



Яков Кац

ЕВРЕИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ

# Яков Кац

ЕВРЕИ  
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
ЕВРОПЕ

Яков Кац  
ЕВРЕИ  
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
ЕВРОПЕ



Яков Кац

**ЕВРЕИ  
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
ЕВРОПЕ**

(Замкнутость и толерантность)



БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ

Иерусалим

1994

יעקב כץ  
בין יהודים לגויים  
יחס היהודים לשכניהם  
בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש

Jacob Katz

**Exclusiveness and Tolerance**  
Studies in Jewish-Gentile Relations  
in Medieval and Modern Times

Перевод с иврита *С.Рузер*  
Редактор *И.Фумбарова*

ISBN 965-320-576-5

Печатается с любезного разрешения  
издательства "Мосад Бялик"

©  
All rights reserved

כל הזכויות שמורות  
לספרית-עליה  
ת.ד. 4140 ירושלים  
יצא לאור בסיוע:  
האגודה לחקר תפוצות ישראל, ירושלים  
קרן זכרון למען תרבות יהודית, ניו-יורק  
ואירגון הג'וינט העולמי, ניו-יורק

OCR Давид Титиевский, сентябрь 2021 г., Хайфа

Typesetting, plates and printing by PRISMA-PRESS,

Jerusalem  
העמותה לקליטת עלייה בחלפה

3306 Printed in Israel רח"י ל. פרץ

ספריות

4019

מס'

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	7
----------------	---

### Часть первая. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

I. Место евреев в обществе и их правовой статус .....	15
II. Внутренняя противоречивость религиозных установок .....	28
III. Предписания религии и социально- экономические контакты .....	43
IV. Социальный и религиозный аспекты отчуждения .....	61
V. Юридический контроль и нормы морали ....	80

### Часть вторая. РАЗЛИЧНЫЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ ИНОВЕРЦЕВ (X—XIV вв.)

VI. Геры и выкресты .....	107
VII. Мученики за веру .....	130
VIII. Хасид .....	142
IX. Диспутант .....	162
X. Рационалист .....	173

**Часть третья. ОТ БЕЗРАЗЛИЧИЯ  
К ТОЛЕРАНТНОСТИ (XVI—XVIII вв.)**

XI. Духовная самоизоляция в гетто .....	197
XII. Отчуждение от внешнего мира .....	217
XIII. Общая основа иудаизма и христианства .....	235
XIV. Веротерпимость в эпоху Хаскалы .....	254
XV. Идея веротерпимости и борьба за политические права .....	272
Примечания .....	295

## ВВЕДЕНИЕ

Книга эта посвящена тем переменам, которые происходили в отношении евреев к их окружению, начиная со средних веков и вплоть до эпохи Просвещения. У нашего исследования четкие географические рамки: за исключением девятой главы, где обсуждаются взгляды рабби Менахема ха-Меири,<sup>1\*</sup> весь остальной материал касается ашкеназского еврейства. Ашкеназами — в широком смысле слова — принято называть евреев, населявших в период средневековья север Франции и Германию, а также их потомков, живших в XVI—XVIII вв. в той же Германии и в Восточной Европе (Польше и Литве).

Несмотря на такую ограниченность как временного, так и пространственного охвата, книга, надеюсь, поможет пониманию проблемы в целом: ведь взаимоотношения евреев с неевреями в средние века базировались на устойчивой традиции, сформулированной во времена Мишны и Талмуда, а корнями своими уходившей еще дальше, в библейскую эпоху<sup>2</sup>. Последующие "редакции" традиции предпринятые в различных странах диаспоры<sup>3</sup>, касались, как правило, лишь нюансов. Разумеется, конкретные условия неизбежно диктовали те или

---

\* Примечания к словам, отмеченным цифрами, см. в конце книги.



иные изменения, но результатом всегда оказывалась вариация все на ту же тему, еще одна модификация все того же феномена. Поэтому анализ даже одной конкретной эпохи даст нам возможность рассмотреть все наиболее важные аспекты проблемы в целом.

Казалось, естественно было бы начать с обзора основных положений упомянутой традиции — той, что определяла отношение ашкеназов к неевреям. Но на мой взгляд, полезней будет, если мы рассмотрим отдельные ее аспекты один за другим по ходу обсуждения исторических и социальных проблем эпохи. В традиции сей весьма непросто разобраться: ее определяет множество высказываний, различающихся не только содержанием, но и, так сказать, "жанром" — с этой точки зрения следует различать тексты, опирающиеся, соответственно, на Танах, Галаху и Аггаду<sup>4</sup>.

Каждый из трех этих источников религиозного авторитета содержал определенные принципы, повлиявшие на формирование отношения еврея — на эмоциональном и на практическом уровне — к его окружению. В Библии и в аггадической литературе имеются фрагменты как исторического, так и легендарного характера, содержащие указания на избранность народа Израиля, его отличие от других народов земли. Именно оттуда были почерпнуты основные понятия, описывающие уникальный религиозный статус народа Израиля и его миссию как в настоящем, так и в чаемом будущем. Галахические тексты, со своей стороны, служили основой для выработки практических норм поведения еврея в его повседневных контактах с иноверцами — в той мере, в которой при подобного рода контактах возникали вопросы юридического или морального свойства.

Не вызывает никаких сомнений, что при анализе складывающихся между евреями и неевреями отношений необходимо учитывать влияние традиционных источников. Из этого, однако, не следует, что мы можем подходить к свидетельствам этих источников некритически. Так, было бы заблуждением считать, что все сказанное в Танахе, Аггаде или Галахе по поводу народов, обитавших по соседству с сынами Израиля, оказалось существенным для определения ашкеназскими евреями своего отношения к соседям-христианам. Более того, попытка свести все высказывания на соответствующую тему в единый корпус не дала бы нам никакой определенной картины, ибо унаследованная ашкеназами традиция была полна противоречий. И потому, даже если бы здесь не действовали дополнительные факторы, препятствовавшие буквально исполнению имеющихся предписаний, уже сама по себе непоследовательность традиции толкала бы на путь отбора, ибо только в результате отбора, только в результате поэтапного пересмотра оказывалось возможным следовать ей на практике.

Поэтому прежде всего следует выяснить — пользуясь историко-критическим методом, — в чем состояла суть осуществлявшейся тогда в среде ашкеназского еврейства ревизии. Иными словами: какие элементы традиции, касающейся отношений с неевреями, сохранили силу закона, а какие, напротив, по тем или иным причинам такую силу утратили, перейдя в разряд "неприменяемой Галахи".

Ответить на этот вопрос сравнительно несложно, когда речь идет о предписаниях, имеющих своим источником собственно галахическую литературу. Поскольку последняя носит законодательный характер, то есть призвана определять образ жизни индивидуума и общества, то в ней мы по каж-

дому возникающему вопросу находим четко сформулированное решение. Всякий раз, когда источники противоречили один другому, или казалось, что противоречат, еврейские авторитеты средневековья считали необходимым разрешить это противоречие, дабы прийти к определенному однозначному выводу, могущему служить руководством в практической деятельности человека. Здесь, как правило, приводится исчерпывающая аргументация, позволяющая проследить за логикой проводимого законодательного наследия. Как мы увидим далее, именно необходимость улаживать противоречия, а также преодолевать иные трудности, возникающие в процессе принятия галахических постановлений, и послужила причиной такой ревизии. Попытки же истолковать (читай — пересмотреть) традиционную Галаху привели в свою очередь к возобновлению ведшихся когда-то во времена Талмуда галахических дискуссий. Применявшийся при этом метод истолкования мы рассмотрим позже. Сейчас отметим лишь, что упомянутые дискуссии велись на протяжении многих поколений и их результаты чрезвычайно важны для понимания отношения евреев к христианскому окружению — в той мере, разумеется, в которой это определялось авторитетом Галахи.

Куда сложнее обстоит дело с оценкой влияния двух других источников: Библии и аггадической литературы. Ашкеназское еврейство к тому времени не создало никакой систематической теории, позволяющей определить значимость отдельных высказываний Священного Писания или Аггады. В отличие от Галахи, где после обсуждения — с учетом всех аргументов — какое-то мнение принимается, а какое-то может быть и отвергнуто, здесь предполагалось, как правило, что все содержащееся в

дошедшей от предшественников традиции есть безусловная истина, актуальная и донныне. Никому не приходило в голову заявить, что такое-то высказывание утратило свою силу — даже если речь шла о высказывании аггадического свойства всего одного какого-нибудь учителя времен Талмуда, с которым остальные учителя не согласились.

Иной подход можно в средние века обнаружить у сефардов<sup>5</sup>: они шли на критический пересмотр отдельных элементов Аггады — в частности, тех, на которых основывали свои утверждения полемизировавшие с ними христиане. Иногда, впрочем, речь шла и о чисто внутренней критике тех или иных положений аггадического наследия. Но для ашкеназских евреев такой подход был неприемлем: они видели в нем род вольнодумства.

Можно сказать, что в теории ашкеназское еврейство приняло библейскую и аггадическую традицию касательно отношения к другим народам во всей ее полноте, во всех ее деталях. Если же отдельные детали плохо согласовывались друг с другом, если возникали противоречия, то вовсе не всегда считалось необходимым их обсуждать. Более того, тогдашние специалисты в области Аггады зачастую не отдавали себе отчета в наличии подобного рода несоответствий. Поскольку из аггадических высказываний не надо было делать выводов законодательного свойства, то не возникало и особой нужды согласовывать различные мнения. В вопросах вроде: в чем с самого начала разошлись пути Израиля и остальных народов? чем они отличаются друг от друга по характеру и душевному складу? какая судьба ожидает неевреев в конце времен? и других подобных вовсе не обязательно было приходиться к однозначному ответу.

