например: HYMAN ARTHUR. *Maimonides 'Thirteen Principles'*. In: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. / Ed. Alexander Altmann. Cambridge, Mass., 1967. P. 119–144; KELLNER MENACHEM. *Dogma in Medieval Jewish Thought from Maimonides to Abravanel*. Oxford, 1986. Ch. 1.
- 92 См.: АХРОНИ РЕУБЕН. *From Bustān al-'uqūl to Qīṣat al-baṭūl: Some Aspects of Jewish-Muslim Religious Polemics in Yemen*. // Hebrew Union College Annual. 52, 1981. P. 311–330. Анализ сочинения Маймонида в контексте исторических событий см. в главе 10 этой книги.
- 93 МОШЕ БЕН МАЙМОН. *Игпот*. / Ред. и пер. на иврит Капах. 32. С. 36–37. Английский перевод: HALKIN. *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. P. 107, 110–112. РАМБАМ. *Послания и другие труды*. М.: Лехаим, 2011. С. 163, 164, 169–170, 173. В переводе Галкина (111) приводится имя лжемессии — ‘Омар. Майкл Кук обратил мое внимание, что там, видимо, должно быть Амр (слово, состоящее из тех же трех согласных, что и ‘Омар) — имя, традиционно появляющееся в исламских *фетвах* в паре с Зеидом (Зайдом). Они аналогичны “Реувену и Шимону”, которыми в еврейских респонсах заменяют настоящие имена тяжущихся сторон (как “А” и “В” в английских правовых текстах). См. также примечание 92 Капах на с. 36. В арабском языке ‘Омар (Умар) и Амр орфографически различаются наличием энклитики *вав* после согласных *-р*, но в еврейско-арабской рукописи, как отмечает Майкл Кук, этот элемент легко могли опустить.
- 94 МОШЕ БЕН МАЙМОН. *Игпот*. С. 126; РАМБАМ. *Послания и другие труды*. С. 211. О маргинальной роли мессиянизма в исламе см.: LAZARUS-YAFEN NAVA. *Some Religious Aspects of Islam*. Leiden, 1981. Ch. 4: “Существует ли в исламе концепция искупления?” Маймонид насмехается над христианским тринитарным прочтением *Дварим* (6:4) “Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один” в начале трактата “Послания о воскрешении мертвых”, написанного в 1191 г. (Halkin trans., 211; РАМБАМ. *Послания и другие труды*. С. 221).
- 95 Рассуждения Авраѓама о рождении Ишмаэля (гл. 17) нам неизвестны, поскольку эта часть его толкования книги *Берешит* не дошла до наших дней.
- 96 АВРАЃАМ БЕН МОШЕ БЕН МАЙМОН. *Комментарии к книгам Берешит и Шмот*. / Ред. и пер. на иврит Э. Визенберга. Лондон, 1959. С. 42–43.
- 97 Там же. С. 42–45.
- 98 Там же. С. 64–65.
- 99 Там же. С. 202–205.
- 100 См.: BARON. *Social and Religious History of the Jews*. 5. P. 275–283; *Sefer ha-Qabbalah [The Book of Tradition]*. / Ed. and trans. Cohen Gerson D. Philadelphia, 1967. P. XLIII–I (в Испании XII в.); POZNANSKI SAMUEL A. *The Anti-Karaite Writings of Saadia Gaon*. Repr. in: *Karaite Studies*. / Ed. Philip Birnbaum. N. Y., 1971. P. 89–127 (orig. pub. 1898 in “*Jewish Quarterly Review*”); MANN JACOB. *A Polemical Work Against Karaite and Other Sectaries*. // *Jewish Quarterly Review*. 12. 1921–1922. P. 123–150.
- 101 Рукопись была обнаружена Йосефом Перлесом, который дал ей название *Маамар аль Ишмаэль*, опубликовав ее в приложении к своей книге: PERLES JOSEPH. R. *Salomo b. Abraham b. Adereth: Sein Leben und Seine Schriften*. Breslau, 1863.

- 102 ШИМОН Б. ЦЕМАХ ДУРАН. *Кешет у-маген*. Факсимиле книги, изданной в Ливорно в 1763 г.. Иерусалим, 1970. Листы 2а-3б.
- 103 Там же. Листы 13б-14а.
- 104 Там же. Лист 19а.
- 105 О других объяснениях относительной сдержанности еврейской реакции на исламскую полемику см.: LAZARUS-YAFEN. *Intertwined Worlds*. P. 7-8.

## Глава десятая. Гонения, реакция на них и коллективная память

- 1 ELTON. In: *Persecution and Toleration: Papers Read at the Twenty-Second Summer Meeting and the Twenty-Third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, XIII*.
- 2 Например, христианское обвинение евреев в ритуальных убийствах и связанный с ним кровавый навет.
- 3 Литература о преследованиях евреев в христианском мире весьма обширна. В настоящей главе я посвящаю больше внимания менее известной истории преследований евреев в странах ислама и реакции на преследования — по сравнению с ситуацией в христианских странах.
- 4 *Encyclopaedia of Islam*. 2 ed., s. v. "Dhimma". С. 229.
- 5 Глава в книге Триттона: TRITTON. *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*. P. 127-136.
- 6 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 278-283 (протитированный отрывок на с. 283).
- 7 Перечислим эти предпосылки.
- Когда благочестивый правитель усиливал "должное подчинение неверных" в рамках общих усилий по восстановлению ортодоксии в исламском обществе.
- Когда фанатичный, мессиански настроенный мусульманский режим, например режим Альмохадов, в период подъема разворачивал кампанию против инакомыслящих, заставляя *зимми*, вопреки законам *шариата*, выбирать между принятием ислама и смертью.
- Когда правитель, нуждаясь в деньгах, устраивал режим "унижения" в надежде, что немусульмане заплатят, чтобы облегчить свою долю.
- Когда немусульман преследовали по подозрению, что они вступили в сговор с какими-то внешними врагами ислама, особенно в период, начинающийся с Крестовых походов и вторжения монголов.
- Когда (особенно в позднее Средневековье) одно из немусульманских меньшинств пыталось направить османского правителя против другой группы немусульман.
- См.: LEWIS. *Jews of Islam*. P. 45-57.
- 8 Ibid. P. 53. Это хорошо видно из анекдота, вошедшего в составленную Ибн-Кайимом аль-Джаузией компиляцию законов о *зимми*, в главе о недопущении *зимми* к постам, на которых они получали власть над мусульманами. Халиф "Омар ибн-'Абд аль-'Азиз (717-720) писал правителям своих провинций: "Поставьте их в униженное [*зульль*] и презренное [*сагър*] положение, предписанное для них Богом" (*Ибн аль-Кайим. Ахкâm ахль аль-зимма*. Часть 1. С. 213).
- 9 Этот фрагмент из арабских хроник приводится во многих антологиях, например: STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 167-168, откуда взята настоящая цитата. См. также: LEWIS. *Jews of Islam*. Vol. 2. P. 224-226.
- 10 Запрет на занятие государственных должностей отсутствует в "Договоре 'Омара", о чем мы говорили в главе 4. Считается, что он был введен халифом 'Омаром ибн-'Абд аль-'Азизом.

- 11 LEWIS. *Jews of Islam*. P. 49. Некоторые христианские источники сообщают о суровом декрете аль-Мутаваккила и других преследованиях христиан в то время, вплоть до отстранения от двора придворного врача халифа, христианина Бахтишу. См.: FIEU. *Chrétiens syriaques sous les abbassides*. P. 93–94. Автор замечает, однако, что мусульманские источники относят немилость к Бахтишу ко времени после 850 г.
- 12 Рауль (Радульф) Глабер (ок. 985 — ок. 1047), автор хроники на латинском языке и современник событий, сообщает, что во Франции и Италии евреев обвиняли в том, что это они подстрекали аль-Хākима совершить этот антихристианский акт, и многие евреи были убиты, подверглись изгнанию или насильственному крещению, а некоторые совершили самоубийство (BLUMENKRANZ. *Juifs et chrétiens*. P. 380–381).
- 13 Сообщение одного средневекового хрониста на эту тему переведено в книге Льюиса (LEWIS. *Islam*. Vol. 1. P. 46–59): “Говорили, что его поразило иссушение мозга и что это было причиной многих его противоречивых поступков” (с. 59). Об эпизоде правления аль-Хākима см.: GOITEIN. *A Mediterranean Society*, index s. v. “al-Ḥākīm”; GIL MOSHE. *A History of Palestine. 634–1099*. / Trans. Ethel Broido. Cambridge, 1992. P. 370–381.
- 14 Йосеф ибн-Нагрела был обвинен в государственной измене.
- 15 Английский перевод пространного отрывка содержится в книге: LEWIS. *Islam*. Vol. 1. P. 123–134. Процитированный фрагмент содержится на с. 133–134.
- 16 LEWIS BERNARD. *An Anti-Jewish Ode: The Qasida of Abu Ishaq against Joseph ibn Nagrella*. In: *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*. / Ed. Saul Lieberman in association with Arthur Hyman. Jerusalem, 1975. English section, p. 657–668; PERLMANN MOSHE. *Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada*. // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 19. 1948–1949. P. 269–290; STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 214–216. У последнего воспроизводится перевод Бернарда Льюиса.
- 17 LEWIS. *Jews of Islam*. P. 45: “Разительно отличаясь от антисемитов христианского мира, Абу Исхак [имя поэта] даже в гневе не отказывает евреям в праве на жизнь, заработок и исповедание своей веры. Как законовед, он сознает, что эти права гарантированы им священным правом и подразумеваются условиями *зиммы* — взаимно обязательного правового соглашения”.
- 18 HIRSCHBERG H. Z. *A History of the Jews in North Africa*. Leiden, 1974. 1. P. 108; см. также: БАТ-ЙЕОР. *Зимми*. 1. P. 85.
- 19 TRITTON. *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*. P. 56. См. также: BARON. *Social and Religious History of the Jews*. 3. P. 136 (там есть некоторые неточности, в том числе в датировке; по мнению Триттона, событие относится к 573 г. хиджры (1177–1178)).
- 20 Антииудейский погром, упоминание о котором я нашел в научной литературе, посвященной евреям в исламском мире, произошел в Кордове в 1135 г., в эпоху Альморавидов в Испании, когда состояние войны между исламом и воинственным христианством периода Крестовых походов породило опасения и беспокойство среди осажденного мусульманского населения. Вот что сказано в исторической хронике времен Альморавидов и Альмохадов Ибн-аль-Каттāна (середина XIII в.), в записи, датированной 529 г. хиджры (1134–1135): “Еврей убил мусульманина после того, как мусульмане напали на евреев, разграбили их имущество и разрушили их дома”. ИБН-АЛЬ-КАТТАН. *Джуз’мин китāб назм аль-джумāн*. / Ред. Махмūd ‘Алī Маккū. Рабат, б. г. С. 217. Параллельный текст добавляет: “В тот год в месяце раджаб [17 апреля — 16 мая 1135 г.] также в Кордове толпа напала на евреев, — да покарает их Господь, — когда в их квартале было найдено мертвое тело. Они ворвались в их дома, разграбили их имущество и убили нескольких из них”. ИБН-‘ИДХАРī [умер ок. 1312 г.]. *Аль-байāн аль-муғриб фī ахбāр аль-андалус ва-ль-мағриб*. НУСИ-

- MIRANDA A. *Un fragmento inédito de Ibn 'Idārī sobre los almorávides*. // Hespéris Tamuda. 2. 1961. P. 101.
- 21 Гонения Альмохадов подробно описаны Гиршбергом: HIRSCHBERG. *A History of the Jews in North Africa*. 1. P. 123–139.
- 22 Например, Альмохады исповедовали абсолютное единство Бога и морали, основываясь на письменных источниках исламского права.
- 23 КОРКОС-АБУЛАФИЯ ДАВИД. *Отношение альмохадских правителей к евреям* (на иврите). // Цион. 32. 1967. С. 137–160; перепечатано в его книге “Исследования по истории евреев в Марокко”. Иерусалим, 1976. С. 319–342. См. также: БЕН-САССОН МЕНАХЕМ. *О еврейской идентичности насильственно обращенных: Исследования в области насильственных обращений периода Альмохадов* (на иврите). // Пеамим. 42. 1990. С. 19, примеч. 5.
- 24 Другая волна преследований и насильственных обращений в Йемене, пришедшая на конец XII в. и на сей раз инспирированная шиитским правительством, описана в некоторых письмах, сохранившихся в *Генизе*, исследованием которых занимался Гойтейн: GOITEIN. *Letters of Medieval Jewish Traders*. P. 212. Однако Гойтейн был склонен связывать эти гонения с событиями, лежащими в основе “Послания в Йемен” Маймонида.
- 25 “О правителе земли Йемена, упомянутом тобой, который учинил религиозные гонения на Израиль и, подобно ханаанеям в земле Магриба, понуждает всех жителей подвластной ему местности оставлять веру свою... Встревожились сердца наши, и смутились мысли наши, и ослабели силы наши от горечи усилившихся религиозных гонений, ударивших по нам с двух концов мира, Востока и Запада”. МОШЕ БЕН МАЙМОН. *Изгrom*. / Ред. и пер. на иврит Капаха. С. 17–18; English trans. by HALKIN. *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. P. 95; РАМБАМ. *Послания и другие труды*. С. 133–134.
- 26 LEWIS. *Jews of Islam*. P. 102–103.
- 27 ШАЛОМ Б. СААДЬЯ ГАМЛИЭЛЬ. *Пкудей Тейман* (“Подушная подать джизья в Йемене”). / Ред. Мишаэля Масвари Каспи. Иерусалим, 1982. С. 34.
- 28 Иногда в научной литературе появляются такие заявления, но они беспочвенны. Заявление Ибн-Дауда, что евреи “были вынуждены покинуть свои дома”, не имеет отношения к изгнанию. *Sefer ha-Qabbalah*. С. 87–88 (English). На иврите сказано: *вейяцу бе-галут ми-мекомотам* (буквально: “И ушли в изгнание из своих домов [или мест проживания]”), эта фраза была неправильно переведена в английском издании “*A History of the Jews in North Africa*” Гиршберга (1:125) (“они были изгнаны из мест их проживания”) — хотя она, очевидно, означает добровольный уход, чтобы избежать смерти или насильственного обращения. Именно это Маймонид советует в качестве наилучшей стратегии для осажденных евреев в своем “Послании о гонениях” — малопонятная рекомендация, если евреев изгоняли силой закона.
- 29 FATTAL. *Le statut*. P. 83. См. также: WARD SETH. A Fragment from an Unknown Work by al-Ṭabarī on the Tradition ‘Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula [and the Lands of Islam]’. // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 53. 1990. (Уорд замечает, что атрибуция этого текста аль-Ṭабарī не окончательна.) Раздел в книге Ибн-аль-Кайима Ахкām ахль аль-зимма (часть 1, с. 175–191) о “местах, где *зимми* запрещено появляться и находиться”, включает также экстравагантное мнение Абу Ханифы, что *зимми* разрешено входить в святилище Кааба в Мекке (с. 188).
- 30 BARON. *Social and Religious History of the Jews*. 11. Ch. 50; и статья Барона “Medieval Nationalism and Jewish Serfdom”.
- 31 Особенно это касается норманнского и англо-саксонского населения Англии.