И все же даже здесь, в области, так сказать, чисто

”академической”, тоже шел свой процесс отбора, шло истолкование традиции. Некоторые высказывания предшественников оказывались евреям средневековья особенно по душе, и тогда к ним возвращались снова и снова, многократно цитировали. Другие, напротив, предпочитали обходить молчанием. Заметим, что изредка все же предпринимались попытки устранить противоречия между разными аггадическими традициями. В таких случаях за предлагаемым автором синтезом нетрудно обнаружить его личные воззрения.

Это не единственная возможность выявить мнения, характерные для того или иного поколения. Ашкеназские евреи оставили после себя обширную и самобытную литературу. Это и религиозная поэзия (т. наз. пиют<sup>6</sup>), и комментарии к Библии и Талмуду, и проповеди на темы религии и морали. В своих произведениях они зачастую не только передавали полученную от предков традицию, но и выражали свое личное мнение, занимали определенную личную позицию. Даже в тех случаях, когда, казалось бы, с точки зрения содержания ничего не было добавлено к уже имеющемуся материалу, сам подбор цитат, многократное повторение нескольких излюбленных высказываний мудрецов прошлого, иногда с еле заметным изменением формулировки, — все это косвенно свидетельствовало об умонастроении авторов и их современников.

Прежде чем приступить к анализу источников, мы должны четко разграничить для себя различные аспекты проблемы ”отношения к неевреям”. Перед нами чрезвычайно сложный феномен — ведь речь идет о взаимодействии различных социальных образований на многих уровнях. ”Отношение” означает здесь прежде всего идеологически окрашенную оценку природы и сущности противосто-

ящего изучаемой группе социума. Подобного рода оценка обычно основывается на сравнении предполагаемых качеств членов собственной общины с качествами "других". В нашем случае имеется в виду оценка евреями христианского общества — оценка, обусловленная прежде всего религиозным различием, воспринимаемым как исходная причина раскола и отчуждения между двумя общинами. Всякое другое — действительное или воображаемое — отличие, которое еврей обнаруживал в характере и нормах поведения своих нееврейских соседей, он относил на счет разницы в вероисповедании. Или, по меньшей мере, как-то его с религией связывал. Стандартный образ "гоя", то есть нееврея, был неотъемлемой частью существовавшей тогда в еврейском сознании картины мира — точно так же, как в сознании христианина существовал еще более жестко заданный образ "иудея". Одной из задач настоящей книги будет восстановление — деталь за деталью — портрета "иноверца", каким тот виделся евреям средневековья: свойства его характера, его религиозные верования, его установки в области морали.

Однако у понятия "отношение" имеется и вполне практический аспект. Существование еврея зависело от его экономических связей с представителями других народов. Возникает вопрос: насколько мешал деловому сотрудничеству тот факт, что стороны принадлежали к противопоставленным одна другой общинам? Могли ли осуществляться нормальные социальные контакты при различии в вероисповедании? Необходимо также проанализировать отношение евреев к политическим и судебным институтам принявших их государств или, как тогда выражались, к "королевским инстанциям". Понятия закона и общепринятой морали в значи-

тельной мере определяют отношения между принадлежащими к разным социальным группам индивидуумам — и не только в те моменты, когда они предстают перед судом в качестве истца и ответчика. Без какого-то отработанного механизма урегулирования конфликтов подобные отношения вообще невозможно себе представить. Следует выяснить, каким образом осуществлялся этот надзор, какого рода правовое воспитание получали члены христианской и еврейской общин.

Обсуждение наше будет проходить в три этапа. Сначала постараемся прояснить социологический характер возникавших перед ашкеназскими общинами проблем и укажем на те средства, к которым они прибегали в попытках эти проблемы разрешить. Во второй части книги будут описаны основные типы поведения еврея в его контактах с внешним миром. И, наконец, в третьей части мы поговорим о том, какие изменения претерпела проблематика взаимоотношений с христианским обществом, начиная с раннего средневековья и до эпохи Просвещения.

## Часть первая

### ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

#### I. Место евреев в обществе и их правовой статус

Межобщинные отношения носят двусторонний характер. Поведение еврея по отношению к соседу-христианину в значительной степени обусловлено тем, как ведет себя по отношению к нему последний. И наоборот. Так что действительное понимание возникающих здесь проблем возможно лишь в том случае, когда одновременно рассматриваются процессы, идущие по обе стороны разделяющей общины перегородки.

Реакция еврея на окружающий мир определяется реакцией этого мира на еврея, но все же полной зависимости здесь нет. Нет потому, что как формальный статус, так и реальное положение евреев и христиан в средние века различались. Христианин принадлежит к социальной группе, составляющей большинство, к группе, в руках которой сосредоточена политическая власть. У христианина прочное положение в обществе — во всяком случае таковым он его ощущает. Евреи же, наоборот, всего лишь религиозное и национальное меньшинство, происходящее к тому же от иного "расового корня".

Однако решающее значение имеет здесь вовсе не



расовая "инородность" как таковая. Более важным оказывается то, что и евреи, и христиане опираются в своем мировоззрении на одну и ту же традицию: и те, и другие признают ее святость и непререкаемый авторитет, однако толкуют ее по-разному.

И те, и другие, в частности, считают, что евреи являются потомками библейских "сынов Израилевых", но когда дело доходит до оценки этого факта, то выявляются существенные разногласия. Для евреев наличие родственной связей между ними и израильтянами Танаха, означает, что только они, наследники своих предков, обладают истинным религиозным знанием, имеющим своим источником то самое Откровение, о котором свидетельствует Тора. Они суть единственные партнеры Всевышнего по заключенному Им в древности с Израилем особому союзу-завету, в то время как христиане относятся к разряду "сынов Ноевых", куда входит все остальное человечество. С "сынами Ноевыми" Богом был заключен свой завет<sup>7</sup>. Как мы увидим далее, оценка христианства иудаизмом в средние века во многом зависела от ответа на вопрос: исполняют ли христиане относящиеся к ним условия этого завета (т.наз. "законы сынов Ноевых") — одним из которых является единобожие. В том же, что другие народы — будь то народы христианские или язычники — находятся вне рамок Завета с большой буквы, у евреев тогда никакого сомнения не возникало.

В глазах же христиан "библейское происхождение" евреев свидетельствовало всего-навсего об их "плотском родстве" с сынами Израиля — не более того. Что же до религиозного значения этого факта, то оно оказывалось даже не нейтральным, а отрицательным: согласно христианскому мировоззрению, с приходом Иисуса Завет с евреями был

Богом расторгнут и заново заключен с теми, кто признал в Иисусе Христе Мессию<sup>8</sup>. Евреи же — оказавшиеся недостойными Завета — навлекли на себя проклятие Всевышнего.

Как мы видим на этом примере, речь идет не о противостоянии разных религий. Спор ведется в данном случае между разными истолкованиями одной и той же традиции. При обсуждении нашей проблемы чрезвычайно важно не упускать из виду это обстоятельство.

Мы пока не касаемся практических выводов, сделанных представителями каждой группы из своих теологических установок. Антагонизм теологий упомянут нами лишь для иллюстрации специфического характера проблем, связанных с проживанием евреев в христианских государствах Европы. Расовые или национальные различия здесь приобретают особую остроту из-за непрекращающегося богословского спора. Проживание евреев в христианских странах не было в глазах коренного населения чем-то само собой разумеющимся, и потому — факт-то оставался фактом — возникла нужда в некоем идеологическом обосновании, которое уравновесило бы влияние официальной теологии, ставящей под сомнение само право евреев на существование. Обоснование такого рода содержалось в заявлениях видных церковных деятелей и в первую очередь в папских буллах, не только предоставлявших евреям "право на жительство", но и обещавшим им защиту от насильственного крещения и любых иных притеснений.

Христианские теологи разработали здесь своеобразный подход, наподобие талмудического "кто запретил, тому дано и разрешить": в церкви родилась концепция, согласно которой евреи заслуживают того, чтобы исчезнуть с лица земли — и

церковь же вправе предоставить им (пока) возможность продолжать существовать, следуя их собственному пути. Начатки этой концепции "относительной толерантности" можно обнаружить еще у ранних отцов церкви. Впоследствии она была развита Бернаром Клервоским и Фомой Аквинским<sup>9</sup> — у них это уже стройная теория<sup>10</sup>.

Не стоит и говорить, что толерантность со стороны одних только церковных кругов, основывающаяся на соображениях исключительно теологического свойства, не могла служить гарантией безопасности евреев и неприкосновенности их имущества. Они вынуждены были искать защиты у светских властей. На более позднем этапе — начиная с XIII-го века — покровительству государства было придано соответствующее юридическое оформление: евреи отныне получали статус "слуг[корольской] казны"<sup>11</sup>.

Монарх или правитель страны, области или города становился официальным покровителем и защитником проживающих там евреев и одновременно их "хозяином". Теперь от него всецело зависело, будет ли евреям и на каких условиях дозволено поселиться в его владениях.

Разумеется, такого рода зависимость от расположения властей имела место и раньше — задолго до того, как было найдена упомянутая юридическая формула. Уже в эпоху Каролингов<sup>12</sup> евреи селились во Франции и занимались там торговлей на основании королевской грамоты (т. наз. "хартия"). Знаменитые общины на берегах Рейна, общины Шпейера, Вормса и Майнца также были основаны в соответствии с особой "грамотой о привилегиях", выданной им — в зависимости от политического статуса города — либо местным епископом, либо самим императором.

Условия грамот могли быть какими угодно выгодными, могли открывать блестящие экономические перспективы, гарантировать свободу религии и самостоятельность общинного судопроизводства, временами они даже возвышали евреев над некоторыми другими социальными группами, но все это не меняло специфического характера документа, оставшегося милостивым даром правителей, пожалованным исключительно по благорасположению и душевной щедрости последних.

В IX—XI веках как во Франции, так и в Германии евреи могли торговать и заключать всякого рода сделки практически без ограничений. Они играли тогда важную роль во внутренней и международной торговле, особенно в торговле со странами Ближнего Востока и славянскими землями на северо-востоке Европы. Значительной была их доля и в системе кредита. Евреям дозволялось жить в соответствии с законами их религии, единственно что запрещалось, это обращаться в иудаизм других. Именно в связи с этим им не разрешали держать христианскую прислугу: считалось, что здесь имеется потенциальная возможность прозелитизма — ведь Тора предписывает сделать обрезание принадлежащим семье слугам. Зато и евреям было гарантировано, что ни церковь, ни кто другой не будет их насильно принуждать к перемене веры. В тех местах, где образовывалась полноценная община, она получала право вершить суд над своими членами. Такое внутреннее судопроизводство основывалось целиком и полностью на талмудическом праве, однако исполнение решений раввинского суда зависело от согласия властей, а иногда требовало и помощи со стороны последних.

Надо учесть, что в распоряжении общины не было никаких средств принуждения, кроме мораль-

ных. Прибегать к прямому физическому насилию она не имела права. Имелись, впрочем, свои методы давления. Например, тех, кто отказывался подчиниться решению суда, лишали возможности участвовать вместе со всеми в исполнении религиозных обрядов. Были и другие меры. Когда же ничто не помогало, приходилось поневоле обращаться за содействием к государству, и уже государство принуждало непокорного подчиниться воле единоверцев.

Признаком высокого общественного положения евреев в тот период может служить право на ношение оружия, сохранявшееся за ними во Франции и Германии вплоть до XIII века. Оружие не столько служило средством самообороны, сколько должно было указывать на определенный социальный статус владельца. Право это, в частности, возвышало евреев над значительной частью населения, находящейся в подневольной зависимости у феодалов.

Однако, какое бы значение ни придавать подобным фактам, это не меняет принципиальной оценки положения. Многие историки пытались найти объяснение резкому ухудшению ситуации, последовавшему вслед за крестовыми походами<sup>13</sup>. Европейская диаспора оказалась тогда практически беззащитной, и евреям приходилось вести жизнь, исполненную таких унижений, что невольно возникает вопрос, можно ли это вообще назвать жизнью. В крестовых походах принято видеть своего рода поворотный момент в истории народа Израиля. Начавшиеся тогда избиения и погромы выявили слабость тактики, взятой евреями на вооружение в области социальных отношений. С одной стороны, у них не было иного способа защититься от бесчинств черни, кроме как искать покровительства властей. С другой стороны, имевшие место в Европе

расправы наглядно продемонстрировали властям, что евреи как социальная группа совершенно беззащитны и потому, конечно же, согласятся — в обмен на гарантии защиты жизни и имущества — на любые ограничения в правах.

Повторим уже однажды сделанную оговорку: жизнь и благополучие евреев зависели от покровительства государства и до крестовых походов. И не только потому, что всегда существовала угроза погромов, но и потому, что их проживание в христианских землях не было подкреплено никакой юридической основой. Действительно, "привилегии", дарованные Карлом Великим и его наследниками на престоле, были куда более выгодными, нежели те, о которых говорится в грамотах XIII—XIV веков, выданных разнообразными правителями и магистратами. При Карле Великом евреи, можно сказать, процветали экономически и имели довольно устойчивое положение в обществе. Но что касается их политического статуса, то он и тогда — задолго до появления понятия "слуги королевской казны" — был столь же проблематичным, как и в более поздний период. Поскольку их право на проживание в странах Европы с самого начала не имело юридического обоснования, евреи должны были каждый раз заново получать его из рук тех, кому принадлежала политическая власть, что ставило их в зависимость от милости последних.

Чужеродность еврея не исчерпывается тем, что в Европе он в принципе не мог быть причислен к коренным жителям. Закрепившееся в христианской традиции представление об иудеях как о народе, нарушившем завет с Богом, наполняло понятие чужеродности негативным содержанием. Это, разумеется, вовсе не означает, что каждый христианин непременно относился к каждому еврею

с вытекающей отсюда неприязнью. Иногда подкрепленная богословием "теория неполноценности иудеев" отвергалась, подозрительность отступала и между соседями или партнерами по бизнесу складывались вполне достойные человеческие отношения. Но за фасадом "нормализации", за фасадом естественности и как бы непринужденности неизменно ждала своего часа идеология отчужденности — идеология, укорененная в понятийной системе как христианина, так и еврея.

Задача этой книги в том и состоит, чтобы выяснить, какое влияние оказала упомянутая понятийная система на формирование отношения евреев к их окружению. Однако уяснить действительное положение вещей мы сможем только, если будем помнить о взаимном характере религиозного отчуждения. В исторической науке много внимания уделялось тем методам, к которым прибегало христианское общество Европы, чтобы отгородиться от чужаков-иудеев. В частности, неоднократно описывалось, как в средние века относились к евреям христиане. Исследование отношения евреев к их соседям призвано дополнить имеющуюся картину. Речь идет, однако, именно о дополнении и потому следует прежде всего подытожить, что нам известно на сегодняшний день о позиции христианской стороны. Как уже отмечалось, христианские власти были вынуждены в какой-то момент взять под свое покровительство адептов веры Моисеевой, поскольку безопасность существования последних оказалась в корне подорванной политикой, долгое время проводившейся самой же церковью. Покровительство, однако, вовсе не означало взаимопроникновения. Церковь видела одну из основных своих функций в том, чтобы следить за исполнением предписаний христианской религии. Ее полномочные

представители были главными хранителями общественных устоев, готовыми действовать всякий раз, когда те или иные члены общества не выказывали достаточного религиозного усердия. Церковная традиция видела в обособлении от нехристиан — и в особенности от евреев — душеполезную заповедь и обеспечивала ее исполнение. Поэтому наряду с папскими буллами, разрешающими проживание евреев в христианских странах, мы находим строгие предупреждения верующим избегать с ними социальных контактов.

Нельзя сказать, чтобы на протяжении всей рассматриваемой нами эпохи этой установке следовали с одинаковым рвением. В IX—XI веках стремление отгородиться не так бросается в глаза, и вводимые властями ограничения еще довольно мягки. Формальные постановления по этому поводу были приняты только на IV Латеранском соборе в 1215 году. Там же был издан указ о ношении евреями специального знака, чтобы предотвратить контакты между христианами и евреями, выделить последних в обособленную группу, подчеркнув их низкий социальный статус. Впрочем, призывы не общаться с евреями, не делить с ними трапезу и избегать всякого душевного сближения раздавались и прежде — они звучали с церковных кафедр всех уровней\*. Увещевания подкреплялись цитатами из отцов церкви и ссылками на постановления церков-

---

\* В отличие от ряда еврейских ученых, полагавших, что епископы, обращавшиеся к пастве с такого рода предупреждениями, были движимы ненавистью к евреям, такие исследователи, как Паркес, Вильямс и Бресоль, считают, что церковные руководители в этом вопросе всего-навсего следовали христианской традиции, выполняя свой долг, как они его понимали (*Прим. автора*).



ных синодов, авторитет которых был непререкаем. Использовались тут и жития святых, одного из которых биограф особо прославлял за то, что он избегал всяческих контактов — деловых или иных — с идолопоклонниками и евреями. Ни тех ни других он — если, скажем, встречал случайно на дороге — никогда даже не приветствовал.

Вышеупомянутые призывы и увещевания повторяются так часто, что историки усматривают здесь указание на то, что паства, по-видимому, не слишком рьяно следовала церковным запретам. Не следует, однако, преувеличивать: поскольку речь шла о людях, с которыми существовали многоплановые деловые связи, требование избегать всяких социальных контактов было попросту трудновыполнимым. Кроме того, во все времена случалось, что между отдельными христианами и евреями завязывались добрососедские и даже дружеские отношения вопреки отторгающим "внешним" идеологиям обеих сторон. Именно эти, вполне невинные отношения и вызывали предостережения осуществляющих религиозное руководство лиц.

Как уже говорилось, в период с IX по XI век "заповедь отчуждения" не воспринимали слишком всерьез и свободные контакты между евреями и неевреями, похоже, были в ту пору частью повседневной реальности. Однако если общество тогда и не принуждало следовать соответствующим законам, то, с другой стороны, никто ведь их и не отменял, формально говоря, они оставались в силе. А значит, в любой момент какой-нибудь ревнитель веры из числа религиозного руководства мог потребовать их неукоснительного соблюдения — что время от времени и случалось, причем инициатива тотального обособления могла исходить как от христиан, так и от евреев. И общинам даже и в ту сравнительно

”либеральную” пору не дано было освободиться от бремени омрачавшего существование обеих общин религиозного раскола.

Было бы неправильным, однако, объяснять социальную разобщенность между евреями и христианами исключительно влиянием клерикальных кругов, хотя и преуменьшать их влияния тоже не следует. Заметим, что раввинское сословие никогда не обладало ни четкой иерархической структурой католической церкви, ни сакральным авторитетом последней. В средние века вообще ”институционный” аспект раввинской власти был у ашкеназов развит достаточно слабо. Разумеется, и тогда существовала прослойка ученых знатоков традиции, осуществлявших руководство общиной во всем, что касалось исполнения предписаний религии, так что на первый взгляд кажется, что именно церковь и раввины создавали политику взаимного обособления и что без их нажима соответствующие установки обеих конфессий постепенно утратили бы актуальность и были бы отброшены. Однако предположение это есть не что иное, как попытка искусственно расчленив общество на элементы, приписав определенные характеристики общества какой-то одной из его составляющих, — попытка совершенно бесплодная. Религиозное мировоззрение, опирающееся на традицию, есть один из характернейших феноменов средневековья. Особый статус церкви с одной стороны и ”класса” ученых-раввинов с другой не порождает, а отражает ситуацию, когда религии отведено центральное место в жизни социума и в сознании индивидуума. Поэтому пытаться представлять себе этот социум отдельно от его клерикальной прослойки совершенно бессмысленно.