- 32 “Попытки европейских правителей добиться гомогенности населения привели к преследованиям и массовым изгнаниям групп меньшинств”. SHIBUTANI TAMOTSU, KWAN KIAN M. *Ethnic Stratification: A Comparative Approach*. N. Y., 1965. P. 325–326.
- 33 Особенно активно критиковал ее, например, Гвидо Киш: KISCH GUIDO. *Jews in Medieval Germany*. P. 307–316, 335–341. Киш предпочитает объяснять ухудшение положения евреев в христианском мире главным образом в терминах религиозной враждебности. В то же время Роберт С. Лопес, независимо от Барона, говоря о репрессиях “нонконформистов” в средневековом обществе, а именно еретиков и евреев, пишет: “Наиболее общей причиной нетерпимости, видимо, была та, о которой люди думают меньше всего, — зарождение национализма. Оно меньше проявляется среди интеллектуалов, но чувствуется как на вершине социальной иерархии, так и в самом низу” (LOPEZ ROBERT S. *The Birth of Europe*. N. Y., 1967. P. 353).
- 34 Хотя под “национализмом” Барон понимает не тот национализм, который характерен для XIX в.
- 35 LEWIS. *Jews of Islam*. P. 121–125; HACKER JOSEPH. *Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century*. In: *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. / Ed. Benjamin Braude and BERNARD LEWIS. N. Y., 1982. 1. P. 120–121.
- 36 MOREEN. *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism*. P. 108–114.
- 37 ГАМЛИЭЛЬ. Пкудей Тейман. С. 45; Рацаби Йеѳуда. “Изгнание из Мавзы”: Глава в истории евреев Йемена (на иврите). // Сфунот. 5, 1961. С. 337–395; Он же. Изгнание евреев Йемена (на иврите). // Цион. 37, 1972. С. 197–215; АНРОНИ REUBEN. *Yemenite Jewry: Origins, Culture and Literature*. Bloomington, Ind., 1986. P. 121–135.
- 38 ZIEGLER PHILIP. *The Black Death*. N. Y., 1969. P. 96–109; COHN NORMAN. *The Pursuit of the Millennium*. Rev. expanded ed. N. Y., 1970. P. 138–139.
- 39 DOLS MICHAEL W. *The Black Death in the Middle East*. Princeton, N. J., 1977. P. 293–301. Цитата на с. 300.
- 40 BARON. *Social and Religious History of the Jews*. 17. P. 169.
- 41 MOORE R. I. *The Formation of the Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*. Oxford, 1987; цитата на с. 88. Мур прибавляет: “Поскольку евреи фактически были лучше образованны, более развиты и обладали большими навыками, чем их христианские соседи, легенда низводила их на уровень большинства, немытого телом и низкого душой, говоря, что они угрожают христианскому обществу снизу, обращаются за помощью к темным силам, чтобы творить зло, намного превышающее их собственные возможности” (*Formation*. P. 151–152). Он немного иначе формулирует свою мысль в статье “Антисемитизм и рождение Европы”: “Я не уверен, что это всеобъемлющее объяснение, особенно для Северной Европы; поскольку эта гипотеза требует свидетельств тесных отношений между христианами и высокообразованными евреями в государственной и церковной бюрократии”. Мур приходит к заключению, что указаний на участие евреев в правительственных органах Северной Европы крайне мало (*Anti-Semitism and The Birth of Europe*. P. 51–52).
- 42 См. исследование Карло Гинзбурга: GINSBURG CARLO. *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. / Trans. Raymond Rosenthal, ed. Gregory Elliott. London, 1990. P. 33–62.
- 43 LEWIS. *Jews of Islam*. P. 53–54; Idem. *Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam*. // *Studia Islamica*. 1. 1953. P. 43–63; rev. version: Idem. *Islam in History*. N. Y., 1973. P. 217–236.
- 44 LEWIS. *Jews of Islam*. P. 103–104.
- 45 NEWMAN LOUIS I. *Jewish Influence on Christian Reform Movements*. N. Y., 1925. P. 303–359.
- 46 См., например: HILLGARTH. *Christianity and Paganism*. P. 12–14, passim.

- 47 BONFIL ROBERT. *The Devil and the Jews in the Christian Consciousness of the Middle Ages*. In: *Antisemitism through the Ages*. P. 91–92.
- 48 Quoted in: SIMON. *Verus Israel*. P. 216.
- 49 Quoted in: PARKES. *Conflict of the Church and the Synagogue*. P. 299–300.
- 50 Епископ Цезарий Арльский, впоследствии провозглашенный святым, жил в 470–543 гг. HILLGARTH. *Christianity and Paganism*. P. 37–38 (о епископе и его “Житии” см. с. 20–21).
- 51 Agobardi Lugdunensis Archiepiscopi *Epistolae*. / Ed. E. Duemmler. P. 185, 196. Ср. также: STOW KENNETH. *Agobard of Lyons and the Medieval Concept of the Jew*. // *Conservative Judaism*. 29. № 1. 1974. P. 65.
- 52 Сюда относится поверье, что евреи протыкают ножом гостию, чтобы воспроизвести распятие Христа, или что они убивают христианских детей, чтобы выкачать из них кровь для магических и медицинских целей. См.: LANGMUIR GAVIN I. *L'absence d'accusation de meurtre rituel à l'ouest du Rhône*. // *Juifs et judaïsme de Languedoc xiii<sup>e</sup> — début XIV<sup>e</sup> siècle*. P. 235–249.
- 53 ТРАХТЕНБЕРГ. *Дьявол и евреи*. С. 158–174.
- 54 ROTH CECIL. *The Mediaeval Conception of the Jew: A New Interpretation*. In: *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*. / Ed. Israel Davidson. N. Y., 1938. P. 171–190; процитированный фрагмент на р. 188–189. Этот очерк был включен Джереми Коэном в подготовленный им сборник “Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation”. P. 298–309.
- 55 Из последних его работ укажем “History, Religion, and Antisemitism и Toward a Definition of Antisemitism”.
- 56 LANGMUIR. *History, Religion, and Antisemitism*. P. 302–303.
- 57 LANGMUIR. *Doubt in Christendom*. In his *Toward a Definition of Antisemitism*. P. 100–133; *History, Religion, and Antisemitism*. Ch. 12, 13. Убеждение, что евреи представляют собой “великий символ самых разнообразных скрытых угроз внутри христианского мира” (*History, Religion, and Antisemitism*. P. 303), не исчезло с массовой дехристианизацией Европы, произошедшей в XIX в. Оно проявилось в наибольшей степени в религиях, которых Лэнгмюр называет “физиоцентричными” (в отличие от “психоцентричных”). Исторически наихудшим проявлением этого феномена является нацизм с его иррациональным арианским мифом, приписывающим евреям скрытые злодеяния, биологическую недоразвитость и заговор с целью разрушить западную нееврейскую цивилизацию — все, что обусловило и оправдало “окончательное решение” (P. 345–346).
- 58 Которого по-арабски называли *шайтан* или *иблис*.
- 59 Это выражение из Корана (58:20[19]) говорит о неназванном народе, который является объектом Божьего гнева как “партия Сатаны” (*хизб аль-шайтân*), — комментаторы относили его к евреям. В арабском оригинале сказано: *каум гадаба аллâ ‘алайхим*, “народ, на который гневается Бог”. Евреев часто называли *аль-магдûб ‘алайхим*, “те, на кого Он гневается” (на основании первой суры Корана). ИБН-КАЙИМ АЛЬ-ДЖАУЗИЯ. *Хидâйат аль-хайâра*. С. 32–33.
- 60 LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 165; ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкâm ахль аль-зимма*. Часть 1. С. 212.
- 61 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкâm ахль аль-зимма*. Часть 2. С. 744–746. Цель, соответствующая норме “Договора ‘Омара” об отличительном платье, состояла, по утверждению Ибн-аль-Кайима, в том, чтобы отличить низших — немусульман от стоящих выше них мусульман. В том же духе выдержаны некоторые версии сурового декрета аль-Мутаваккила, направленного против *зимми* (850 г.), где содержалось повеление, что немусульмане должны прикрепить деревянные изображения дьявола (*шайтана*)

- к своей двери, с целью, как объясняет историк Х в. аль-Табарӣ, “отличить их дома от домов мусульман” (LEWIS. *Islam*. Vol. 2. P. 225. № 77).
- 62 Несмотря на наличие происходящего из Корана мотива “обезьян презренных” (Сура 2:61[65] и др.), очевидно, почерпнутого из доисламского фольклора и смешавшегося в христианской иконографии с фигурой дьявола. В посткоранических комментариях дьявол стал ассоциироваться с евреями (и именно таким появляется в яростном анти-иудейском стихотворении 1066 г., процитированном выше). См.: LICHTENSTADTER ILSE. *And Become Ye Accursed Apes*. // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 14. 1991. P. 153–175. Еще одна фольклорная тема из арабских источников изображает евреев занимающимися колдовством, чтобы нанести вред Пророку или другим членам молодой мусульманской общины. LECKER MICHAEL. *The Bewitching of the Prophet Muḥammad by the Jews: A Note a propos Abd al-Malik b. Ḥabīb's Mukhtaṣar fil-ṭibb*. // *Al-Qanṭara* 13, 1992. С. 561–568. Но этот мотив не имел губительных последствий для еврейско-мусульманских отношений, как в христианстве.
- 63 ИБН-АЛЬ-КАЙИМ. *Ахкām ахль аль-зимма*. Часть 1. С. 242–243.
- 64 Аргумент А. Катлера и Э. Катлер, что христиане в Европе преследовали евреев в первую очередь потому, что считали их союзниками мусульман, представляется неубедительным. См. их книгу: CUTLER A., CUTLER H. *Jews as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism*.
- 65 Мученичество обозначается термином *кидуш ѓа-Шем*, “освящение имени Божьего”. Самоубийство могло иногда подразумевать убийство членов семьи, чтобы они не стали жертвами насильственных крещений.
- 66 По английскому переводу Шломо Эйдельберга: EIDELBERG SHLOMO. *The Jews and the Crusaders*. P. 32. Ивритский текст см. в издании: *Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат* (“Тонения на евреев Германии и Франции”). / Ред. А. М. Хаберманн. 1945. Репр. Иерусалим, 1971. С. 31.
- 67 Таких, как история о десяти мучениках, казненных римлянами после подавления мятежа Бар-Кохбы. MINTZ ALAN. *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*. N. Y., 1984. P. 84–105.
- 68 SPIEGEL SHALOM. *The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah*. / Trans. with intro. by Judah Goldin. N. Y., 1967; MARCUS IVAN. *From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms of the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots*. // *Prooftexts*. 2. 1982. P. 40–52; MINTZ. *Hurban*. P. 95–97.
- 69 KATZ. *Exclusiveness and Tolerance*. P. 22–23.
- 70 Ibid. P. 92.
- 71 COHEN GERSON. *Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim* (Prior to Sabbethai Zevi). // *Studies of the Leo Baeck Institute*. / Ed. Max Kreutzberger. N. Y., 1967. P. 115–156. Перепечатано в сборнике Коэна “Studies in the Variety of Rabbinic Cultures”. Philadelphia, 1991. Особенно с. 289ff.
- 72 SIMONSON. *Apostolic See and the Jews: History*. P. 257–262.
- 73 COHEN. *Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim*. // *Studies*. Особенно с. 289ff. См. также: СОЛОВЕЙЧИК ХАИМ. *Между исламом и христианством* (на иврите). В: *Кдушат ѓа-хаим ве-херуф ѓа-нефеш* (“Святость жизни и мученичество: Исследования памяти Амира Йекутиэля”). / Ред. Исайя М. Гафни и Авиэзер Равицкий. Иерусалим, 1992. С. 149–152.
- 74 БЕН-САССОН. *О еврейской идентичности насильственно обращенных: Исследования в области насильственных обращений периода Альмохадов*. С. 20.
- 75 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 276.

- 76 LEWIS. *Jews of Islam*. P. 82–84; ХАВА ЛАЗАРУС-ЯФЕ. *Царица Эстер: Насильственно обращенная?* (на иврите). // Тарбиц. 57. 1988. С. 121–122. О возможной роли шиитской *такийя* в предпочтении, оказываемом евреями обращению, а не мученичеству в позднесредневековом Иране, см.: MOREEN. *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism*. P. 163.
- 77 NOVAK DAVID. *The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides*. // *Studies in Islamic and Judaic Traditions*. / Ed. Brinner and Ricks. P. 233–250 (процитированный фрагмент на р. 240). Элизер Шлосберг находит противоречие во взглядах Маймонида, высказанных им в галахических заключениях и теоретических сочинениях. Последние отличаются более негативным характером. См.: SCHLOSSBERG. *Attitude of Maimonides towards Islam*.
- 78 NOVAK. *The Treatment of Islam and Muslims*. P. 237.
- 79 ЛЕВ ЯКОВ. *Обращение и новообращенные в средневековом Египте* (на иврите). // Пеамим. 42. 1990. С. 79. См. также: LEV YAAKOV. *Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt*. // *Asian and African Studies*. 22. 1988. P. 87.
- 80 ИБН-АЛЬ-АТТАР. *Китаб аль-вама'ик ва-ль-сиджиллат*. С. 407–408. Ср.: MONSERRAT ABUMALHAM. *La conversión segun formularios notariales andalusíes: valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides*. // *Miscelanea de estudios árabes y hebraicos* (Universidad de Granada). 24. 1985. P. 71–84.
- 81 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 299–300.
- 82 Ibid. P. 300. Я не касаюсь здесь хорошо известного феномена добровольных обращений исходя из очевидных религиозных или интеллектуальных убеждений, которые были распространены среди евреев в средневековом исламском мире. Некоторых из них в ислам привлекла философия, других — суфизм (исламский мистицизм). Из последних работ на эту тему см.: CRAEMER JOEL L. *The Andalusian Mystic Ibn Hūd and the Conversion of the Jews*. // *Israel Oriental Studies*. 12. 1992. P. 59–73.
- 83 Коллективная память также отражает, хотя, возможно, и бессознательно, истинный исторический опыт предшественников. Исследования в области еврейской коллективной памяти все еще находятся в зачаточном состоянии. Наиболее известная работа на эту тему — блестящее исследование Йосефа-Хаима Йерушалми “Захор: Еврейская история и еврейская память”, хотя сочинение Бернарда Льюиса “History: Remembered, Recovered, Invented”, где еврейское наследие анализируется в широком контексте других ближневосточных традиций, появилось раньше и предвосхитило выводы ЙЕРУШАЛМИ. Существует еще два малых исследования, которые применяют к истории антропологические методы (одно принадлежит перу Лусетт Валенси, другое — Натана Вахтеля) и вносят свой вклад в изучение этой проблемы, так же как их совместная книга “Mémoires juives” (в английском переводе “Jewish Memoirs”). Айвен Дж. Маркус в своем исследовании применяет антропологический подход к анализу средневековой еврейской истории и коллективной памяти в сфере ашкеназской культуры.