Последнее замечание имеет непосредственное

отношение к рассматриваемой нами проблеме. Если учесть, что в средние века не было такой сферы в жизни общества, где бы не сказывалось влияние религиозных установок, то волей-неволей напрашивается вывод о неизбежности социальной разобщенности адептов иудаизма и христианства. Разумеется, при случае — когда обстоятельства или дела сводили их вместе — христиане и евреи могли общаться доброжелательно, стараясь держаться в рамках приличий, следовать определенным нормам поведения, что вполне естественно в подобной ситуации. Но по-настоящему укорениться в социальной сфере друг друга им не было дано, и причина тому — повсеместное присутствие религиозных символов и ритуалов.

Будь то семейное торжество, общинный сход или публичные развлечения — все эти на первый взгляд "светские" события сопровождались исполнением религиозных обрядов или, во всяком случае, были с этими обрядами каким-то образом связаны. Так что обязательно рано или поздно наступал момент, когда "посторонний" начинал себя чувствовать изгоем, более того, мог предполагать, что ему предложат удалиться.

Было бы ошибкой видеть в присутствующей повсюду религиозной символике всего лишь внешнее препятствие для интеграции иноверцев. В эпоху, когда вера занимает центральное место в сознании людей, символике этой отведена чрезвычайно важная роль в поддержании стабильности общественной структуры. В средние века сильна тенденция — как среди христиан, так и среди евреев — держаться "своих", причем основой для такого объединения служили определенные богословские установки, а организационной рамкой — освященные традицией религиозные институты. Поскольку

установки и соответствующие символы обеих общин исключали друг друга — то, что одна почитала священным, в глазах другой было мерзостью, — у них не сложилось и не могло сложиться никаких приемлемых форм совместного существования. По существу христиане и евреи тогда образовывали два изолированных социума. А то, что они все-таки вынуждены были контактировать в рамках общей государственно-экономической структуры, служило источником множества проблем, причиной многих недостатков, свойственных как одному, так и другому социуму.

Некоторые, возможно, не согласятся с употреблением в данном контексте слова "недостатки", содержащим суждение морального характера. Ведь если верен предложенный нами же выше анализ, то обе общины — и еврейская, и христианская — в их стремлении к обособлению действовали в полном соответствии с принципами своей веры, можно сказать, с самой своей сутью. Разве вправе мы требовать большего от какого бы то ни было общества, идет ли речь о глубокой древности или о новых временах? Говоря об истории нашего народа и нашей религии, а уж тем более обсуждая историю других наций и религиозных систем, следует воздерживаться от использования шкалы ценностей, чуждой рассматриваемому периоду.

Это безусловно верно, но надо еще доказать, что соответствующая шкала "общечеловеческих ценностей", в свете которой стремление к полному и безусловному обособлению получает отрицательную оценку, была так уж чужда тогдашнему христианскому и еврейскому миру. Нельзя отрицать, что в средневековье люди, отказывавшиеся прислушаться к голосу гуманности, поступали так из верности религии, которая в их глазах перевеши-

вала все остальное. Верность религии — это то, что отличало и христиан, и евреев той эпохи. Мы, однако, вправе попытаться выяснить, какие ценности были утрачены по мере восхождения к сияющим вершинам веры.

Критический анализ чужих верований дело нехитрое. Это та область, в которой, как правило, сильны апологеты. Историк же проверяется на том, насколько он оказывается в состоянии применить те же критерии к своей собственной религии.

## **II. Внутренняя противоречивость системы религиозных установок**

У евреев существует целая система установок и верований относительно происхождения народа Израиля, возложенной на него миссии, его освященной веками традиции и будущей судьбы, а также того, какие учреждения призваны осуществлять руководство жизнью отдельной общины и нации в целом. Установки эти не совпадают с аналогичными, имеющимися у других народов, и подразумевают четкое различие между теми, кто их придерживается, и сторонниками всех прочих религиозных концепций.

И вот в средние века евреи оказываются лицом к лицу одновременно и с христианским обществом, и с христианской церковью, которым они противопоставляют свое собственное мировоззрение. Исторически мировоззрение еврейской общины укоренено в традиции Библии и Талмуда. Избранность Израиля, о которой говорится в Священном Писании, представляет собой один из основополагающих элементов этой традиции. Здесь содержится объяснение и обоснование последовавшей обособленности

народа Божьего. То, что Всевышний Своим волеизъявлением избрал одних евреев для служения Себе, означает выделение Израиля из среды других народов и получение им уникального статуса. Каждый еврей с юных лет воспитывался на идее избранности, да и потом, в течение всей жизни, он беспрестанно возвращался к ней, произнося ежедневно и в особенности по праздникам молитвы, где идея эта выражена наиболее отчетливо\*. Мы увидим далее, как сознание избранности помогало выдержать тяготы преследования, насколько важную роль играло оно в выработке готовности к самопожертвованию. В настоящий же момент нас интересует прежде всего влияние ощущения собственной исключительности на усиление тенденции к обособлению и то, какое для этой тенденции предлагалось теоретическое обоснование.

Поколения с более ярко выраженной склонностью к теоретизированию задавались вопросом: по какой причине Бог избрал именно евреев? В качестве одного из возможных ответов выдвигалась идея "изначальной пригодности", то есть присущих народу Израиля по самой его природе определенных качеств, делавших его наиболее подходящим кандидатом для восприятия Божественного откровения\*\*. Ашкеназское еврейство, однако, приняло идею избранности в ее традиционном виде, без этих рассуждений. Ашкеназы здесь следовали известной формулировке Талмуда, согласно которой предпочтение было отдано Израилю потому, что только он

---

\* С наибольшей отчетливостью идея избранности еврейского народа выражается в благословении Торы и в освящении праздника (*Прим. автора*).

\*\* Наиболее ярким адептом этой теории являлся, как известно, Иехуда ха-Леви (*Прим. автора*). Об Иехуде ха-Леви см. прим. 103.

выразил готовность принять на себя иго Торы и заповедей, в то время как другие народы убоялись связанной с этим ответственности. Раши<sup>14</sup> в его комментариях к Библии несколько раз ссылается на аггаду, согласно которой Пресвятой, да будет Он благословен, сначала обращался по очереди ко всем племенам земли с предложением дать им Тору, и только после их отказа последняя была дарована Израилю, ставшему с той поры ее единственным истинным свидетелем в мире.

Ни Раши, ссылающийся на аггадические предания, из которых следует особый статус иудаизма, ни современные ему авторы религиозных гимнов, намекающие на те же предания в своих произведениях, не называют прямо имя оппонента, но само собой разумеется, что используемое ими понятие "народы мира" включает и христиан. Парные понятия "Израиль и народы мира" или "евреи и гои", характерные для иудейской литературы эпохи Талмуда, продолжают появляться у средневековых авторов, хотя последние не могли не сознавать, что народов мира "вообще" уже не существует: они давно разделились на принявших и не принявших христианство.

В дальнейшем мы увидим, что еврейским мыслителям того периода все же иногда приходилось признавать наличие новой реальности и тогда они делали это весьма недвусмысленно. Но различие между гоями и гоями проводилось ими лишь в одном единственном случае — когда к тому вынуждали возникавшие при соблюдении отдельных элементов традиции затруднения практического свойства. Ибо хотя Талмуд и установил четкие нормы поведения, призванные регулировать отношения сынов Израиля с иноверцами, нормы эти в средние века соблюдались далеко не в полном

объеме. Противоречие между требованиями галахической теории и тем, что происходило на самом деле, требовало разрешения. В этой ситуации рядом авторитетов и было указано на различие между язычниками времен Библии и Талмуда и христианскими нациями современной им Европы. Подчеркнем, однако, что область приложения выработанного при этом нового критерия ограничивалась теми частными галахическими вопросами, которые и вызвали необходимость различения. Традиционная система установок, в рамках которой существует принципиальная разница между евреем и неевреем — без уточнения, к какому конкретно вероисповеданию принадлежит последний, — от такой локальной ревизии не пошатнулась. Зато ревизия эта позволила библейско-талмудической традиции сохранить жизненность, продолжать и в изменившихся условиях определять модус взаимоотношений общины с внешним миром. Мы же должны помнить, что когда в средневековом тексте встречается термин "народы мира" (или его аналоги), то подразумеваются — за исключением специально оговоренных случаев — в том числе и христиане.

Естественно предположить, что многократное цитирование тех или иных заимствованных из древних источников высказываний свидетельствует об их соответствии господствующему в народе умонастроению. А если так, то можно попытаться реконструировать с их помощью представление евреев средневековья о других народах, понять, в чем они видели отличие иноверцев от самих себя. Выясняется, что центральное место в сложившемся у евреев образе "других" занимает отказ последних принять Тору. Отсюда, в частности, следует, что раскол между Израилем и прочими нациями



окончателен и бесповоротен: Израиль обособлен от гоев самим фактом исполнения 613 мицвот<sup>15</sup>, он и только он посвящает себя изучению Писания — делу, возвышеннее которого, согласно галахической шкале ценностей, нет и быть не может. Один лишь избранный народ воистину близок к Богу, лишь на нем одном пребывает благодать Божественного присутствия (Шхина<sup>19</sup>). Нельзя, разумеется, отрицать, что отдельные представители других народов в свое время тоже удостоились пророческого дара, — дабы не было у неевреев повода утверждать, будто Всевышний оставил их без духовного руководства. Однако их прозрения по уровню своему никогда не достигали уровня прозрений пророков Израиля.