В своей классической работе о коллективной памяти Морис Халбвакс, говоря о напряженных отношениях между историей и коллективной памятью, пишет: “Коллективная память... удерживает из прошлого только то, что живо до сих пор или способно жить в сознании групп, которые сохраняют эту память”. В отличие от истории, имеющей дело с изменениями, которые, в свою очередь, стремятся к единству, и в силу этого являющейся “объективной и беспристрастной”, коллективная память не универсальна, а избирательна. Выбор зависит от самоопределения группы в настоящем. “История — это хроника изменений... Коллективная память — это хроника подобию, и она, естественно, убеждена, что группа остается неизменной, поскольку

- она фиксирует свое внимание на группе, а изменяются отношения и контакты группы с другими группами” (HALBWACHS. *The Collective Memory*. / Trans. Francis J. Ditter and Vida Jazdi Ditter. N. Y., 1980; оригинал по-французски: Paris, 1950. P. 78–87). Я счел его формулировку полезной в определении собственного подхода к этой проблеме. Но я полагаю, что дихотомия между историей (писаной) и памятью в том, что касается средневекового еврейства, может быть не столь абсолютной. Например, мне кажется, что существует больше “истории” ашкеназского средневековья, чем обычно считается, и что имеющиеся тексты до какой-то степени передают ту же тематику еврейской коллективной памяти, которую Йерушалми в *Захор* обнаруживает до начала Нового времени только в неисториографическом формате. Иными словами, исторические тексты сами по себе неразрывно связаны с мемориальными актами ритуала и литургии, которые являются основными средствами еврейской коллективной памяти в еврейском мире до начала Нового времени.
- Из литературы на эту тему укажем: ZAKHOR: *Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, Wash., 1982. (Йерушалми Йосеф-Хаим. *Захор: Еврейская история и еврейская память*. / Перевод Рафаила Нудельмана. Москва-Иерусалим, 2004. — Примеч. переводчика); LEWIS. *History: Remembered, Recovered, Invented*. Princeton, N. J., 1975; VALENSI. *From Sacred History to Historical Memory and Back: The Jewish Past*. // *History and Anthropology*. 2 1986. P. 283–305; WACHTEL. *Remember and Never Forget*. Ibid. P. 307–335; VALENSI AND WACHTEL. *Mémoires juives*. Paris, 1986. *Jewish Memory*. / Trans. Barbara Harshav. Berkeley and Los Angeles, 1991; MARCUS. *History, Story, and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture*. // *Prooftexts*. 10. 1990. P. 365–388 (см. также его: *Medieval Jewish Studies: Toward an Anthropological History of the Jews*. In: *The State of Jewish Studies*. / Ed. Shaye Cohen and Edward Greenstein. Detroit, 1990. P. 113–127.
- 84 Йерушалми. *Захор*. С. 9 и далее.
- 85 LEWIS. *History*. P. 14ff.
- 86 Автор последней книги на эту тему Реувен Михаэль (*Г'а-ктивя йа-хисторит йа-йе'удит ме-йа-ренасан аль йа-эт йа-хадаша* — “Еврейская историография: От Ренессанса до Нового времени”. Иерусалим, 1993) придерживается концепции, что в Средние века не было никакой значительной еврейской историографии (см. предисловие к этой книге).
- 87 Йерушалми. *Захор*. С. 45–58; LEWIS. *History*. P. 23, 45–48.
- 88 Йерушалми. *Захор*. С. 52–54. Цви Малахи изучил и вновь опубликовал несколько образцов средневековой литературы *мегилот* в своей книге *Сугийот йа-сифрут йа-иэрит шель йемей йа-бейнаим* (“Исследования в области средневековой литературы на иврите”). Тель-Авив, 1971. Т. 1.
- 89 Йерушалми. *Захор*. С. 59–82. Ср. LEWIS. *History*. P. 26–28. О том, насколько “новым” был исторический взгляд хронистов XVI в., см.: BONFIL ROBERT. *How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?* // *History and Theory*. 27. 1988. P. 78–102 (БОНФИЛЬ РОБЕРТ. *Насколько золотым был век Ренессанса в еврейской историографии*. / Пер. Р. Нудельмана. // *История и коллективная память: Сборник статей по еврейской историографии*. Москва-Иерусалим, 2008. С. 93–130). Опровержение утверждения Йерушалми о том, что изгнание 1492 г. стало водоразделом в еврейской истории и породило исторические хроники XVI в., см.: MARCUS IVAN G. *Beyond the Sephardic Mystique*.
- 90 См.: MARCUS. *History, Story, and Collective Memory*. P. 365–388.
- 91 CHAZAN ROBERT. *The Blois Incident of 1171: A Study in Jewish Intercommunal Organization*. // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 36. 1968. P. 17–21.

- 92 ЙЕРУШАЛМИ. *Захор*. С. 39, 43–45. Йерушалми замечает, что “единственным наиболее важным религиозным и литературным откликом на средневековые национальные бедствия были не хроники событий, а так называемые *слихот*, или покаянные молитвы, и их включение в синагогальную литургию” (там же, с. 51).
- 93 Текст приводится по изданию: ХАБЕРМАНН. *Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат*. С. 11–15. Ср.: CHAZAN ROBERT. *The Persecution of 992*. // *Revue des études juives*. 129. 1970. P. 217–221; Idem. *Medieval Jewry in Northern France: A Political and Social History*. Baltimore, 1973. P. 10–12.
- 94 Текст приводится по изданию: ХАБЕРМАНН. *Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат*. С. 19–21. Ср.: CHAZAN. 1007–1012: *Initial Crisis for Northern-European Jewry*; Idem. *Medieval Jewry in Northern France*. P. 12–15. См. также ниже, примечание 100.
- 95 Хроника Эфраима Боннского *Сефер зехира* в книге: ХАБЕРМАНН. *Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат*. С. 115–132. Первая часть хроники Эфраима, касающаяся преследований во время Второго крестового похода, переведена на английский в книге: EIDELBERG. *The Jews and the Crusaders*. P. 121–133. Фрагмент, касающийся Блуа, переведен в книге: MARCUS JACOB R. *The Jews in the Medieval World: A Sourcebook*, 315–1791. Cincinnati, 1938. P. 127–130. О событиях в Блуа см.: CHAZAN. *Blois Incident of 1171*. P. 13–31. О “хронике” как историографическом сочинении см.: Idem. *R. Ephraim of Bonn's Sefer Zechirah*. // *Revue des études juives*. 132. 1973. P. 119–126.
- 96 ЙЕРУШАЛМИ. *Захор*. С. 52–58.
- 97 Эфраим черпал материал из писем, написанных во время событий в Блуа. Текст писем опубликован в книге: ХАБЕРМАНН. *Сефер гзерот Ашкеназ ве-Царфат*. С. 142–146. Частичный перевод на английский см. в книге: CHAZAN. *Church, State, and Jew*. P. 300–304; Idem. *Blois Incident of 1171*. P. 17–21. Через какое-то время (по-видимому, вскоре после событий) текст этих писем был приложен в конце самой пространной из трех еврейских хроник Первого крестового похода.
- 98 ШЛОМО ИБН-ВЕРГА. *Шевет Йеэуда*. / Ред. А. Шохат и И. Бэр. Иерусалим, 1947. С. 146–149. ШАТЦМИЛЛЕР ЙОСЕФ. *Провансальская хронография в утраченном памфлете Шемтова Шанзоло* (на иврите). // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 52. 1985. P. 43–61.
- 99 ДАВИД А. *Истории о гонениях в Германии в Средние века* (на иврите). В: Статьи по средневековой литературе на иврите, преподнесенные А. М. Хаберманну. / Ред. Цви Малахи. Иерусалим, 1977. С. 69–83. Копия была сделана в 1485 г. и включена в рукопись, содержащую тексты по астрономии и астрологии.
- 100 Упомянуто в книге: BAER FRITZ (YITZNAK). *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*. Berlin, 1936. S. 2. Кеннет Стоу в монографии “The ‘1007 Anonymous’ and Papal Sovereignty: Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages” утверждает, что еврейский рассказ о событиях в Руане в 1007 г., в правление короля Роберта Французского, содержит детали, которые требуют отнести написание текста к XIII в., а не к XI в. Это соответствует тому, что Стоу называет реалистичным еврейским представлением, что папство является самым надежным их защитником. Это убеждение, по его словам, впервые возникло в период, последовавший за реформами Григория Великого, укреплялось в период Крестовых походов и стало незыблемым в XIII в. Если эта ревизионистская теория получит признание, это будет означать, что “хроника” представляет собой еще одно исключение из правила Йерушалми, гласящего, что средневековые еврейские хроники “рассуждают либо о далеком, древнем прошлом, еще до разрушения Храма [например, *Йосиппон*], либо описывают нечто в самом недавнем прошлом, будь то по-

- следние преследования или последнее чудесное избавление от них” (Йерушалми. Захор. С. 39).
- 101 О литургической поэзии см., например: MINTZ. *Hurban*. P. 89–105; а многочисленные примеры в ивритском оригинале опубликованы в книге: БЕРНФЕЛЬД. *Сефер йа-дмаот* (“Книга слез”). Т. 1–2.
- 102 Последние, согласно наблюдению Натана Вахтеля, “повторяют практически тот же самый путь: истребление, миграции, преследования, невозможность оплакать”. WASHTEL. *Remember and Never Forget*. P. 333.
- 103 Лучшее издание: МОШЕ ГИЛЬ. *Эрец-Исраэль ба-ткуфа йа-муслимит йа-ришона (634–1099)* [Палестина в первый мусульманский период (634–1099)]. Тель-Авив, 1983. 2. С. 41–43 (№ 26) [далее: Гиль. Эрец-Исраэль (на иврите)]; ср.: GIL. *Palestine*. P. 377. Вавилонский гаон Шмуэль бен Хофни (ум. в 1013 г.), узнав о страданиях евреев марокканского города Фес во время местных народных волнений, писал им: “Когда мы услышали новости о вас, сердце наше дрогнуло... Наши глаза и сердца наполнились слезами из-за разрушения нашего святилища [вероятно: синагог], и из-за гибели наших единоверцев, и из-за вреда, причиненного нашим отрокам. Мы просим Бога погубить тех, кто погубил их, поразить и наказать чумой тех, кто обрушился на них”. HIRSCHBERG. *A History of the Jews in North Africa*. 1. P. 106 (мой английский перевод слегка отличается от перевода Гиршберга); издатель этого текста А. Коули (COWLEY A. *Bodleian Geniza Fragments*. // *Jewish Quarterly Review*, o.s. 18. 1905–1906. P. 403–404) ошибочно предположил (Ibid. P. 400), что гаон имел в виду преследования аль-Хакима.
- 104 GIL. *Palestine*. P. 378.
- 105 Плач еврейско-испанского поэта Йосефа бен Ицхака ибн-Абитура начинается словами: “Плачьте, братья мои, и скорбите / о Сионе в великом смятении”. Ранее считалось, что плач написан по следам гонений халифа аль-Хакима в 1012 г. См.: ШИРМАНН ХАИМ. *Плачи о гонениях в Палестине, Африке, Испании, Германии и Франции* (на иврите). // Конец аль яд. 3 (13). 1939. С. 27–29; он же. *Га-шира йа-иврит би-Сфарад у-ве-Прованс* (“Поэзия на иврите в Испании и Провансе”). Иерусалим, 1954. 1. С. 64–65. Как утверждает Гойтейн в статье, впервые опубликованной в 1964 г., Ибн-Абитур оплакивает евреев, которые погибли в результате зверств, учиненных против местного населения, когда в 1024 и 1025 гг. фатимидскую Палестину захватывали бедуинские племена. (Письма *Генизы* тоже описывают страдания евреев во время этих беспорядков в Палестине.) См.: ГОЙТЕЙН. *A Mediterranean Society*. 5. P. 58–59. Об этих событиях см.: GIL. *Palestine*. P. 385–397. Теорию Гойтейна подтвердил Эзра Флейшер, который обнаружил квазилитургическое стихотворение на иврите, датирующееся той же эпохой и написанное неизвестным поэтом. Стихотворение оплакивает общие разрушения, а не страдания евреев. См.: *Историческое стихотворение, описывающее некие военные действия в Сирии и Эрец-Исраэль в начале XI в.* (на иврите). // Цион. 52. 1989. С. 417–426.
- 106 МОШЕ ИБН-ЭЗРА. *Китъ аль-мухадара ва-ль-мудъакара* / Ред. А. С. Галкин. Иерусалим, 1975. С. 66–67.
- 107 IBN DAUD. *Sefer ha-Qabbalah*. P. 75–76 (English).
- 108 *Ширей Ицхак ибн-Гийят 1038–1089* (Стихотворения р. Ицхака ибн-Гийята [Лусена, 1038 — Кордова, 1089]). / Ред. Йоны Давида. Иерусалим, 1987. С. 165 (№ 84) и 219–220 (№ 120).
- 109 IBN DAUD. *Sefer ha-Qabbalah*. P. 87–88 (English). О возможном символическом значении неверной даты 4873 г. (1112–1113) см. примечание Коэна: Ibid. P. 141ff. Через несколько страниц Ибн-Дауд возвращается к гонениям Альмохадов, чтобы описать, как Бог, “который готовит исцеление еще до того, как поразить”, заранее сделал так, что знатный еврей

- Йеғуда бен Эзра попал в милость к королю Альфонсо, так что евреи, бежавшие от альмохадского террора, могли укрыться на христианском севере (*Sefer ha-Qabbalah*. P. 96–97).
  - 110 IBN DAUD. *Sefer ha-Qabbalah*. P. 219–220.
  - 111 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 5. P. 59–61.
  - 112 SIMMONS L. M. The Letter of Consolation of Maimon ben Joseph. // *Jewish Quarterly Review*, o.s. 2. 1890. P. 62–101 (арабский текст опубликован на с. 335–369). См. также: ШЛОССБЕРГ ЭЛИЕЗЕР. *Отношение р. Маймона, отца Маймонида, к исламу и мусульманским преследованиям* (на иврите). // *Сфунот*, н. с. 5 (20). С. 95–107 (Труды Второй конференции Общества еврейско-арабских исследований).
  - 113 МОШЕ БЕН МАЙМОН. *Иггот*. / Ред. и перевод на иврит Капаха. С. 107–120; English translation by Halkin. In: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. P. 13–45; Послание о гонениях. В: РАМБАМ. *Послания и другие труды*. С. 67–120.
  - 114 Обдумывая этот раздел, я консультировался с несколькими исследователями средневековой поэзии на иврите и хотел бы поблагодарить их за библиографические справки и ценные комментарии. Это профессора Росс Бранн, Эзра Флейшер, Эфраим Хаззан, Раймонд Шейндлин, Йосеф Яѓалом и Маша Ицхаки. Я также благодарен профессору Сассону Сомеху за критические замечания по этому поводу.
  - 115 Анализ этого стихотворения содержится, в числе прочего, в работах: HIRSCHBERG. *A History of the Jews in North Africa*. 1. P. 123–125 (ср. также ивритское издание: Тольдот га-йеѓудим бе-Африка га-цфонит (“История евреев Северной Африки”). Иерусалим, 1965. 1. С. 90–91); ЛЕВИН ИСРАЭЛЬ. *Авраѓам ибн-Эзра: хайав ве-ширато*. С. 18–20, 344, примеч. 58. Здесь Левин обсуждает аргументы в пользу единого авторства стихотворения *Аха ярад аль-сфарад* и другого, подражающего ему панегирика, начинающегося словами: *Эйх нехерав ѓа-маарав* (“О, как разрушен был Магриб”), найденного в *Генизе* среди рукописей с текстами, оплакивающими разрушение Храма (Дропси колледж, ныне Институт Анненберга. MS 316). Это стихотворение опубликовано Ширманном в статье “Elegies on Persecutions in Palestine, Africa, Spain, Germany, and France”. P. 31–35. См. также: ПАГИС ДАН. *Плачи о гонениях 1391 г. в Испании* (на иврите). // *Тарбиц*. 37. 1968. С. 357 и примеч. 19, где Пагис высказывает свое мнение относительно того, что стихотворение из *Генизы* принадлежит перу Ибн-Эзры.
  - 116 Я благодарен профессору Россу Бранну за то, что он позволил мне прочесть его статью “Конструирование галута в испанских плачах на иврите и еврейско-арабском” и воспользоваться его переводом фрагмента из стихотворения Ибн-Эзры. Статья опубликована в сборнике: *Сефер Исраэль Левин: Ковец мехкарим ба-сифрут ѓа-иврит ба-доротеѓа* (“Сборник статей по истории литературы на иврите к семидесятилетию Исраэля Левина”). / Ред. Реувен Цур и Това Розен. Тель-Авив, 1995. С. 45–61.
  - 117 Эта традиция, согласно наблюдениям профессора Флейшера, возникла в Италии и оттуда распространилась в ашкеназские страны Северной Европы.
  - 118 Или когда по уже имеющемуся материалу будут систематически заданы вопросы, возникшие в ходе настоящего анализа.
- Профессор Флейшер любезно указал мне на несколько *пикютов* из Каирской *генизы*, принадлежащих перу Шломо Сулеймана ибн-Амра аль-Синджари (чье творчество Флейшер убедительно относит ко второй половине IX в.), которые Флейшер планирует опубликовать в виде статьи в журнале *Цион*. Крайне враждебные по отношению к мусульманам (которых называют *мешугаим* — об этом полемическом термине см. главу 9 этой книги), эти стихотворения содержат аллюзии на конкретные моменты притеснений (принуждение носить “цветные” детали одежды, разорение “шатров и жилищ”; налоги). Возможно, эти источники относятся к жестокому декрету халифа



- аль-Мутаваккила 850 г. (см. выше) и/или к другому значительному проявлению насилия IX в., от которого пострадали евреи. О поэте Шломо Сулеймане аль-Санджари см.: ЭЗРА ФЛЕЙШЕР. *Га-йоцарот бе-йт'авутам ве-йт'патхутам* ("Тимны Йоцарот, их возникновение и развитие"). Иерусалим, 1984. С. 191–193; он же. *Пиют и молитва в Махзор Эрец-Исраэль* (на иврите). // Кирьят-Сефер. 63. 1990–1991. С. 257. О некоторых еврейских поэтических и прозаических откликах на начало исламского завоевания см.: ЙОСЕФ ЯГАЛОМ. *Переход власти в Эрец-Исраэль (Палестине) глазами поэтов и гомилетистов* (на иврите). // Шалем. 6. 1992. С. 1–22.
- 119 О плаче Йосефа ибн-Абитура, который ранее считался посвященным преследованиям аль-Хākима, см. выше, примечание 105.
- Плач Йеғуды Ġалеви, ранее ошибочно приписывавшийся Ицхаку ибн-Гийяту и включенный в сефардские и йеменские сборники молитв на Девятое ава (а также опубликованный Ширманном в книге *Га-шира га-иврит би-Сфарад у-ве-Прованс* ("Еврейская поэзия в Испании и Провансе"). 2. С. 325–326), о котором говорили, что он повествует о разрушении Иерусалимского Храма, на самом деле оплакивает зверства, учиненные над еврейской общиной Майорки, когда ею управляли мусульмане Альморавиды (или другие лица от их имени). См.: WASSERSTEIN. *The Rise and Fall of the Party Kings*. P. 89. Исторический фон написания этого плача до сих пор не исследован. См. также: Флейшер. *Материалы и наблюдения по поводу будущего издания стихотворений р. Йеғуды Ġалеви* (на иврите). // Асуфот: Ежегодник исследований по иудаике. 5. 1991. С. 111.
- 120 Еврейский поэт XI в. из мусульманской Испании Шломо ибн-Габироль создал две элегии, и обе они посвящены жестокому убийству, по-видимому, одного и того же человека, его друга, от рук христиан ("эдомитян"). Вывод о том, что речь идет об одном и том же лице, делается на основании способа убийства (заколот ножом) и других деталей, фигурирующих в обоих стихотворениях. *Шломо ибн-Габироль: ширей холь* ("Шломо ибн-Габироль: Светские стихи"). / Ред. Х. Броди и Х. Ширманн. Иерусалим, 1974. С. 122–124 (№ 198), 164–166 (№ 248). Две элегии неизвестного автора, найденные в *Генизе*, оплакивают убийство еврея, произошедшее в Гвадалахаре, в христианской Испании. Х. ШИРМАНН. *Ширим хадашим мин га-гениза* ("Новые стихотворения на иврите из Генизы"). Иерусалим. С. 446–450.
- Слиха* (покаянное стихотворение) на Судный день еврейского поэта из Сарагосы Леви ибн-аль-Таббана описывает гонения на евреев, которые, вероятно, произошли во время взятия города королем Кастилии и Леона Альфонсо VI (ок. 1090 г.) или после отвоевания города у мусульман королем Альфонсо I Арагонским в 1118 г. *Ширей Леви ибн-Таббан* ("Поэзия Леви ибн-Таббана. / Ред. Дан Пагис. Иерусалим, 1968. С. 68–72, а также с. 6 в предисловии издателя.
- Две элегии о местных гонениях, написанные Йеғудой Ġалеви, относятся, по всей видимости, к вспышке насилия в христианском Толедо (в одном из стихотворений Толедо упоминается в заглавии, а Э. Флейшер утверждает, что второе описывает то же самое событие); ФЛЕЙШЕР. *Материалы и наблюдения по поводу будущего издания стихотворений р. Йеғуды Ġалеви*. С. 121–130. См. также: ЛЕВИН И. *Страдание в поэзии Йеғуды Ġалеви эпохи кризиса Реконкисты* (на иврите). // Оцар йеғудей сфарад (*Tesoro de los judíos sefardies*). 7, 1964. С. 49–64.
- 121 Доктор Маша Ицхаки любезно сообщила мне, что стихотворение *Аха ярад аль-сфарад* включено в йеменский сборник ламентаций (*кинот*) на Девятое ава, датирующийся началом XVII в. (MS Paris Heb. 1332, fol. 60a), а также в рукопись конца XVIII в. некоего р. Авраѓама Хальфона из ливийского города Триполи, в которой собраны различные стихотворения на иврите (CAZÉS D. *Antiquités judaïques en Tripolitaine*. // *Revue des*

- études juives. 20. [1890]. P. 83–87). Версия *Эйх нехерав йа-маара*, найденная в Генизе, содержится среди элегий Ибн-Эзры, посвященных разрушению Иерусалимского Храма. Возможно, некоторые евреи читали эти произведения среди *кино* Девятого *ава*. Например: *Сефардский махзор на Йом Кипур 1481 г. MS Parma de Rossi 1377*. // Факсимильное издание Магор. Иерусалим, 1973. Листы 24а, 77b, 96b, 102а. Гиршберг, говоря об основной фазе преследований Альмохадов в Северной Африке в правление Абд аль-Мумина, пишет, что “еврейско-марокканская народная традиция не сохранила воспоминаний об этом событии”: *A History of the Jews in North Africa*. 1. P. 138.
- 122 *Аль-нахарот Сфарад*. / Ред. Симона Бернштейна. Тель-Авив, 1956. С. 243–244 (в соответствии с сокращенной версией рукописи), 114–119 (в соответствии с полной версией из “Дивана” Авраама ибн-Эзры, под ред. Якова Эгерса 1886 г.). Йеменская рукопись Эгерса помещает стихотворение в раздел плачей “на Девятое *ава*, об изгнании и разрушении [Иерусалимского Храма], и о преследованиях [буквально “о насильственных обращениях, на иврите *шмад*] в Северной Африке и Андалусии” (с. 66–69 в издании Эгерса).
- Бернштейн также перепечатывает (с. 112–113, 241–243) из сефардского *махзора* (молитвенника), опубликованного в Венеции в 1524 г., другой плач, который приписывают Аврааму ибн-Эзре, начинающийся словами *Йом нилхему би-яхад шехенай* — “Однажды мои братья [иноверцы] пошли в бой против меня”. Это стихотворение, однако, не фигурирует ни в Лиссабонском манускрипте, ни в каком-либо печатном издании сочинений Авраама ибн-Эзры. Профессор Флейшер любезно высказал мне свое мнение (в частной беседе 11 февраля 1992 г.), что хотя стихотворение включено в критическое издание религиозной поэзии Ибн-Эзры под редакцией И. Левина (*Ширей йа-кодем шель Авраам ибн-Эзра*. Иерусалим, 1980. 2. С. 297–299), авторство его все еще находится под сомнением.
- 123 MANN JACOB. The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid Caliphs. In: 2 vol. 1920–1922. Repr. in 1 vol. N. Y., 1970. Vol. 1. P. 30–32; Vol. 2. P. 31–37; Idem. A Second Supplement to “The Jews in Egypt and Palestine under the Fāṭimid Caliphs”. // Hebrew Union College Annual. 3 1926. P. 258–263 (процитированный фрагмент на р. 261); GOITEIN. *A Mediterranean Society*, 2. P. 28–29; GIL. *Palestine*. P. 376–377. Йерушальми говорит (не напрямую: Захор. С. 143, примеч. 37), что свиток рассказывает о чудесном избавлении от преследований халифа аль-Хākима в 1012 г. Об этом тексте вкратце также сказано в книге: МАЛАХИ. *Сугийот*. С. 25–26. Текст воспроизведен там на с. 34–39.
- 124 За несколько лет до этого Шмуэль составил похожий отчет в стихах и прозе об избавлении от разных “преследований”. Два человека, один в Палестине, другой в Египте, пытались нанести вред евреям, выставяя против них обвинения христианским чиновникам в фатимидском правительстве, но власти разоблачили и наказали их до того, как они смогли осуществить свои злодейские замыслы. Это произошло в правление того же халифа аль-Хākима, который устроил печально известные гонения. См.: КЕДАР БИНЬЯМИН З. *Заметки по истории евреев Палестины в Средние века* (на иврите). // Тарбиц. 42. 1972–1973. С. 401–405. Кедар придумывает тексту заглавие *Мегилат шней йа-сотним* (“Свиток двух клеветников”).
- 125 GOITEIN. *A Mediterranean Society*. 2. P. 285; TRITTON. *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*. P. 109.
- 126 ЗУЛАЙ М. *Литургические стихотворения, посвященные различным историческим событиям* (на иврите) // Йедиот йа-махон ле-хекер йа-шира йа-иврит. 2. 1936. С. 163–175.
- 127 Sāwīrūs ibn AL-MUQAFFA’. *Ta’rikh baṭārikat al-kanīsa al-miṣriyya*. 2, part 2. / Ed. and trans. Aziz Suryal Atiya et al. C. 183–209 (English trans.), процитированный фрагмент на с. 204.

128 MANN. *Jews in Egypt*. Vol. 1. P. 34.

129 Шмуэль га-Нагид ибн-Нагрела призывает объявить “второй *Пурим*” в конце своей триумфальной поэмы *Элоа оз* (“Господь всемогущий”), прославляющей победу гранадского войска над армией “тайфы” (эмирата) Альмерии в 1038 г. Тем самым он хочет увековечить избавление от вреда, который, как опасался Шмуэль, нанесут ему самому и еврейской общине, если битва будет проиграна. В этом стихотворении удивляют несколько вещей: 1) применение типологических приемов книги *Эстер* для восхваления чисто человеческой победы; 2) поэт гордо приказывает, чтобы его (и Бога) частная победа праздновалась по всем арабоязычным еврейским общинам Ифрикии (Туниса), Египта, Палестины и Вавилонии (Ирака) специально назначенным *Пуримом*; 3) его призыв зафиксировать победу “в их книгах”, чтобы об этом событии “помнили во веки веков, поколение за поколением”. Однако помимо истории “египетского *Пурима*” 1524 г. (см. ниже) мне неизвестно ни одного источника, который свидетельствовал бы, что избавление от опасности в 1038 г. вошло в коллективную память евреев, даже в самой Испании. См.: *Диван Шмуэль га-Нагид*. / Ред. Дов Ярден. Иерусалим, 1966. 1 С. 4–14; а также рассуждения Йерушалми: *Захор*. С. 52–53.

130 См.: МАЛАХИ. *Сугийот*. С. 61–97.

131 Йеѓуда ибн-‘Акнүн был криптоиудеем в начале периода Альмохадов. Он жил тогда в марокканском городе Фес, где свел знакомство с Маймонидом.

132 *Зимми*. 2. С. 301–308. Это фрагмент шестой части неопубликованного этического трактата Ибн-‘Акнүна *Тибб аль-нуфус* (“Врачевание души”), написанного на еврейско-арабском языке. См.: Oxford MS Huntington 517 (NEUBAUER. *Catalogue*. 1273), начиная с листа 138v, строки 27–28. Я изучал микрофильмированную копию рукописи в Еврейской теологической семинарии и в Бодлианской библиотеке. Ср.: ГАЛКИН АВРАЃАМ С. *Об истории альмохадских преследований* (на иврите). In: *The Joshua Starr Memorial Volume*. N. Y., 1953. P. 101–110. Я благодарен Солу Цукеру за то, что он поделился со мной информацией об этой книге.