Основы веры в преимущество иудаизма над всеми прочими религиями были заложены еще в древности, в тот период, когда в столкновениях с языческим миром формировалось еврейское самосознание. Сложившиеся тогда установки были использованы при выработке противопоставляемой христианству еврейской мировоззренческой позиции. Средневековые авторы часто приводят в этой связи аггадические сентенции эпохи Мишны и Талмуда, которые, вполне возможно, и произнесены-то были, чтобы опровергнуть критические высказывания тогдашних христиан об иудаизме. В комментариях Раши и в религиозных гимнах особо подчеркивается мысль о том, что изгнание Израиля ни в коей мере не отменило факта его религиозного первородства. Более того, согласно аггаде Шхина ушла в диаспору вместе с евреями, она по-прежнему пребывает с ними, и когда придет спасение к народу, наступит час избавления и для нее. Упор на неразрывность союза-завета не случаен: он должен опровергнуть утверждение церкви, будто с появле-

нием Иисуса избранность Израиля утратила свою силу.

В ходе религиозной полемики, как мы видим, прибегали преимущественно к понятиям и аргументам, доставшимся в наследство из далекого прошлого. Нет, однако, оснований сомневаться в том, что они достаточно адекватно выражали чувства и умонастроения ашкеназского еврейства. На самом деле, полемика синагоги с церковью, не прекращавшаяся на протяжении всего средневековья, представляла собой продолжение спора, начатого еще в самом начале христианской эры. Преемственность еврейской мысли прослеживается здесь, в частности, в том, как используются, приобретая новый смысл, старые наименования применительно к "другим": скажем, библейское имя "Эдом"<sup>17</sup> в эпоху Талмуда означает Рим, а в средневековой литургической поэзии становится уже синонимом христиан. Это лишь один из многочисленных примеров того, как библейские формулы — вместе со сложившимся вокруг них определенным кругом идей — переносятся на реалии христианской Европы. Что, разумеется, в значительной степени обусловлено характерной для средних веков склонностью к типологическому мышлению, но не только в этой склонности дело: факт, что для тогдашних раввинов оказывалось естественным выражать свои мысли с помощью понятий, заимствованных из древности, совершенно недвусмысленно указывает на наличие преемственности.

Это только теперь принято видеть в средневековье исторический период, принципиально отграниченный от предшествующей эпохи рядом катаклизмов, в первую очередь — распадом Римской империи и образованием на ее месте новых государств. Сам же средневековый мир рассматривал себя в

качестве естественного преемника мира древнего, и евреи держались этого взгляда, может быть, еще более рьяно, чем все прочие. Мы увидим далее, что в смысле действительности предписаний Галахи весь период от разрушения Храма<sup>18</sup> и до ожидаемого в конце времен прихода Мессии обозначался в иудаизме единым понятием "сие время". Членение мировой истории, согласно пророчеству Даниила<sup>19</sup>, на четыре эпохи, в каждую из которых власть на земле принадлежит определенной империи, также не предусматривало для средних веков никакого самостоятельного статуса — они были включены в т.наз. "эпоху Эдома", начавшуюся возвышением Рима. В рамках этой схемы падение христианских государств (а заодно и мусульманских) связывалось с "днями Мессии" — это не обязательно говорилось прямо, но всегда подразумевалось.

Картина конца времен никогда не была ясной во всех деталях, но она непременно включала Страшный суд и то, что с ним связано: воздаяние праведникам и наказание грешников. В средние века евреи понимали это следующим образом: вознаграждение Израиля за перенесенные им в диаспоре страдания и наказание неевреев, эти страдания ему причинивших. Поскольку христианские нации Европы и их правители входили в число притеснителей избранного народа, то, следовательно, и им причиталась своя доля божественного отмщения.

На первый взгляд предвкушение ожидающей "других" кары плохо вяжется с традиционным представлением о том, что изгнание из Святой земли было наказанием за грехи самого Израиля. Однако имеющееся здесь противоречие оказывалось возможным разрешить, сославшись на пророка Захарию<sup>20</sup> (1:15): "...Я немного прогневался, а они (по собственной инициативе!) усилили зло".

Иначе говоря, народы мира приумножили беды Израиля сверх предназначенного ему Божественным провидением.

Раши и его современники постоянно ссылались на Талмуд и прибегали к помощи авторитетов прошлого, чтобы решить актуальные проблемы — проблемы, которые ставила перед ними окружающая действительность. Резонно предположить, что некоторые из "больных вопросов" всплывали во время диспутов с оппонентами-христианами, а даже если и не задавались прямо раввинам, то, во всяком случае, было известно, что они входят в антиеврейский арсенал церкви. Евреи должны были находиться в состоянии постоянной готовности перед лицом нападок господствующей религии. В такой ситуации способность отразить полемический выпад превращается в интеллектуальное достоинство первостепенной важности. Оружие для идеологической дуэли поставляли евреям *мидраши*<sup>21</sup>, то есть тексты, относящиеся к начальному периоду конфликта между церковью и синагогой. Однако представители иудаизма — особенно в следующем после Раши поколении — добавляли к древней апологетической традиции и собственные аргументы. Направленные против христианства высказывания р. Иосефа Каро<sup>23</sup>, Рашбама<sup>23</sup> и р. Иосефа Бехор Шора<sup>24</sup> по характеру своему гораздо ближе к средневековой диалектике, нежели к традиционной аггаде. Христианская диалектика, используемая в полемике против иудаизма, была перенята и в лагере оппонентов. У тогдашних еврейских комментаторов мы находим антихристианские пассажи, по структуре своей совершенно не соответствующие принятым издревле схемам. Христиане, скажем, критиковали определенные предписания Торы, в частности, накладываемые ею диетарные ограни-

чения — то есть те, от соблюдения которых они сами отказались<sup>25</sup>. И вот мы видим, как еврейские авторы начинают пытаться найти для этих предписаний рациональное обоснование, чего во времена Талмуда никому и в голову не приходило делать.

Вступавшие в словесный поединок с оппонентами защитники веры Израилевой иногда даже переходили в наступление, нападая на догматы церкви. Мессианство Иисуса отрицается ими иногда прямо, а иногда косвенно — путем всяческого подчеркивания того, что истинный Мессия должен открыться миру в будущем. Догмат троичности отвергается по большей части через провозглашение абсолютного единства Бога. Но бывает, что и тут диспутант позволяет себе прямой выпад. Вот пример. Как известно, в "Шма Израэль"<sup>26</sup> Всевышний упоминается трижды ("Слушай, Израиль, Господь, Бог наш, Господь един!"), в чем христианские комментаторы усматривали свидетельство истинности веры в триединство — бога-отца, бога-сына и святого духа. Рабби Иосеф Бехор Шор высмеивает подобного рода истолкования, утверждая, что смысл "Шма" совершенно противоположный. По его мнению, к "тройному упоминанию Всевышнего" Писание прибегает здесь "специально, дабы опровергнуть измышления других народов.— Потому что, если бы было просто сказано: "Слушай, Израиль, Господь — един!", то каждая нация стала бы утверждать, что это про идола, которому она поклоняется, сказано, что он — един. А вот когда добавлено Бог наш, уже ясно, что речь идет о Боге Израиля... Что же до тех, кои, в заблуждении пребывая, утверждают, что есть три ипостаси и что они нераздельны, и что якобы именно поэтому Всевышний упоминается трижды, а в конце есть

слово "един", то мнение их тут же опровергается самим текстом. Ибо далее там говорится: "Возлюби Господа, Бога твоего".

Получается, что рассматриваемый отрывок специально и сформулирован-то так, чтобы опровергнуть один из основных догматов христианства. Совершенно очевидно, однако, что молитва "Шма", которую еврей произносит ежедневно дважды, прежде всего выражает его готовность всецело подчинить свою жизнь воле Божьей, а не те или иные полемические установки. Так что толкование р. Бехор Шора никоим образом не соответствует прямому смыслу текста, что не мешало пользоваться им в ходе диспутов с христианами. Более того, р. Исаак Ор Заруа<sup>27</sup> ссылается на мнение Бехор Шора в своих комментариях, рассчитанных исключительно на еврейскую аудиторию. Пример весьма поучительный: задачи полемики с иноверцами были настолько актуальны, настолько укоренились в сознании "идейные штампы", что они стали уже проникать в те сферы религиозной жизни, которые, казалось бы, являются сугубо внутренними. Я вижу здесь ясное свидетельство чувствительности иудаизма к утверждениям христианской пропаганды.

Духовные наставники еврейской общины не забывали также предостеречь паству от соблазнов господствующей религии. Вот фрагмент из предисловия к фундаментальному труду р. Моше из Куси<sup>28</sup> "Сефер мицвот гадол" ("Большая книга заповедей"). В этом сборнике галахических постановлений наибольший интерес представляет материал, связанный с составителями т.наз. тосафот<sup>29</sup> — от самых первых и до непосредственных предшественников р. Моше, жившего в первой половине XIII века. Помимо прочего, автор ставил перед собой и

задачи воспитательного плана. Вот что он говорит в предисловии: ” — Когда возжелал Господь Вседержитель даровать [Израилю] Тору, склонил Он небеса и небеса небес так, что коснулись они вершины горы Синай. И были громы, и языки пламени, и призвал Бог избранника Своего Моисея<sup>30</sup>, и сказал ему: вот Я являюсь тебе из среды облака, дабы услышал народ, как Я говорю с тобой, и уверовал и в тебя тоже навеки.

— Зачем это понадобилось? Разве не сказано уже было при переходе Чермного моря, что ”народ... поверил Господу и Моисею, рабу Его”? Но молвил Пресвятой, да будет Он благословен: в то, что ты пророк, уверовал Израиль благодаря знамениям и чудесам, тобой совершаемым. Но в Тору, которую дам им сейчас, не хочу, чтобы верили из-за каких бы то ни было чудес и знамений, хочу, чтобы собственными ушами слышали, как Я говорю с тобой, и через это поверили.