133 “Испытания и злоключения” — в оригинале: *аль-имтихāнат ва-ль-дайкāt*.

134 В третьей части рукописи *Тибб аль-нуфус* Ибн-‘Акнүн упоминает евреев “общин Феса, Сиджилмасы, Дары и других мест, и все они едины во мнении, что они пожертвовали собой [на иврите *кидуш эт га-Шем*]”. Ср.: ЙОСЕФ БЕН ЙЕЃУДА ИБН-‘АКНҮН. *Инкишāф аль-асрār ва-зухūr аль-анвār* (“Разглашение тайн и появление огней”). / В переводе на иврит и под ред. А. С. Галкина. Иерусалим, 1964. С. 308 — о насильственном обращении и *кидуш га-Шем* (мученичестве).

135 Вот несколько фрагментов из “Врачевания души”, взятых из антологии Бат-Йеор: “Сердца наши тревожны и души в смятении перед каждым грядущим часом, ибо мы не ведаем покоя и устойчивости в жизни. По многим грехам нашим сказано о нас: “И между этими народами не успокоишься” (*Дварим*, 28:65)... И прежние гонения, и недавние декреты — все они направлены на тех, что остались верны Закону Израиля...Теперь, однако, сколько бы мы ни показывали, что слушаемся предписания принять их религию и забыть нашу собственную, они лишь утяжеляют наше бремя и усугубляют наши мучения”.

“Обозревая все гонения, выпавшие на нашу долю за последние годы, мы видим, что они ужаснее всего того, что запечатлено в анналах наших предков”.

“Но тут объявили новый указ, ужаснейший, нежели прежний; он отменил наше право наследования и право попечения над нашими детьми, передавая их в руки мусульман”.

“Нам запретили заниматься коммерцией, каковая есть наше средство к жизни”.

“Затем они повелели нам носить особую одежду... Цель всех этих особых одежд

в том, чтобы выделить нас между ними и чтобы во всех делах нас легко было признать, дабы обращаться с нами поносно и уничижительно... Вдобавок это позволяет им проливать безнаказанно нашу кровь”.

“Из сказанного мною ясно, что мы заслужили все претерпеваемые нами гонения, ибо они не воздают нам даже за малую долю грехов, совершенных нами против Бога, и суть лишь часть великой кары за грех, намеренный или невольный, когда нас вынудили оставить нашу веру. Воистину мы должны были идти на смертную муку, но не обращаться в чуждую веру, ибо наш Закон гласит: если грех, к которому тебя побуждает враг, не есть ради корысти его, но лишь ради твоего обращения, тогда умри, но не преступай”.

- 136 Равно, естественно, как и история вероотступников в Египте и Палестине при аль-Хакиме, в Северной Африке и Испании при Альмохадах или в Йемене.
- 137 “Мордехай нашего времени” — *Мордехай йа-зман*, аллюзия на Мордехая, который одержал верх над Аманом. МАНН. *Jews in Egypt*. Vol. 1. P. 212–214, vol. 2. P. 257–263; СОНЕН. *Jewish Self-Government*. P. 279–280.
- 138 См. мою рецензию на сборник статей Гойтейна на иврите: *Палестинское еврейство в раннеисламский период и в эпоху Крестовых походов*. // Тарбиц. 53. 1983–1984. С. 153–154.
- 139 Лучшее издание: Гиль. *Эрец-Исраэль*. 3. С. 391–413 (№ 559). Ср.: GIL. *Palestine*. P. 750–774. Я также рассуждаю об этом эпизоде и *мегиле* в моей книге “*Jewish Self-Government*” (P. 178–226).
- 140 См. издание А. Каганы: *Свиток злодея Зуты* (на иврите). // Ѓа-Шилоах. 15. 1905. С. 175–184; перепечатано в книге: МАЛАХИ. *Сугийот*. С. 41–51.
- 141 Моя книга “*Jewish Self-Government*” посвящена проблемам администрации, политики и политических конфликтов в еврейской общине эпохи исламского высокого средневековья.
- 142 Ахмада-пашу называют “всемирно известным Сатаной” в нескольких ивритских версиях этого текста. Мусульманские источники называют его *аль-ка’ин*, то есть “предатель”.
- 143 См. работу Бенджамина Хэри, где опубликованы тексты, содержится их лингвистический анализ и перевод на английский язык: HARY BENJAMIN. *Multiglossia in Judeo-Arabic*. Leiden, 1992. Там также можно найти обзор историографии на эту тему. Литературоведческий анализ см. в книге: МАЛАХИ. *Сугийот*. С. 53–60. Ср. также: ЙЕРУШАЛМИ. *Захор*. С. 53–54.
- 144 Это сочинение было описано и переведено на французский язык Жоржем Вайдой, а впоследствии опубликовано в оригинале Давидом Овадьей. VAJDA GEORGES. *Un recueil de textes historiques judéo-marocains*. Paris, 1951. См. также: *Фас ва-хахамеха* (“Фес и его мудрецы”)./ Ред. Давид Овадьа. Иерусалим, 1979. 1. С. 1–63) и перевод Вайды в приложении.
- 145 Вайда расположил все эпизоды в хронологическом порядке.
- 146 Две другие “хроники”, написанные на еврейско-персидском языке в позднесредневековом Иране, рассказывают о тяжелых гонениях и насильственном обращении евреев шиитским режимом Сафавидов. Одна из них, составленная Бабаем ибн-Лутфом, охватывает период гонений 1617–1662 гг. Другая, автором которой был Бабай ибн-Фархад, внук Бабая ибн-Лутфа, повествует о преследованиях, которые привели к массовым обращениям в ислам в еврейской общине Кашана около 1729 г. Публикация этих двух источников, подготовленная Верой Морин, сделала их доступными для исследователей еврейской коллективной памяти в Европе и дала возможность сравнить известные ашкеназские и сефардские хроники с восточными летописями периода великих потря-

- сений. MOREEN. *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism; Iranian Jewry during the Afghan Invasion: The Kitāb-i Sar Guzasht-i Kāshan of Bābāi b. Farhād*. Stuttgart, 1990.
- 147 USQUE SAMUEL. *Consolation for the Tribulations of Israel*. / Trans. Martin A. Cohen. Philadelphia, 1964. P. 163.
- 148 BENJAMIN OF TUDELA. *Itinerary*. P. 54–56 (English trans.); Книга странствий раби Вениамина. С. 154–159.
- 149 Впервые опубликована в 1566 г. в Константинополе египетским евреем Шмуэлем Шуламом. (Закуто Аврагам бен Шмуэль (1452–после 1515 г.) — астроном и историк. — *Примеч. редактора*.)
- 150 Я пользовался краковским изданием 1600 г., лист 146v. Б. Динур (*Израэль ба-гола* — “Израиль в диаспоре”. 2-е изд. Тель-Авив, б. г. 1. С. 102) цитирует этот фрагмент по первому изданию (1566; часть 5, лист 148r). О Закуто см.: ЙЕРУШАЛМИ. *Захор*. С. 66. Более пространный рассказ, который начинается так же, как фрагмент из *Сефер юхасин*, и воспроизводит дополнительные детали, почерпнутые из арабских хроник, фигурирует у египетского еврейского историка XVII в. Йосефа Самбари в сочинении *Диврей Йосеф* (MS Paris Alliance Israélite Universelle Collection H 130 A, факсимильное издание С. Штобера. Иерусалим, 1981. Листы 26v–27r). Самбари многое заимствует из арабо-мусульманских источников через посредство “добавлений” Шулама к *Сефер юхасин* Закуто (см.: “Хронология мусульманских царств в хронике Самбари *Диврей Йосеф*”. С. 424–429). О фрагменте, касающемся аль-Хакима у Самбари, см. также: MANN. *Jews in Egypt*. Vol. 1. P. 33–34, п. 3. Аль-Хаким назван “слабоумным и злым” (*ia-fahnah ve-ish tehashim*), и ему приписывается насильственное обращение 10 тысяч евреев и христиан, которым он неделю спустя позволил вернуться в первоначальную религию, а также “сожжение” 12 тысяч евреев в их квартале в Фустате.
- 151 ШЛОМО ИБН-ВЕРГА. *Шевет Йеѳуда*. С. 63–66. Бэр вкратце затрагивает эту историю в своей книге “Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda”, несмотря на то, что Исидор Лойб убедительно доказал, что такая история не могла произойти на самом деле. См.: BAER. S. 63; LOEB ISIDORE. *Le folk-lore juif dans la chronique du Shébet Iehuda d'Ibn Verga*. // *Revue des études juives*. 24. 1892. P. 27. См. также: WIENER M. *Das Buch Schevet Jehuda*. Hannover, 1856. S. 78–84. Нигде в литературе, посвященной *Шевет Йеѳуда*, я не нашел подробной информации об этом отрывке.
- 152 *Сар эхад ми-сарей Ишмаэль ашер ба им шилихут*.
- 153 Мусульманский посланник считает это совсем неправдоподобным.
- 154 Возможно, это скрытая шпилька в адрес христианства, которое проповедует любовь к своим врагам, но преследует евреев.
- 155 АЛЬ-КАРĀФЎ. *Аль-адживба аль-фāкира ‘ан аль-ас’ила аль-фāджира*. С. 4.
- 156 BAER YITZNAK F. *Galut*. / Trans. Robert Warshaw. N. Y., 1947. P. 9.
- 157 См.: GOITEIN S. D. *A Report on Messianic Troubles in Baghdad in 1120–1121*. // *Jewish Quarterly Review*, n.s. 43. 1952. P. 57–76 (текст начинается на с. 73). Здесь *галут* означает что-то вроде “состояния угнетения или унижения”.
- 158 Фрагменты посланий трех европейских евреев, которые посетили Ближний Восток в позднее Средневековье, характеризующие положение местных евреев по сравнению с тем, что творилось у них дома, приведены ниже. Я сознательно оставляю слово *галут* без перевода в каждом случае.
- 159 STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 75. Ср.: STRAUSS ELI (Ashtor). *The Social Isolation of Aḥl Aḏb-Dhimma*. // *Essais orientales: Livre d'hommage à la mémoire du P. Hirschler*. / Ed. O. Komlós. Budapest, 1950. P. 73–94.
- 160 *Ве-омнам мин ia-ишмаэлим зйн галут ла-йеѳудим клаль ба-маком ia-зе*.

- 161 *Послания из Земли Израиля* (на иврите). / Ред. А. Яари. Переизд., Рамат-Ган, 1971. С. 128.
- 162 Слово, которое мы перевели как “истребление” — *лафеха*; ср. *Берешит*, 19:29.
- 163 *Эйн коль как галут дахук бе-хан аф аль пи ше-ло йитахен билти галут* (“Послания из Земли Израиля. / Ред. Яари. С. 181).
- 164 Там же. С. 186–187 (*по эйн галут кмо бе-арцену ве-ла-тогармим мехабдим ла-йеудим ла-никбадим*). Вторая часть цитаты означает: “И турки ценят уважаемых евреев”.
- 165 KOBLER. *Letters of the Jews through the Ages*. 2. P. 339; STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 291.
- 166 SCHOLEM GERSHON. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*. Princeton, N. J., 1973. Ch. 3: *The Movement in Palestine* (1665).
- 167 В большей изоляции евреи были в Марокко, где с конца эпохи Альмохадов они составляли единственную общину *Зимми*. Например, в Фесе в 1438 г. был установлен первый более или менее обязательный для проживания евреев еврейский квартал, хотя сначала целью его была защита самих евреев, а не их наказание. Вскоре его стали называть *меллах* — это слово часто неточно переводят как “гетто”. См.: STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 79–80; его же. *Moroccan Jewish Experience: A Revisionist View*. P. 116. В данном контексте стоит отметить книгу, которую цитирует Стиллман: ЯАКОВ ТОЛЕДАНО. *Нер ла-маарав: ла-тольдот Исраэль бе-Мороко* (“Светоч Запада: история евреев Марокко”). Иерусалим, 1911. С. 44. Ссылаясь на безымянных хронистов (*котвей зихронот* — буквально “пишущих воспоминания”; читатель может вспомнить *Сефер зхира* (“Книгу памяти”) Эфраима Боннского), Толедано объясняет, что сами евреи считали свое ущемленное состояние “внезапным и горьким изгнанием” (*галут мар ве-нимхар*), и это было действительно изгнание (*геруш*) из Старого города Феса, где они жили долгое время, в поселении вне городских стен, специально предназначенном для евреев.

## Заключение

- 1 “Гражданские права второго сорта — это все-таки гражданские права, хотя и второго сорта”, — пишет Бернард Льюис: LEWIS. *Jews of Islam*. P. 62.
- 2 Евреи редко занимали пост первого министра. Известные исключения — Шмуэль га-Нагид ибн-Нагрела и его сын Йосеф в Андалусии и египетский торговец Абу Са’ад аль-Тустарй.
- 3 *Вавилонский Талмуд*, *Бава кама*, 58а, см. раздел *Инамми* внизу; перевод в книге: SALO BARON. *Social and Religious History of the Jews*. 4. P. 63–64. Барон считает заявление р. Ицхака ранним еврейским протестом против ограничения былой свободы передвижения. См. также: BARON. *Social and Religious History*. 11. P. 18ff, где автор показывает, как учение р. Ицхака толковалось более поздними раввинами.
- 4 См.: ШИРМАНН Х. *Жизнь Йеуды Галеви* (на иврите). // Тарбиц. 9. 1938. С. 239.
- 5 См. рассуждения о коллективной памяти в главе 10.
- 6 РАМБАМ. *Послания и другие труды*. С. 212–213; перевод: STILLMAN. *Jews of Arab Lands*. P. 241–242. Перевод Стиллмана несколько ближе к арабскому тексту, чем версия Галкина и Хартмана (HALKIN AND HARTMANN. *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. P. 126–127), а также ивритский перевод Капах в его *Изот* (с. 54).
- 7 В появившемся недавно исследовании, посвященном евреям средневековой Шампани, Эмили Тайц, основываясь на заявлении р. Ицхака из Дампьера, утверждает, что некоторые евреи северного христианского мира претендовали на почти аристократический статус, и следы этого сохраняются даже в XIII в., когда их правовое

и социальное положение клонилось к упадку. EMILY TAITZ. *The Jews of Champagne from the First Settlement until the Expulsion of 1306*. In: Ph.D. diss. Jewish Theological Seminary of America, 1992. P. 154, 318–319. Я благодарен д-ру Тайц, которая предоставила мне экземпляр своей диссертации и натолкнула на мысль о сопоставлении этого фрагмента с не менее знаменитым высказыванием Маймонида.