— А сделал так Пресвятой, да будет Он благословен, вот с какой целью. Когда будут евреи в рассеянии, и скажет им гой или исмаильтянин<sup>31</sup>, чтобы оставили свою веру и начали поклоняться иным богам, и даст им знамение или сотворит чудо... дабы всегда могли они ему ответить: даже если совершишь столько чудес, сколько в свое время сын Амрама [Моисей], все равно не поверим тебе и не изменим Торе. Разве что собственными ушами услышим, как Господь говорит с тобой, подобно тому, как Он говорил с Моисеем. Ибо и сам Моисей, верный слуга Всевышнего, не хотел, чтобы в отношении Торы мы поверили ему, но чтобы непосредственно слышали голос Господа. Недаром Бог сказал после дарования Торы: вы видели, как Я с неба говорил вам (Исход 20:22). То есть не следует верить никакому человеку, который станет

утверждать, будто Я сменил сию Тору на другую, если при этом не увидите, что Я сам обращаюсь к вам с небес, повелевая сменить ее...

— После же кончины Учителя нашего Моисея восстали из среды Израиля пророки, говорившие загадками и притчами слова неясные... В результате стали утверждать народы земли, будто те [пророки] имели в виду их новое учение. Тогда послал Господь Малахию, и Малахия сообщил в конце своей книги две вещи от имени Пресвятого, да будет Он благословен. Первая: "Вот, Я пошлю к вам Илию-пророка перед наступлением дня Господня, великого и страшного" (4:5) — то есть, Малахия — он последний из пророков, и не восстанет в Израиле другой вплоть до самого прихода Илии. И вторая: "Помните закон Моисея, раба Моего, который Я ему заповедал на Хориве (г.Синай) для всего Израиля, равно как и правила и уставы". Что означает: да не придет вам в голову, что кто-то из бывших до Малахии пророков имел в виду сменить Тору Моисееву, ибо не сменить, но, наоборот, укрепить ее они все были посланы.

— Составил я это предисловие для мужей изгнания иерусалимского, пребывающих с нами в Испании и в других местах под владычеством Эдома, дабы привлечь сердца их к служению Богу Израиля. А уж потом толковал им о заповедях..."

Как мы видим, самый выдающийся проповедник той эпохи, желая укрепить сынов избранного народа в их вере, считал необходимым прежде всего указать на принципиальные расхождения между иудаизмом и христианством.

Полемика с христианством сыграла важную роль в стимулировании религиозной мысли и религиозного творчества. Вне всякого сомнения, она способствовала развитию еврейского самосознания и



поставила задачу выработки четких формулировок для основных положений иудаизма. Однако не следует преувеличивать значение "интеллектуального фактора" для религиозного самоощущения евреев. Разумеется, подача фундаментальных идей религии в виде комментариев к священным текстам или в аггадическом обличье оказывала свое воздействие, но главным тут все же была глубокая душевная привязанность к родной общине и к принятому в ней образу жизни. Когда речь шла о "понятиях веры", еврей чувствовал связь прежде всего с символическим, а не рациональным содержанием этих понятий.

Раши говорит о связи между народом Израиля и его Богом как о связи глубоко личной, взаимной, тяготеющей к тому, что называется "мистическим единством". Кнесет-Израэль<sup>32</sup> и Пресвятой, да будет Он благословен, являются у него парными понятиями, означающими метаисторических Жениха и Невесту, всей душой стремящихся друг к другу. Идея эта особо подчеркивается в комментарии Раши к Песне Песней — книге, которая на протяжении всего средневековья воспринималась как диалог между Всевышним и Его народом. Мотив единства и взаимозависимости звучит также в средневековой литургической поэзии — видно, что он находил тогда отклик в сердцах, что это не просто дань традиции.

Избрание Невесты-Израиля Женихом-Всевышним и их взаимозависимость воспринимаются как константы истории, существующие еще с сотворения мира. Откуда следует, что верность Израиля Торе и связанному с ней религиозному предназначению есть не что иное, как верность своей собственной природе, собственной сущности, а значит, с пути сего — фактически единственно для

него возможного — народ еврейский не свернет вовеки.

Сходным образом утверждается нерасторжимость связи между общиной и индивидуумом — во всяком случае, все то время, пока последний не отрекается от своего происхождения и не порывает совсем с "идеологической платформой" единоверцев. Дабы исключить возможность подобного развития событий, еврея с детства начинали знакомить с основными понятиями иудаизма, его принципами, его миссией в этом мире. Основные понятия и базирующиеся на них доктрины содержались — в явном или неявном виде — во всех источниках, изучавшихся в рамках системы еврейского образования. Разумеется, им была придана четкая словесная формулировка, но и помимо этого они находили выражение в религиозных обрядах и в предписаниях положительного свойства (заповеди, предписывающие "делать то-то и то-то", — в отличие от запретов), адресованных как всему обществу, так и его индивидуальным членам. Еврейские праздники, а также определенные заповеди, требующие повседневного исполнения, призваны были напоминать о знаменательных событиях, имевших место в дни предков наших — событиях, о которых повествуется в Священном Писании. Предполагалось, что те же заповеди и праздничные ритуалы будут поддерживать надежду на ожидающее народ светлое будущее. Но прежде всего это давало возможность вновь и вновь продемонстрировать действенность принципа веры, утверждающего наличие особых отношений между Пресвятым, да будет Он благословен, и Собранием Израиля. Уже сам факт существования каждой отдельно взятой общины рассматривался как подтверждение этого принципа. Если в процессе воспитания индивидуум усваивал

такого рода модель иудаизма, дальнейшие интеллектуальные упражнения на тему основ веры уже вряд ли могли что-либо существенное прибавить или убавить.

Насколько важна была для еврея символика иудаизма, насколько она его вдохновляла, занимала его воображение — настолько отталкивали его символы христианства. При переходе в чужую веру прозелиту необходимо прежде всего преодолеть глубокое душевное неприятие "чуждых знаков", отличных от тех, которые с детства составляли неотъемлемую часть его внутреннего мира.

Отторжение это может проходить лишь постепенно, в процессе перемены конфессии. Заметим, что испытывать буквально физическое отталкивание от видимых знаков господствующей религии еврей тогда приходилось сплошь и рядом, ибо католическая церковь стремилась — с целью внедрения основ своего вероучения в сознание масс — использовать как можно более яркие изобразительные средства. В любой христианской стране Европы в период между XI и XVI веками еврей сталкивался с этой "овеществленной символикой" буквально на каждом шагу. Даже если бы иудаизм и не содержал строжайшего запрета на любые изображения Всевышнего, церковная скульптура все равно отвращала бы еврея — ведь он не чувствовал никакой связи — ни душевной, ни интеллектуальной — со специфическими религиозными переживаниями христиан — переживаниями, в контексте которых только и обретали смысл бессловесные изваяния. В раввинистической литературе того времени отвержение христианства зачастую принимает форму отвержения символизирующих эту религию зримых образов, в особенности образа распятого на кресте Иисуса. Для иллюстрации приведу здесь

несколько строк из поэтического гимна р.Гершома, прозванного Светочем Диаспоры<sup>33</sup>.

Сколь прискорбно видеть,  
когда человека презренного  
принимают в качестве бога.  
Когда служат и поклоняются  
его рукотворному образу.  
Вместо того, чтобы освящать  
Имя Многомилостивого,  
вместо того, чтобы бояться Бога  
великого и страшного.

Острие полемики направлено здесь против поклоняющихся рукотворному образу, образу человека, возведенного в ранг божества. Тому, кто не принимал утверждения о божественности Иисуса, тем более смехотворным представлялся культ его изображений. Поэтому у еврея, перед которым по тем или иным причинам вставал тогда вопрос о принятии христианства, было ощущение, что он должен выбирать между чистой монотеистической верой и идолопоклонством.

### **III. Предписания религии и социально-экономические контакты**

Характеризуя ситуацию, в которой находились евреи его времени, Раши оперирует — вслед за Талмудом — двумя основными понятиями: Израиль и народы мира. То есть, с одной стороны — избранные Всевышним "сыны Израиля", а с другой — все остальные. Поскольку в ту эпоху, когда создавался Талмуд и литература мидрашей, христианство было всего-навсего одним из многих су-

ществовавших религиозных направлений, от которых отмежевывался иудаизм, его даже не всегда считали нужным особо выделять: адепты новой религии включались наравне с прочими в категорию "народов мира" или просто "народов" (гоев)\*. Вслед за мудрецами прошлого поступал так и Раши.

Обращение к терминам талмудической эпохи вызвано здесь одним только консерватизмом. Отвергая взгляды и верования "других", средневековый комментатор принципиально не считает нужным проводить различие между христианами и "народами", упоминаемыми в Библии и особенно в Талмуде. С его точки зрения один лишь Израиль служит Господу, все же остальные — в том числе и христиане — идолопоклонники.

Однако если такого рода обобщение было вполне приемлемо в сфере отвлеченных богословских построений, то в вопросах более практических оказывалось невозможным обойтись без существенных оговорок. Как известно, галахическая традиция включала целый ряд узаконений и запретов, призванных упорядочить взаимоотношения с представителями других народов. Их непосредственное назначение — обеспечить соблюдение дистанции между евреями и идолопоклонниками, чтобы между ними не возникало близких дружеских отношений и — самое главное! — чтобы евреи, не дай Бог, не начали принимать участие в языческих культах или пусть даже косвенно способствовать их отправлению. Соответствующие узаконения обсуждаются в Мишне в трактате Авода Зара. С некоторыми

---

\* В Талмуде есть несколько мест, где говорится конкретно о христианах, но в большинстве случаев проводится различие между Израилем и всеми остальными народами (*Прим.автора*)

модификациями они оставались в силе и в эпоху Талмуда.

Многие из галахических предписаний, касающихся "чуждых культов", были приняты на вооружение также и отцами церкви — им ведь приходилось наставлять паству, как вести себя с еще не присоединившимися к христианству язычниками. Но там соответствующим запретам была отведена роль чисто воспитательных приемов, душеполезных советов — не более того, и по прошествии времени они оказались преданы забвению. Иное дело у евреев. Законы о "чуждых культах" — подобно всем остальным постановлениям Талмуда — по идее остаются в силе во все времена. И, значит, если принимается посылка, что христиане суть идолопоклонники, евреи обязаны соблюдать в отношении их все соответствующие предписания Галахи.

Сделать же это, как мы увидим, было практически невозможно. Так или иначе, налицо непреложный факт: существовало вопиющее противоречие между предписаниями религиозного законодательства и действительностью. Это противоречие не стоило большого труда разрешить: достаточно вывести христиан из разряда идолопоклонников и признать за ними особый статус. Шаги подобного рода были действительно предприняты некоторыми выдающимися галахическими авторитетами той эпохи. Но тут возникает другая трудность: проведение различия между христианством и язычеством противоречит — во всяком случае, так кажется на первый взгляд — традиционной точке зрения, согласно которой в мире существует лишь одна принципиальная дихотомия: Израиль с одной стороны и все остальные народы — с другой. Мы еще поговорим в дальнейшем о том, как была устранена эта трудность, но вначале давайте посмотр-

рим, с какими конкретными проблемами сталкивалось тогда еврейство в своих взаимоотношениях с христианским окружением, и проследим за ходом мысли ряда средневековых авторов, пытавшихся найти для этих проблем решение.

Одной из главнейших особенностей талмудической Галахи является то, что она основывается на Откровении. Хотя ее и называют Устной Торой — в отличие от Торы Письменной — речь идет лишь о различии тех каналов, по которым передается содержание Учения, но никак не о сущности его. Более того, устный способ передачи никоим образом не делает передаваемое менее безусловным или менее авторитетным. Источник у Письменного и Устного закона один — Божественное откровение, а потому они равно авторитетны. Отсюда следует, в частности, что Галаха — подобно законам, сформулированным в Священном Писании, — тоже остается в силе до скончания веков.

Правда, некоторые из предписаний Талмуда особо отмечены как "постановления мудрецов" и они, вообще-то говоря, не могут претендовать на вечную актуальность — право, признаваемое за заповедями Торы. Но отмена этих преходящих элементов религиозного законодательства обусловлена такими жесткими требованиями, что осуществить ее на практике весьма и весьма затруднительно. Таким образом, единственной реальной возможностью для развития Галахи оказывалось ее истолкование, причем правила, в соответствии с которыми ее следует толковать, составляли часть все той же талмудической традиции. Кардинальные перемены, происшедшие в жизни Израиля и других народов, не считались сами по себе достаточным основанием для пересмотра тех или иных элементов Галахи. Как уже указывалось, период

Талмуда и средневековые составляли в еврейском сознании единую эпоху, которая началась с разрушением Храма, а закончится лишь с приходом Мессии. Так что живший в средние века еврей просто обязан был обращаться за решением возникших перед ним религиозных проблем — будь они теоретического или практического плана — к талмудическим источникам.

Принцип этот, однако, легко провозгласить, но трудно реализовать — в особенности, когда речь идет о взаимоотношениях с нееврейским окружением. Ибо вопреки посылке, утверждавшей "непрерывность" и "единство" двух эпох, на самом деле их разделяла пропасть. Во времена Талмуда евреи в Эрец-Исраэль, да и в стране их первого изгнания, Вавилонии<sup>34</sup>, проживали в местах массового скопления единоверцев. Постановления, ставившие своей целью оградить их от контактов с идолопоклонниками, принимались в ситуации, когда, с одной стороны, такие контакты постоянно осуществлялись (в рамках единой экономической структуры), а с другой — еврейский сектор общества был настолько многочислен и разнообразен по составу, что от контактов можно было и отказаться: ограничения, накладываемые Галахой, не грозили подорвать благосостояние общины.

В Талмуде зафиксирован ряд постановлений, касающихся "чуждых культов". С социологической точки зрения их можно классифицировать следующим образом. Во-первых, запрет на заключение браков, а также на половые связи с неевреями. Во-вторых, запрещение участвовать в совместной трапезе. Это правило в некотором смысле было логическим следствием законов кашрута, ведь каким бы ни было их первоначальное назначение, сам факт существования особых диетарных законов



способствовал социальному размежеванию. Не исключено, впрочем, что по крайней мере некоторые пищевые запреты были действительно наложены, чтобы предотвратить сближение с иноверцами. Во всяком случае, по традиции целый ряд предписаний служил этой цели. Ярким примером этого является запрещение употреблять вино, к которому прикасался нееврей, или кушанье, которое тот приготовил. Впрочем, традиция недоброжелательно оценивала и такие контакты, при которых диетарных проблем не должно было бы возникнуть. Не разрешалось, к примеру, принимать приглашение гоя отобедать вместе, даже если еврей при этом ел и пил принесенное с собой из дому. Один из таннаев<sup>35</sup> охарактеризовал сына Израилева, пошедшего из представлений о "светскости" на такого рода компромиссы, как "в чистоте совершающего идолослужение".

В-третьих, был еще особый запрет — его важность всячески подчеркивается — на любые контакты с неевреями в период, когда те отправляют свой культ или готовятся к отправлению культа. Еврею запрещалось выполнять какие бы то ни было работы, которые могли быть истолкованы как содействие совершению обрядов идолопоклонства. Запрещалось также извлекать выгоду из предметов, имеющих к этим обрядам отношение. У этого запрета были важные применения в области практического законодательства. Вот что говорится в Мишне (Авода Зара 1:1): "Накануне праздников язычников загодя, еще за три дня, запрещается заключать с ними сделки, одалживать им какие-либо вещи или, наоборот, просить что-нибудь, давать деньги в долг и брать займы, отдавать долг и принимать уплату долга". Еврею также следовало воздерживаться от посещения ярмарок и театраль-

ный представлений, которые обычно открывались каким-нибудь культовым действием. Были и другие подобного рода постановления.

Как мы видим, Галаха накладывала на деловые контакты с неевреями определенные временные ограничения. Вдобавок существовали ограничения и на виды товаров, которые разрешалось продавать иноверцу (или покупать у него). В частности, запрещалась торговля предметами языческого культа — то есть теми, которые могут быть использованы при совершении обряда. Рабочий-еврей не должен был принимать участия в строительстве зданий, посвященных языческим божествам или предназначенных для идолослужения. С другой стороны, не разрешалось нанимать язычников себе в помощь для выполнения какой бы то ни было работы по дому, в особенности на кухне. Есть мясо животных, забитых иноверцем, строго запрещалось, это касалось и любой приготовленной им пищи. Уже отмечалось, что одно лишь прикосновение голя делало вино некашерным.

Повторим: такого рода запреты вырабатывались в условиях концентрации крупных масс еврейского населения. Именно поэтому выполнение предписаний Галахи оказывалось делом вполне реальным: от контактов с "другими" можно было без особого ущерба и отказаться, во всяком случае пойти на определенные ограничения. Мишна здесь (см. трактат Авода Зара) исходит из реальной ситуации, но уже в период между II и V веками произошли существенные изменения. Так или иначе, в заключительной редакции Мишны, а потом в Талмуде заметна тенденция к сужению спектра ограничений. Этот этап в истории взаимоотношений евреев с неевреями не является сейчас предметом нашего обсуждения, но он интересен тем, что изме-

нение условий жизни все же привело тогда к частичному пересмотру галахического законодательства. Голоса, призывавшие — перед лицом социальных перемен — к ревизии, были услышаны и стали частью той самой традиции, на которую опиралось в средние века ашкеназское еврейство в поисках решения возникавших перед ним проблем.

И все же, несмотря на уже наметившуюся в Талмуде тенденцию к некоторому послаблению, противоречие между его "официальной линией" в отношении иноверцев и нормами, принятыми у ашкеназов, остается неразрешенным. В результате приспособления к местным условиям здесь сложились — впрочем, как и во всяком новом центре диаспоры, — свои обычаи, которые далеко не всегда в точности отвечали требованиям Галахи. Систематическая проверка этих обычаев на предмет соответствия полученному в наследство от предков религиозному законодательству произведена была лишь когда в Европе появились собственные галахические авторитеты, решившие, что настало время взять жизнь общины и ее отдельных членов под более строгий контроль. В Германии и на севере Франции до этого дошло лишь в конце X века. Именно тогда раввины — знатоки традиции — принимаются проверять местные обычаи "на кашерность", сравнивая их с указаниями, имеющимися в письменных галахических источниках. Процесс проверки продолжался и в эпоху составителей тосафот (XII — XIV вв.). Тосафисты ставили своей задачей разрешить противоречия, имеющиеся, во-первых, между высказываниями различных галахических авторитетов и, во-вторых, между, так сказать, классической Галахой и нормами поведения, принятыми в среде ашкеназского еврейства.

Пожалуй, нигде тосафисты не столкнулись со столь явным несоответствием между теорией и практикой, как в сфере межконфессиональных отношений. Ашкеназы игнорировали подавляющее большинство упоминавшихся выше галахических запретов — я имею в виду в первую очередь ограничения на контакты с иноверцами в периоды отправления последними своих религиозных обрядов. Не обращали ашкеназы внимания и на запрещение торговать предметами, имеющими культовое значение. Евреи круглый год заключали сделки с христианами — в том числе и в дни церковных праздников. Они были готовы продать и купить любой товар, пользовавшийся спросом на рынке. Можно сказать, что в экономической сфере талмудическая Галаха практически не действовала, и причины подобного положения вещей достаточно очевидны.