- 8 БЕРНАРД СЕПТИМУС. *Лучше под Эдомом, чем под Ишмаэлем: История изречения* (на иврите). // Цион. 47. 1962. С. 103–111; ср. источник, приведенный Бат-Йеор: *Зимми*. 2. С. 310–312.

## Послесловие: парадигма

- 1 MARCUS IVAN G. *A Jewish-Christian Symbiosis — The Culture of Early Ashkenaz*. In: *Cultures of the Jews: A New History*. / Ed. David Biale. N. Y., 2002. P. 449–516. Среди других работ “неоантислезливой школы”, если можно так выразиться, назовем следующие: YUVAL ISRAEL JACOB. *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. / Trans. Barbara Harshav and Jonathan Chipman. Berkeley, 2006. Оригинал на иврите вышел в 2000 г.: HEIL JOHANNES. “Deep Enmity” and/or “Close Ties”? *Jews and Christians before 1096: Sources, Hermeneutics, and Writing History in 1996*. // *Jewish Studies Quarterly*. 9. 2002. P. 259–306; BAUMGARTEN ELISHEVA. *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe*. Princeton, N.J., 2004; ELUKIN JONATHAN. *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*. Princeton, N.J., 2007.
- 2 Хорошее описание вариаций статуса, который обычно называют “еврейским рабством”, можно найти в книге Симхи Гольдина *Га-ихуд ве-ха-яхад* (“Уникальность и единство: Загадка сохранения евреев в Средние века”). Тель-Авив, 1997. С. 14–30.
- 3 JORDAN WILLIAM CHESTER. *Princely Identity and the Jews in Medieval France*. In: *From Witness to Witchcraft*. / Ed. Jeremy Cohen. Wiesbaden, 1996. P. 256–273.
- 4 BAER YITZNAK. *Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil: Urkunden und Regesten*: Im 2 Bde. Berlin, 1929–1936; repr. Westmead, 1970.
- 5 BAER. *A History of the Jews in Christian Spain*: In 2 vols. Philadelphia, 1961.
- 6 Этот тезис Бэра, в целом признанный большинством историков-медиевистов, занимающихся евреями Испании, недавно был подвергнут критике в рамках “антислезливой” школы. См.: MEYERSON MARK D. *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*. Princeton, N.J., 2004. Прекрасное исследование Мейерсона, основанное на материалах одной общины королевства Арагон, которые противоречат принятому нарративу о неизменном ухудшении ситуации в XV в., не изменяет принципиальным образом общую картину упадка, наступившего в последние годы Реконкисты и особенно после ставших истинным водоразделом погромов 1391 г. Более трезвый анализ судьбы евреев в христианской Испании, стремящийся к детальному пониманию как позитивных, так и негативных сторон “сосуществования” в Испании, был проведен Майей Сойфер применительно к северной Кастилии до 1391 г. См.: SOIFER MAYA. *The Jews of the “Milky Way”: Jewish-Christian Relations and Royal Power in Northern Castile-Leon (1050–1371)*. In: Ph. D. diss. Princeton University, 2007.
- 7 NIRENBERG DAVID. *Enmity and Assimilation: Jews, Christians, and Converts in Medieval Spain*. // *Common Knowledge*. 9. 2003. P. 137–155.
- 8 Беспокойство по поводу неискренних и враждебно настроенных новообращенных в ислам из числа восточных христиан, которые продолжали служить в мусульманском бюрократическом аппарате (хорошо известное явление, наблюдавшееся в более позд-

- ний период в мамлюкском Египте), по всей вероятности, не было похоже на отношение к еврейским неопитам в мусульманской Испании и Северной Африке.
- 9 О евреях, занимавших властные посты в маринидском Марокко, см.: CORCOS DAVID. *The Jews of Morocco under the Marinides*. Статья перепечатана в его сборнике "Studies in the History of the Jews of Morocco" (Jerusalem, 1976. P. 33–34, 45–57).
  - 10 До этого события на долю евреев Византийской империи выпало только четыре эпизода непосредственных преследований со стороны государства. См.: STARR JOSHUA. *The Jews in the Byzantine Empire*, 641–1204. Athens, 1939; SHARF ANDREW. *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*. N. Y., 1971; о более позднем периоде см.: BOWMAN STEVEN. *The Jews of Byzantium*, 1204–1453. University, Ala., 1985.
  - 11 BOWMAN. *Jews of Byzantium*. P. 98–99.
  - 12 Ibid. P. 117–121.
  - 13 WEINRYB BERNARD DOV. *The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*. Philadelphia, 1973. P. 35–50.
  - 14 BARON SALO W. *A Social and Religious History of the Jews*. / 2 ed. Vol. 16. Philadelphia, 1976. Ch. 70, "Socioeconomic Restructuring".
  - 15 HUNDERT GERSHON. *An Advantage to Peculiarity? The Case of the Polish Commonwealth*. // AJS Review. 6. 1981. P. 21–38.
  - 16 О евреях при монгольском дворе см.: FISCHER WALTER. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*. London, 1937. Reprinted N. Y., 1969. Ch. C; о подозрениях, что немусульмане вступают в сговор с монголами, см.: PERLMAN MOSHE. *Notes on Anti-Christian Propaganda in Mamlūk Empire*. // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 10. 1940–1942. P. 850.
  - 17 Идея, что евреи воспринимались как союзники мусульман (что объясняет антисемитизм как форму враждебности к мусульманам, а не иррациональную ненависть христиан к евреям как таковым), впервые была предложена Алленом и Элен Катлер. См.: CUTLER ALLEN AND HELEN. *The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism*. Notre-Dame, 1986. Джереми Коэн более убедительно обосновал этот тезис, привлекая большее число источников и не утверждал, что это единственный фактор в формировании антисемитских настроений. См.: COHEN JEREMY. *The Muslim Connection or On the Changing Role of the Jew in High Medieval Theology*. In: *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*. / Ed. Jeremy Cohen. Wiesbaden, 1996. P. 141–162.
  - 18 Хейд Уриэль. *Обвинения в ритуальном убийстве в Турции XV–XVI вв.* (на иврите). // Сфунот. 5. 1961. С. 135–150; Ландау Яков. *Обвинения в ритуальных убийствах и гонения на евреев в Египте в XIX в.* (на иврите). // Там же. С. 417–460; BARNAI JACOB. "Blood Labels" in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries. In: *Antisemitism through the Ages*. / Ed. Shmuel Almog, trans. Nathan H. Reisner. Oxford, 1988. P. 189–194.
  - 19 STRAUSS E. (ASHTOR). *L'inquisition dans l'état mamlouk*. // Rivista degli Studi Orientali. 25. 1950. P. 11–26. Об обращениях коптов в ислам в период мамлюков см. недавно появившуюся работу: EL-LEITHY TAMER. *Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293–1524 A. D.* In: Ph. D. diss. Princeton University, 2005.
  - 20 COHEN MARK R. *Jews in the Mamlūk Environment: The Crisis of 1442 (A Geniza Study)*. // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 47. 1984. P. 425–448.
  - 21 MARCUS АБРАХАМ. *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*. N. Y., 1989.
  - 22 Из недавно появившихся работ, где тонко проанализирован современный исламский антисемитизм в контексте, см. тематический выпуск журнала "Die Welt des Islams"



- (46, 2006), посвященный антисемитизму в мусульманском мире, подготовлен Гудрун Крамер. Особенно см. вступительную статью: KRAEMER GUDRUN. *Anti-Semitism in the Muslim World; A Critical Review*; а также: KIEFER MICHAEL. *Islamischer, Islamistischer oder Islamisierter Antisemitismus*.
- 23 LEWIS BERNARD. *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*. / 2 ed. with a new foreword. N. Y., 1999. P. 132.
  - 24 Этот аспект тщательно изучил Маттиас Кюнцель в появившейся в 2002 г. на немецком языке книге, которая недавно была переведена на английский: KÜNTZEL MATTHIAS. *Jihad and Jew-Hatred: Islamism, Nazism and the Roots of 9/11*. / Trans. Colin Meade. N. Y., 2007.
  - 25 Превосходный сборник статей, посвященных проблеме нового антисемитизма и ответной неприязни евреев к мусульманам, см.: *Islamophobia and Anti-Semitism*. / Ed. Hillel Schenker and Ziad Abu Zayyad (опубликовано при содействии "Palestine-Israel Journal". Princeton, N.J., 2006).
  - 26 Луч света в наше темное время взаимной ненависти представляют собой ностальгические воспоминания евреев из арабских стран, живущих в Израиле и других странах, появившиеся в последние годы. Ностальгия также сквозит во всех интервью еврейских израильских писателей — выходцев из Ирака, собранных в документальном фильме "Забыть Багдад", созданном иракским режиссером-мусульманином из Цюриха Самиром. Из мемуарной литературы последних лет стоит отметить воспоминания родившегося в Ираке израильского исследователя современной арабской литературы Сассона Сомеха, опубликованные на иврите (2004) и недавно переведенные на английский: SOMEKH SASSON. *Baghdad, Yesterday: The Making of an Arab Jew*. Jerusalem, 2007.

## Указатель имен

- АБРАБАНЕЛЬ ИЦХАК — 234  
АББУД — 237  
АББАС I — 222  
АББАСИДЫ — 198, 216, 317  
АБД АР-РАХМАН III — 21  
АБДАЛЛА — 201  
АБДАЛЛА — 218  
АБЕЛЯР ПЕТР — 125, 308  
АБУ ЗИКРИ ЙЕГУДА КОГЕН — 147  
АБУ ИСХАК — 327  
АБУ КУРРА ФЕОДОР — 203  
АБУ ХАНИФА — 313, 329  
АБУ ЮСУФ — 108, 109, 304  
АВГУСТ ОКТАВИАН — 64, 290, 301  
АВГУСТИН — 50, 51, 71, 77, 157, 188, 189, 197, 307, 320  
АВИЦЕННА (ИБН СИНА) — 183, 318  
АВРААМ (АВРАГАМ) (*библ.*) — 48, 57, 58, 193, 198, 199, 200, 202, 208, 210, 233, 322, 325  
АВРАГАМ БЕН МОШЕ — 325  
АГАРОН БЕН АМРАМ — 135  
АГАРЬ (ГАГАР) (*библ.*) — 199, 200, 207, 211  
АГОБАРД ЛИОНСКИЙ — 177, 191, 225, 262, 316  
АДЛЕР УИЛЬЯМ — 197  
АДРИАН — 64, 289  
АЙЮБИДЫ — 103, 282  
АЛЕКСАНДР III — 73  
АЛИ ('Алū) — 28  
АЛЬ РАЗЗАК ('Абд Аль-Раззāk аль-Сан'ānū) — 90, 298, 302, 303  
АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ — 205  
АЛЬДИБ АБУ-САХЛИХ С. А. — 280  
АЛЬ-ДИМЬЯТИ (АБЪ-ЛЬ-ФАДЛ БЕН АБЪ-ЛЬ-ФАРАДЖ аль-Димьятū) — 147  
АЛЬ-ЗӘХИР — 231  
АЛЬ-ЗАЙН ХАСАН — 297  
АЛЬ-КАРАФҮ — 201, 203, 248, 322, 341  
АЛЬ-КАРАДАВҮ ЮСУФ — 281  
АЛЬ-КИНДҮ — 203  
АЛЬ-КИРКИСАНИ — 209  
АЛЬ-МАГИЛИ — 112  
АЛЬ-МАГРИБҮ САМАУ'АЛ — 203  
АЛЬ-МАМУН — 217  
АЛЬ-МАНСУР (АБҮ ЮСУФ Я'КҮБ аль-Мансұр) — 242  
АЛЬ-МАХДИ — 204

- АЛЬМОХАДЫ — 14, 22, 23, 33, 192, 207, 219, 220, 229, 230, 237, 238, 239, 242, 245, 256, 257, 258, 267, 270, 284, 326, 328, 332, 336, 338, 339, 340, 342  
 Аль-Му'изз — 136  
 Аль-Му'атадид — 111, 112  
 Аль-Мумин ('Абд Аль-Му'мин) — 237, 338  
 Аль-Мустансир — 136  
 Аль-Мутаваккил — 102, 105, 106, 198, 216, 217, 302, 317, 327, 331, 337  
 Аль-Рашид Гарун — 108, 304  
 Альрои Давид — 245  
 Аль-Сарахси — 90, 298, 313  
 Аль-Сиджилмаси га-Коґен Шломо — 237  
 Аль-Синджари Шломо Сулейман ибн-Амр — 337  
 Аль-Субкү — 96, 97  
 Аль-Табари ('Алү ибн-Раббан аль-Табарү) — 198, 200, 201, 221, 329, 331  
 Аль-Туртуши — 297, 298  
 Аль-Тустари Абү Наср — 136, 146  
 Аль-Тустарү Абү Са'д — 107, 136, 146, 342  
 Аль-Тустари Сахль — 136, 146  
 Альфонсо I Арагонский — 337  
 Альфонсо VI — 337  
 Альфонсо X Кастильский — 178, 316, 336  
 Аль-Хаким — 115, 180, 216, 217, 218, 220, 230, 231, 235, 237, 238, 240, 245, 327, 335, 337, 338, 339, 340, 341  
 Аль-Хашимү — 203  
 Аль-Харбутли ('Алү Хуснү аль-Харбүтлү) — 36, 281  
 Аль-Хульвани Абу Бакр Ахмад б. Алү б. Бадран — 297  
 Аль-Шафи'ү — 109, 304, 306  
 АМАН (ЃАМАН) (библ.) — 99, 232, 243, 299, 300, 340  
 АМИР АҒАРОН — 284  
 АНТОНИН ПИЙ — 64  
 АНТОНИУС ДЖОРДЖ — 34  
 АРИСТОТЕЛЬ — 119  
 АРТАКСЕРКС (АХАШВЕРОШ) (библ.) — 111  
 АХМАД-ПАША — 244, 340  
 АШКЕНАЗ (библ.) — 15  
 АШТОР ЭЛИЯҒУ — 32, 279, 304  
 БАДИС — 218  
 БАНУ САХЛЬ АЛЬ-ТУСТАРИ — 136, 146  
 БАР-КОХБА ШИМОН — 289, 331  
 БАРОН САЛО У. — 20, 31, 35, 86, 171, 215, 221, 223, 276, 315, 329, 343  
 БАРТ ФРЕДРИК — 163, 164  
 БАТ-ЙЕОР — 40, 242, 283, 284, 299, 302, 303, 327, 339, 343  
 БАХРАХ БЕРНАРД — 291, 295  
 БАХТИШУ — 327  
 БЕН-САССОН МЕНАХЕМ — 229, 328, 332  
 БЕН-САССОН ХАИМ-ҒИЛЕЛЬ — 24, 25, 277  
 БЕН-ШАММАЙ ХАГАЙ — 288  
 БЕРГЕР ДЭВИД — 19, 193  
 БЕРНФЕЛЬД ШИМОН — 276, 335  
 БЕРНШТЕЙН СИМОН — 240, 338  
 БЕХОР ШОР ЙОСЕФ — 319  
 БИНЬЯМИН (ВЕНИАМИН) ИЗ ТУДЕЛЫ — 185, 245  
 БЛАУ ЙОШУА — 305  
 БЛЮМЕНКРАНЦ БЕРНАР — 122, 144, 155, 194, 313  
 БОДЕН ЖАН — 33  
 БОККАЛИНИ ТРАЯНО — 33  
 БОЛДУИН ДЖОН У. — 118, 119, 124  
 БРАВМАНН МЕИР М. — 299  
 БРАНДЕЙДЖ ДЖЕЙМС А. — 178, 182

- БРАНН РОСС — 336  
 БУИДЫ — 28  
 БУРХАРД ВОРМССКИЙ — 75, 89  
 БЭР ИЦХАК — 249, 266, 334, 341, 344  
 ВАЙДА ЖОРЖ — 340, 341  
 ВАЛЕНСИ ЛУСЕТТ — 164, 165, 332  
 ВАЛЬДМАН ФЕЛИЦИЯ — 274  
 ВАХТЕЛЬ НАТАН — 332, 335  
 ВЕБЕР МАКС — 51, 124, 133  
 ВЕРБЛОВСКИ Р. И. — 19  
 ВЕСПАСИАН — 114  
 ВЕЦЕЛИН — 155, 313  
 ВИКТОР ПАЛЕРМСКИЙ — 292  
 ВИСМАР АДОЛЬФ Л. — 32  
 ВУЛФСОН МАРИОН — 280  
 ГАЙ ГАОН — 139, 310  
 ГАЛЕВИ ЙЕГУДА — 21, 32, 39, 209,  
 212, 256, 337, 338, 343  
 ГАЛКИН А. С. — 325, 336, 339, 343  
 ГАМАЛИИЛ (ГАМЛИЭЛЬ),  
 РАББАН — 67  
 ГА-НАГИД ЙОСЕФ (ЮСУФ ИБН-  
 НАГРЕЛА) — 106, 116, 218, 236,  
 327, 342  
 ГА-НАГИД ШМУЭЛЬ, ШМУЭЛЬ  
 ГА-ЛЕВИ БЕН ЙОСЕФ ИБН-  
 НАГРЕЛА — 21, 32, 106, 116, 160,  
 218, 339, 342  
 ГАРДЕ ЛУИ — 183  
 ГАРКАВИ АВРАГАМ Э. — 305, 310  
 ГАРКАВИ ЙЕГОШАФАТ — 37, 282  
 ГА-ХАСИД ЙЕГУДА — 185  
 ГЕНРИХ I — 315  
 ГЕНРИХ II — 155  
 ГЕНРИХ III — 76  
 ГЕНРИХ IV — 80, 85, 231, 295  
 ГЕРШОМ, РАБЕЙНУ — 230  
 ГИЛБЕРТ МАРТИН — 40  
 ГИЛКРАЙСТ ДЖ. — 75, 124, 307  
 ГИЛЬ МОШЕ — 121, 136, 287, 305,  
 307, 310, 335, 340  
 ГИНЗБЕРГ ЛУИС — 140  
 ГИНЗБУРГ КАРЛО — 330  
 ГИРКАН — 64  
 ГИРЦ КЛИФФОРД — 145, 146, 165,  
 166  
 ГИРШБЕРГ ХАИМ-ЗЕЕВ — 328, 335,  
 338  
 ГЛАБЕР РАУЛЬ (РАДУЛЬФ) — 327  
 ГОБИНО ЖОЗЕФ АРТУР ДЕ — 34,  
 279  
 ГОЙТЕЙН ШЛОМО-ДОВ — 20, 25,  
 35, 104, 134, 135, 137, 143, 144, 146,  
 147, 161, 174, 216, 237, 243, 277, 283,  
 309, 310, 316, 328, 335, 340  
 ГОЛДЗИХЕР ИГНАЦ — 278  
 ГОЛДМАН ДЕБОРА — 285  
 ГОЛЬДИН СИМХА — 343  
 ГОНОРИЙ — 67, 68  
 ГРАЦИАН — 75, 123, 156, 180, 316  
 ГРЕЙЗЕЛЬ СОЛОМОН — 293  
 ГРЕЦ ГЕНРИХ — 31, 32, 278  
 ГРИГОРИЙ I ВЕЛИКИЙ — 70, 71,  
 153, 292, 335  
 ГРИГОРИЙ IX — 71, 73  
 ГРИГОРИЙ НИССКИЙ — 225  
 ГРИШЕМ-младший РОЙ А. — 19  
 ГРОССМАН АВРАГАМ — 285, 305,  
 308, 319  
 ДААН ЖИЛЬБЕР — 194, 293, 296  
 ДАВИД (*библ.*) — 192, 257  
 ДАГОБЕР — 234  
 ДАМАНХҮРҮ ШЕЙХ — 96, 97  
 ДАНБИ ГЕРБЕРТ — 317  
 ДАНИЭЛЬ (*библ.*) — 207, 257, 324,  
 325  
 ДЕБОРА (ДВОРА) (*библ.*) — 232  
 ДЕШЕН ШЛОМО — 285  
 ДЖЕНКС СТЮАРТ — 127, 309  
 ДЖОРДАН УИЛЬЯМ Ч. — 19, 87, 126,  
 127, 179, 262, 263, 277, 309, 311, 315  
 ДИНУР БЕНЦИОН — 341

- Диоклетиан — 48  
 Добсон Р. Б. — 128  
 Долс Майкл — 222  
 Донин Николай — 73, 191  
 Дорон Давид — 305  
 Драгиньяно Бондавид де — 148  
 Дрейпер Теодор — 19  
 Дуран Профиат — 234  
 Дуран Шимон бен Цемах  
   (Рашбац) — 212, 213, 326  
 Дюби Жорж — 153  
 Дюмон Луи — 152, 153, 157, 216, 312  
 Евсевий  
   Александрийский — 225  
 Ездра (Эзра) (*библ.*) — 185, 186,  
   196, 299, 321  
 Зайдан Эмиль — 279, 280  
 Зайят Хабиб — 301, 302  
 Закур Норман — 119  
 Закуто Авраѓам бен Шмуэль —  
   246, 341  
 Земон Девис Натали — 323  
 Зетцер Клаудия — 19  
 Зиммель Георг — 120, 134  
 Зомбарт Вернер — 133  
 Ибн-Абитур Йосеф бен  
   Ицхак — 335, 337  
 Ибн-Адрет Шломо  
   (Рашба) — 212  
 Ибн-Акнин (Йосеф бен  
   Йеѓуда ибн-‘Акнүн) — 183,  
   242, 318, 339  
 Ибн-аль-Аттар — 317, 332  
 Ибн-аль-Ваххаб  
   Мухаммад — 60  
 Ибн-аль-Каттāн — 328  
 Ибн-аль-Таббан (Ибн-Таббан)  
   Леви — 337  
 Ибн-Верга Йосеф — 234  
 Ибн-Верга Шломо — 234, 244,  
   246, 248, 334, 341  
 Ибн-Габироль Шломо бен  
   Йеѓуда — 39, 337  
 Ибн-Гийят Ицхак — 236, 336, 337  
 Ибн-Дананы — 244  
 Ибн-Дауд Авраѓам бен Давид  
   ѓа-Леви (Раавад) — 236, 237,  
   245, 328, 336  
 Ибн-Джамā‘а Бадр аль-Дин —  
   297, 303  
 Ибн-Кайим (Ибн-аль-Кайим)  
   аль-Джаузия — 89, 103, 104,  
   108, 109, 114, 159, 180, 181, 202, 203,  
   227, 287, 300, 303, 304, 305, 306,  
   310, 313, 316, 317, 321, 322, 327, —  
   329, 331  
 Ибн-Киллис Я‘куб — 135, 136, 323  
 Ибн-Лутф Бабай — 341  
 Ибн-Мигаш ѓа-Леви  
   Йосеф — 236  
 Ибн-Пичо — 250, 251  
 Ибн-Сарук Менахем — 21  
 Ибн-Таймийя — 60, 61, 114, 133,  
   137, 181, 203, 204, 224, 288, 304,  
   306, 317  
 Ибн-Тумарт Мухаммад — 236  
 Ибн-Файюми Нетанэль — 210  
 Ибн-Файюми Яаков — 210  
 Ибн-Фархад Бабай — 341  
 Ибн-Хазм Абу Мухаммад Али  
   бен Ахмад — 159, 196, 313  
 Ибн-Шапрут Хасдай — 21, 106  
 Ибн-Эзра Авраѓам — 206, 207,  
   208, 212, 239, 324, 336, 338  
 Ибн-Эзра Моше — 236, 336  
 Иво Шартрский — 74, 89  
 Иезекииль (Йехезкель)  
   (*библ.*) — 185, 186  
 Иероним — 197, 307  
 Иисус из Назарета (Йешу,  
   Христос, Иса) — 46, 47, 48,  
   50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 119, 133,

- 179, 180, 188, 189, 190, 191, 192,  
193, 194, 195, 198, 201, 203, 204,  
205, 211, 212, 224, 226, 228, 247,  
248, 286, 294
- Иисус Навин (Йеѓошуа Бин-  
Нун) (*библ.*) — 206
- Икабо — 245
- Икшиды (Икшидиды) — 136
- Илия (Элияѓу) (*библ.*) — 111
- Иннокентий III — 71, 72, 73, 99,  
177, 298
- Иннокентий IV — 71, 73
- Иоанн Дамаскин — 323
- Иоанн Златоуст — 49, 50, 61, 286,  
307
- Иоанн Эфесский — 101
- Иоанн-Овадьа — 241
- Иосиф (Йосеф) (*библ.*) — 111
- Иосиф — 21
- Иосиф Флавий — 63, 114, 289
- Ирмеяѓу (*библ.*) — 193, 236
- Исаак (Ицхак) (*библ.*) — 48, 57,  
190, 199, 200, 202, 208, 209, 210,  
211, 233
- Исмаил (Ишмаэль) (*библ.*) —  
57, 58, 198, 199, 210, 211
- Ицхак бен Шмуэль из  
Дампьера — 255, 256, 257, 343
- Ицхаки Маша — 336, 338
- Ицхаки Шломо (Раши) — 191,  
189, 191, 230, 255, 317, 319
- Йеѓуда (*библ.*) — 189, 192, 193
- Йеѓуда бен Фархун — 237
- Йеѓуда бен Эзра — 25, 336
- Йеѓуда га-Наси (Рабби) — 181
- Йерушалми Йосеф-Хаим — 231,  
232, 233, 234, 240, 332, 333, 334, 335,  
338, 339, 340, 341
- Йешаяѓу (*библ.*) — 193
- Йосеф бен Имран — 237
- Йосеф бен Пинхас — 111, 134
- Йоханан бен Закай,  
рабби — 306
- Йузбаки Тауфик Султан — 281,  
321
- Касым 'Абду Касым — 36
- Кафур аль-Ихшуду — 136
- Кайзер Рудольф — 32
- Каин (*библ.*) — 50
- Каликст II — 70
- Камин Сара — 319
- Капах Йосеф — 277, 325, 328,  
336, 343
- Капетинги — 84, 129, 262, 263
- Каракалла — 64, 66
- Карл Великий — 79, 122
- Кара Йосеф — 191, 319
- Каролинги — 78, 79, 122, 262,  
316
- Катлер Аллен — 331, 344
- Катлер Элен — 331, 344
- Кац Яаков — 228, 229
- Каэн Клод — 23, 24, 215, 299, 304
- Кедар Биньямин З. — 339
- Келлер Сюзанна — 19
- Кимхи Йосеф — 192
- Кистер М. Дж. — 288, 299
- Киш Гвидо — 63, 76, 82, 83, 85, 126,  
171, 308, 329
- Клавдий — 67, 70, 292
- Климент III — 71
- Климент IV — 73
- Константин — 57, 68, 289, 316
- Корн Хелен — 285
- Коул Р. И. «Хуан» — 275
- Коули А. — 335
- Кофлер Ханс — 297
- Коэн Гершон Д. — 20, 228, 229,  
290, 306, 331, 336
- Коэн Джереми — 19, 77, 271, 287,  
290, 297, 320, 330, 344
- Крачковский И. Ю. — 288, 298

- КРЕМЕР Гудрун — 345  
 КРЕМЕР Джоэль Л. — 183, 204  
 КРИГЕЛЬ Морис — 311, 312, 313  
 КРИСПИН Гильберт — 320  
 КРИТЦЕК Джеймс — 321  
 КУК Майкл — 19, 288, 302, 325  
 КУЛЕ Ноэль — 178, 311, 312, 313  
 КУН Карлтон С. — 163  
 КУТЬ Саид — 38  
 ЛАЗАРУС-ЯФЕ Хава — 19, 275, 322, 324, 332  
 ЛАСКЕР Даниэль — 19, 192, 208, 324  
 ЛЕ ГОФФ Жак — 295, 307, 308, 312, 313, 315  
 ЛЕВ VII — 155  
 ЛЕВИЙ (ЛЕВИ) (*библ.*) — 48  
 ЛЕВИН Исраэль — 324, 336, 338  
 ЛИБЕРЛЕС Роберт — 276  
 ЛИБСОН Гидеон — 139, 310, 311  
 ЛИНДЕР Амнон — 19, 65, 69, 288, 290, 291  
 ЛИХТЕНШТАДТЕР Ильдсе — 301  
 ЛОКК Джон — 25  
 ЛОПЕС Роберт С. — 307, 329  
 ЛОТ (*библ.*) — 196  
 ЛОТАРЬ II — 79  
 ЛОТТЕР Фридрих — 83  
 ЛУКИН Уильямс А. — 189  
 ЛЬЮИС Бернард — 24, 204, 216, 217, 218, 220, 223, 227, 232, 279, 283, 309, 327, 332, 342  
 ЛЬЮИС Роуз — 39, 283, 284  
 ЛЭНГМЮР Гэвин — 82, 84, 85, 225, 226, 227, 264, 296, 314, 330  
 ЛЮДОВИК IX — 73, 129, 263  
 ЛЮДОВИК X — 263  
 ЛЮДОВИК Благодетельный — 79, 122, 177, 225  
 МАЙМОН БЕН ЙОСЕФ (Даян) — 238, 336  
 МАЙМОНИД МОИСЕЙ (МОШЕ БЕН МАЙМОН) (РАМБАМ) — 22, 23, 24, 32, 39, 41, 140, 141, 142, 143, 183, 184, 189, 209, 210, 211, 220, 230, 238, 243, 245, 257, 258, 277, 284, 285, 310, 311, 314, 325, 328, 332, 336, 339, 343  
 МАЙМУНИ Авраам — 184, 211, 212  
 МАКИАВЕЛЛИ НИККОЛО — 33  
 МАЛАХИ Цви — 333, 334, 338, 339, 340  
 МАР ЭММЕ (МАРАММА) — 101, 302  
 МАРИНИДЫ — 267  
 МАРИЯ (МАРЬЯМ) — 203, 247  
 МАРКИОН — 58  
 МАРКУС АВРААМ — 273  
 МАРКУС АЙВЕН ДЖ. — 19, 259, 276, 278, 323, 332  
 МЕЙЕРСОН МАРК Д. — 344  
 МЕИР, РАБИ — 186  
 МЕММИ АЛЬБЕР — 40, 39  
 МЕНОКАЛЬ МАРИЯ РОСА — 15  
 МЕРОВИНГИ — 79, 234  
 МЕШУЛАМ ИЗ ВОЛЬТЕРРЫ — 186, 318  
 МОИСЕЙ (МОШЕ) (*библ.*) — 48, 58, 201, 206, 210, 213, 238, 324  
 МОРАБИЯ АЛЬФРЕД — 279  
 МОРЕШЕТ МЕНАХЕМ — 306  
 МОРИН ВЕРА — 341  
 МОТТАХЕДИ РОЙ — 160  
 МУ'НИС ХУСЕЙН — 281, 282  
 МУР Р. И. — 179, 223, 257, 329, 330  
 МУХАММЕД БИН АБДАЛЛА — 22, 28, 32, 35, 38, 39, 41, 42, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 97, 132, 173, 180, 181, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 209, 210, 212, 213, 216, 220, 230, 276, 283, 287, 298  
 НАТАН ИЗ ГАЗЫ — 257  
 НЕТИРА — 111, 112, 135, 305

- НИРЕНБЕРГ ДЭВИД — 267  
 НОВАК ДАВИД — 230  
 НОЙ (НОАХ) (*библ.*) — 15  
 НОТ АЛЬБРЕХТ — 95, 101, 102, 301  
 ОВАДЬЯ ДАВИД — 340, 341  
 ОВАДЬЯ ИЗ БЕРТИНОРО — 249, 250, 251  
 ОМАР ('ОМАР ИБН-АЛЬ-ХАТТАБ) — 41, 92, 94, 113, 114, 115  
 ОМАР ('ОМАР ИЛИ 'АМР) — 325  
 ОМАР I ('ОМАР) — 53, 101  
 ОМАР II ('ОМАР ИБН-АБД АЛЬ-'АЗЎЗ) — 53, 96, 101, 102, 105, 181, 220, 221, 226, 301, 303, 317, 327  
 ОМЕЙЯДЫ — 93, 95, 96, 101, 160  
 ОНУДЖУР — 136  
 ОРИГЕН — 197  
 ОСБОРН ЛОРЕН М. — 19  
 ОСИЯ (ГОШЕА) (*библ.*) — 206  
 ОСМАН — 101, 302  
 ПАВЕЛ АНТИОХИЙСКИЙ — 203  
 ПАВЕЛ ИЗ ТАРСА — 47, 57, 58, 119, 156, 286, 313  
 ПАГИС ДАН — 336, 337  
 ПАКТЕР УОЛТЕР — 75  
 ПАРКС ДЖЕЙМС — 81, 291  
 ПЕРКАЛЬ КОЭН АЙЛИН — 19  
 ПЕРЛМАНН МОШЕ — 199  
 ПЕРЛЕС ЙОСЕФ — 326  
 ПИРЕНН АНРИ — 307  
 ПИТЕРС ДЖОАН — 40  
 ПЛАТОН — 118  
 ПСЕВДО-КИПРИАН — 49, 286  
 ПТАХЬЯ ИЗ РЕГЕНСБУРГА — 185, 186, 318  
 РАББАТ ЭДМОН — 280, 305  
 РАБИН УРИ — 287  
 РАССЕЛ ДЖЕФФРИ БАРТОН — 153  
 РЕЙЕРСОН КЭТРИН — 314  
 РЕЙНОЛЬДС СЬЮЗЕН — 315  
 РЕЙТЕР РОЗМАРИ — 51, 286, 287  
 РЕРИГ ФРИЦ — 315  
 РЕУВЕН МИХАЭЛЬ — 333  
 РИВКА (*библ.*) — 190, 199, 211  
 РИППИН ЭНДРЮ — 161  
 РИЧАРД I — 127  
 РОБЕРТ ФРАНЦУЗСКИЙ — 233, 334  
 РОДИНСОН МАКСИМ — 132, 133  
 РОЗЕН ЛОРЕНС — 145, 146  
 РОЗЕНБЛАТТ САМУЭЛ — 279  
 РОЗЕНТАЛЬ ЙЕҒУДА — 308, 319  
 РОССИ ДАВИД ДЕИ — 250, 251, 252  
 РОТ СЕСИЛ — 38, 39, 81, 225, 283  
 РОУЗ ЭМИЛИ — 19  
 РОШЕР ВИЛЬГЕЛЬМ — 308  
 РУВЕР РЕЙМОНД ДЕ — 124  
 РУМАНИ МОРИС — 285  
 РЮДИГЕР — 123  
 СААДЬЯ ГАОН (СААДЬЯ БЕН ЙОСЕФ) — 39, 161, 207, 208, 209, 210, 212, 302, 314, 324, 325  
 САДАТ АНВАР — 37, 38, 41  
 САЗЕРН Р. У. — 62, 82, 85  
 САЛЛАМ С. М. — 282  
 САМБАРИ ЙОСЕФ — 278, 341  
 САМИР — 345  
 САРРА (САРА) (*библ.*) — 199, 200, 208, 211  
 САСАНИДЫ — 109, 282  
 САФАВИДЫ — 182, 222, 341  
 СЕЕРТ — 101  
 СЕПТИМИЙ СЕВЕР — 289  
 СИМЕОН (ШИМОН) (*библ.*) — 48  
 СИМОН МАРСЕЛЬ — 47, 48, 50, 287  
 СИМОНСОН Ш. — 77, 290  
 СОЙФЕР МАЙЯ — 274, 344  
 СОКОЛОФФ МАЙКЛ — 302  
 СОЛОМОН (ШЛОМО) — 299  
 СОМЕХ САССОН — 323, 336, 345  
 СТАЛИН ИОСИФ — 40  
 СТЕРН СЭМЮЭЛЬ М. — 138, 175, 300



- СТИЛЛМАН НОРМАН — 25, 276,  
 277, 283, 287, 320, 342, 343  
 СТОУ КЕННЕТ — 171, 275, 276,  
 292, 295, 296, 298, 315, 316,  
 334, 335  
 СТРУМЗА Г. — 51, 55, 287  
 ТАЙЦ ЭМИЛИ — 343  
 ТАЛЬМОН АДИ — 19  
 ТЕЛЛЕНБАХ Г. — 312  
 ТЕРТУЛЛИАН — 49, 286, 289, 307  
 ТИБЕРИЙ — 101  
 ТИМОФЕЙ I — 204  
 ТИТ — 114  
 ТОЛЕДАНО ЯАКОВ — 342  
 ТОУНИ РИЧАРД ГЕНРИ — 124, 133  
 ТРАХТЕНБЕРГ ДЖОШУА — 225, 309,  
 318, 330  
 ТРЁЛЧ ЭРНСТ — 51  
 ТРИТТОН А. С. — 94, 95, 101, 216,  
 299, 302, 326, 327  
 ТУСТАРИ (БАНУ САХЛЬ АЛЬ-  
 ТУСТАРИ) — 136, 146  
 УДОВИЧ АВРОМ Л. — 19, 137, 164,  
 165, 313  
 УОТТ ДЖ. А. — 295  
 УСАЙБИА' АБУ — 184  
 УСКЕ САМУЭЛЬ — 245  
 ФАЙРСТОУН РЕУВЕН — 202  
 ФАТИМИДЫ — 36, 102, 106, 107, 136,  
 217  
 ФАТТАЛЬ АНТУАН — 89, 297, 298,  
 301, 304  
 ФЕНТОН ПОЛ — 242  
 ФЕОДОСИЙ I — 316  
 ФЕОДОСИЙ II — 65, 66, 67, 68, 69,  
 70, 72, 78, 89, 93, 268, 289, 290,  
 292, 294, 301  
 ФЕРНАНДЕС-МОРЕР ДАРИО — 15  
 ФИЛИПП III — 129  
 ФИЛИПП IV КРАСИВЫЙ — 129, 263  
 ФИЛИПП АВГУСТ — 262  
 ФИРКОВИЧ АВРААМ  
 САМУИЛОВИЧ — 21  
 ФЛЕЙШЕР ЭЗРА — 335, 336, 337, 338  
 ФОМА АКВИНСКИЙ — 205  
 ФРЕЙД ЗИГМУНД — 51  
 ФРИДЛЕНДЕР С. — 305  
 ФРИДМАН СОЛ С. — 39, 283  
 ФРИДРИХ I БАРБАРОССА — 80, 83  
 ФРИДРИХ ИЗ МАЙНЦА — 155  
 ФРИДРИХ КАРЛ Й. — 33  
 ФУНКЕНШТЕЙН АМОС — 320  
 ХАДДАД ХЕСКЕЛ М. — 285  
 ХАДИДЖА — 132  
 ХАЗЗАН ЭФРАИМ — 336  
 ХАЛЬВАКС МОРИС — 333  
 ХАЛИЛИЯ ХАСАН — 301  
 ХАЛЬПЕРН КЕННЕТ — 19  
 ХАЛЬФОН АВРАГАМ — 338  
 ХАМДИ ИМАМ АХМАД — 288  
 ХАН ДЖЕФФРИ — 300  
 ХАРТМАН ДЭВИД — 343  
 ХАСМОНЕИ — 26  
 ХЕРЦЛЕР ДЖ. О. — 279  
 ХИММЕЛЬФАРЬ МАРТА — 19, 321  
 ХИШАМ БЕН ХАКУМ БЕН  
 ХИЗАМ — 110  
 ХРИСТИАНИ ПАБЛО — 131  
 ХУРИ АДЕЛЬ ТЕОДОР — 282  
 ХЭРИ БЕНДЖАМИН — 340  
 ЦАРФАТИ ИЦХАК — 278  
 ЦЕЗАРИЙ АРЛЬСКИЙ — 225, 330  
 ЦУКЕР СОЛ — 339  
 ЧАРЕТ ЛИНДА — 274  
 ЧЕЙЗЕН РОБЕРТ — 294, 320  
 ЧЕРЧИЛЛЬ УИНСТОН — 40  
 ШАБТАЙ ЦВИ (САВБАТАЙ  
 ЦВИ) — 251  
 ШАЙБАНИ — 313  
 ШАЛОМ Б. СААДЬЯ  
 ГАМЛИЭЛЬ — 328  
 ШАНЗОЛО ШЕМТОВ — 234, 334

- ШАТЦМИЛЛЕР ДЖОЗЕФ  
(ЙОСЕФ) — 130, 148, 334  
ШЕЙБА ИБН-АБИ — 90, 298  
ШЕЙНДЛИН РАЙМОНД — 336  
ШИРМАНН Х. — 335, 336, 337, 343  
ШЛОССБЕРГ ЭЛИЕЗЕР — 324, 325,  
332, 336  
ШМАРИЯ БЕН ЭЛЬХАНАН — 235,  
237, 241  
ШМУЭЛЬ БЕН ГОШАНА — 240, 241  
ШМУЭЛЬ БЕН МЕИР (РАШБАМ) —  
191, 319  
ШМУЭЛЬ БЕН ХОФНИ ГАОН — 335  
ШРЕКЕНБЕРГ ХАЙНЦ — 189  
ШРОЙТЕР ДАНИЕЛЬ — 145,  
146, 311  
ШТОБЕР ШИМОН — 278, 341  
ШУЛАМ ШМУЭЛЬ — 246, 341  
ШУРАКИ АНДРЕ — 33  
ЭВЪЯТАР БЕН ШЛОМО — 243  
ЭГЕРС ЯАКОВ — 338  
ЭДУАРД I — 113, 128  
ЭЙДЕЛЬБЕРГ ШЛОМО — 331  
ЭЛЛЮЛЬ ЖАК — 40, 283, 284  
ЭЛТОН ДЖ. Р. — 25, 214  
ЭЛЬБАЗ ШЛОМО — 44  
ЭЛЬХАНАН БЕН ШМАРИЯ — 235,  
237, 241  
ЭННЕН Э. — 169  
ЭСАВ (ЭДОМ) (*библ.*) — 190, 199,  
209, 211  
ЭСФИРЬ (ЭСТЕР) (*библ.*) — 111,  
232, 332  
ЭФРАИМ БОННСКИЙ — 233, 234,  
237, 334, 342  
ЮСТИН МУЧЕНИК — 197  
ЮСТИНИАН — 69, 93, 268, 289  
ЯАКОВ (ЙААКУБ) (*библ.*) — 189,  
190, 192, 199, 209, 211, 233  
ЯАКОВ БЕН РЕУВЕН — 192, 193, 319  
ЯАКОВ БЕН ЭЛИЯ — 131  
ЯАКОВ ИБН-ФАЙЮМИ — 210  
ЯАКОВ ИЗ ВЕНЕЦИИ — 309  
ЯГАЛОМ ЙОСЕФ — 336, 337  
ЯДИН РИВКА — 38  
ЯФЕТ (ЙЕФЕТ) (*библ.*) — 15

УДК 94(596.4)  
ББК 63.3 (7Сое)  
К 76

ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ

Марк Р. Коэн

# ПОД СЕНЬЮ КРЕСТА И ПОЛУМЕСЯЦА: ЕВРЕИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

*Перевод Любови Черниной*

Издательство "Книжники"  
127055, Москва, ул. Образцова, д. 19, стр. 9  
Тел. (495) 663-21-06; e-mail: info@knizhniki.ru  
Интернет-магазин: WWW.KNIZHNIKI.RU

Издательство "Текст"  
127299 Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 7  
Тел./факс: (499) 150-04-82; e-mail: text@textpubl.ru  
Представитель в Санкт-Петербурге: (812) 312-52-63  
Интернет-сайт: WWW.TEXTPUBL.RU

*Подписано в печать 21.03.2013. Формат 70×100/16*  
Усл.-печ. л. 28,6. Тираж 2000 экз. Заказ 5059.

Отпечатано с готовых файлов заказчика  
в ОАО «Первая Образцовая типография»,  
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ».  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, д. 14.

ISBN 978-5-9953024-5-2