Как уже отмечалось, соблюдение соответствующих предписаний было в свое время возможно благодаря тому, что еврейское общество тогда являлось в значительной степени самодостаточным. Ашкеназские общины оказались в совершенно ином положении. Евреи, осевшие в Германии — да и в других странах Европы тоже, — жили небольшими группами. Группам этим удалось добиться определенного статуса в рамках принявшего их социума, но роль, отводимая им в обществе, оставалась весьма ограниченной: евреи были купцами, ростовщиками и т.п. Что же касается удовлетворения насущных жизненных потребностей, то тут они целиком зависели от коренного населения: продукты покупали у христиан, одежду заказывали у христиан, да и по множеству других поводов им приходилось обращаться к услугам иноверцев. В такой ситуации пытаться воздерживаться в определенные

периоды от деловых контактов с соседями или вводить ограничения на список товаров, разрешенных к купле-продаже, означало поставить под угрозу основы материального благосостояния общины.

Галахические авторитеты средневековья отдавали себе отчет в существенных изменениях, происшедших со времен Талмуда. Указание на это можно обнаружить у одного из выдающихся тосафистов эпохи — р. Ицхака. Однако признание факта перемен еще не означало готовности пересмотреть какие-то, пусть даже второстепенные детали Галахи. Ревизия могла быть произведена лишь в том случае, если сама Галаха предвидела, что в будущем евреи окажутся в положении меньшинства, живущего в окружении других народов, и с самого начала не имела в виду распространять некоторые свои положения на такого рода ситуацию. Именно это и утверждает р. Ицхак, объявляющий недействительным запрет ссужать деньги под процент кому бы то ни было (в том числе и иноверцу). К аналогичной аргументации он прибегает, отменяя другое правило Мишны — запрет на продажу гою крупного рогатого скота (Авода Зара 1:61). Причина последнего запрещения уже в III веке была не совсем ясна, что нетрудно понять из соответствующей дискуссии в Вавилонском Талмуде<sup>36</sup>, но во всяком случае теоретически оно оставалось в силе. Зато в средние века его полностью игнорировали.

Тосафисты, разумеется, не прошли мимо имеющегося здесь противоречия, для разрешения которого р. Ицхаку и пришлось сослаться на различие между двумя эпохами. Мысль его сводится к следующему: и ссуда под проценты, и продажа крупного рогатого скота иноверцу запрещены Мишной при условии, что это не нанесет еврею непоправи-

мого экономического ущерба и не лишит его средств к существованию. ”А что до запрета продавать скотину... — говорит он, — то ведь в те времена жило сразу много евреев вместе, и человек всегда мог продать ненужную ему скотину кому-то из своих, и не пропала бы она. Нынче же, коль не найдет покупателя из единоверцев, что будет делать? Потеряет ее и все. Потому уже гаоны<sup>37</sup> сочли возможным запрет сей в диаспоре отменить...”

Трудно сказать, насколько ясно отдавали себе отчет в принципиальном отличии их времени от эпохи Талмуда другие тосафисты. Да и сам р. Ицхак вспоминает об этом отличии лишь при обсуждении вполне конкретной галахической проблемы: евреи — вопреки недвусмысленному указанию Мишны — ссужали иноверцев деньгами под проценты и продавали им коров. Ссылка на различие между ситуацией, бывшей в давние времена (скопление масс еврейского населения), и ситуацией средневековья, когда евреи составляли меньшинство, жившее в инородном окружении, позволила это сделать. Но не было предпринято никакой попытки обобщения, выводам, сделанным по сему частному поводу, не было придано принципиального значения. Из отмены одного галахического правила вовсе не следовало, что в силу тех же самых причин будут отменены какие-то другие.

Здесь ясно прослеживаются характерные черты галахического мышления как такового, что не следует забывать при обсуждении проблемы взаимоотношений евреев с их окружением. Галаха по структуре своей является системой прецедентного права. В основе ее лежит не набор заранее определяемых нормативных установок, а последовательное обсуждение репрезентативных ситуаций, по поводу каждой из которых выносится решение,

обладающее впоследствии силой прецедента. Многие из этих решений позднее были привязаны к определенной системе "базисных" принципов: путем логических рассуждений комментаторы пришли к выводу, что в основе Галахи лежит именно эта система. И все же даже после того, как эти принципы удавалось сформулировать, они не могли служить руководством для вынесения новых постановлений, ибо выводы, непосредственно из них следовавшие, тут же вступали в противоречие с другими уже существующими узаконениями и с теми принципами, на которых, судя по всему, последние основывались.

Некоторые крупнейшие галахические авторитеты того времени, т. наз. *поским* (ед. ч. *посек*) как раз и занимались увязыванием тех нормативных установок, на которых, по предположению, основывались различные постановления Галахи. Однако вне зависимости от того, успешной оказывалась эта процедура или нет, никакой из выявленных галахических принципов не получал силы общего закона, что наглядно иллюстрирует разобранный нами выше пример. За констатацией различия в условиях существования еврейской общины в эпоху Талмуда и в средние века не последовало обобщающего вывода, не было заявлено, что законы отчуждения от иноверцев в своем классическом виде действуют лишь пока евреи составляют в обществе большинство. Если бы кто-то и вправду вознамерился расширить сферу действия предложенного "различия времен" и отменить в этой связи какое-нибудь из тех узаконений, которые еще соблюдались на практике, он бы встретил решительный отпор: современники усмотрели бы здесь отход от принятых методов истолкования Галахи.

Мы несколько задержались на характеристике особенностей галахического мышления, но это поможет нам в дальнейшем лучше понять тексты, имеющие непосредственное касательство к нашей проблеме, проблеме взаимоотношений евреев и их соседей-христиан.

Итак, некоторые из законов, предписывающих держаться подальше от "других", были в средние века — в виду изменившихся условий — изъяты из употребления. Отказ от положений Галахи требовал обоснования, на ту же Галаху опирающегося. Представляется естественным попытаться связать перемены в религиозном законодательстве с тем, что гои Европы уже не те, что в эпоху Мишны и Талмуда. Ведь там, когда говорится о "народах мира", имеются в виду самые что ни на есть настоящие идолопоклонники, в то время как ашкеназское еврейство с самого начала имело дело с народами, принявшими христианство. Не было ли уже это само по себе достаточной причиной, чтобы отменить правила, призванные оградить евреев от контактов не с кем-то вообще, а именно с идолопоклонниками? Намеки на возможность подобного подхода мы находим у ряда средневековых авторитетов. Впрочем, не будем торопиться с выводами: тут легко поддаться соблазну "прогрессивной интерпретации".

В трех местах в галахической литературе того периода проводится различие между "народами" времен Талмуда и "народами" современной авторам Европы. В первом случае обсуждается вопрос о допустимости заключения сделок с иноверцами в период их религиозных праздников. Еще раз подчеркнем: на практике соответствующий запрет в местах проживания ашкеназских евреев никогда не соблюдался. Таким образом, обычай явно



противоречил Галахе, на что обратили внимание уже во времена р. Гершом Бен Иехуды (X в.). Рабби Гершом счел необходимым высказаться по этому поводу, когда один "ученый человек" (то есть, попросту местный раввин) вознамерился заставить свою общину соблюдать Галаху в том виде, в котором она сформулирована в Талмуде, и запретил любые торги с гоями в дни церковных праздников. Раввин (в том, что не распространил запрет на дни, непосредственно предшествующие соответствующему культовому действию) руководствовался мнением р. Шмуэля (Авода Зара 7:72): "В диаспоре запрет распространяется только на сами дни языческих праздников". Рабби Гершом, однако, не согласился с рабби Шмуэлем, и вот его аргумент: поскольку у христиан имеется великое множество праздников, "то на большую часть дней года какой-нибудь из них обязательно приходится", а с другой стороны, "доходы евреи получают исключительно от торговли, так что если не будут вести торг в праздничные (для христиан) дни, то вообще ничего не заработают".

По утверждению р. Гершомы, как раз о подобного рода ситуациях сказано: "Если уж приходится грешить, то пусть лучше грешат, не ведая о том". Таков его первый довод против введения дополнительных строгостей в сложившуюся у ашкеназов практику. Но р. Гершом приводит и другой: "Запрет на торговлю нет нужды вводить также и потому, что в данной ситуации можно сослаться на мнение р. Иоханана<sup>38</sup>... как передал его от имени р. Иоханана р. Хия Бар Абба<sup>39</sup>: народы, проживающие вне Эрец-Исраэль, нельзя назвать идолопоклонниками — они всего-навсего придерживаются традиции, воспринятой от своих предков. Поэтому, когда мы находимся за пределами Земли Израиля,

не следует запрещать торговать с иноверцами в дни их праздников”.

На чем основывался здесь р. Иоханан, в Талмуде не объясняется, но для р. Гершома сказанного вполне достаточно: если языческие культы, отправляемые ”за границей”, не считаются идолопоклонством, то, значит, соответствующий запрет Мишны не распространяется и на христианское население Европы. Наш тосафист при этом, по-видимому, вовсе не имел в виду, что современное ему христианство ”в принципе” не является идолопоклонством. Это видно не только из сочиненного им гимна, который мы привели в конце предыдущей главы, но и из формулировки обсуждаемого нами ”либерального” галахического постановления. Рабби Гершом выражается следующим образом: ”...поскольку неевреи, живущие вне пределов Эрец-Исраэль [можно сказать], не совершают идолопоклонства. То есть, несмотря на то, что они его совершают, оно таковым не считается...” Понимать это надо так: они, разумеется, совершают присущее им ”чуждое служение”, но просто в данном контексте термин *авода зара*<sup>40</sup> в его узко галахическом смысле не применяется.

Мы видим, что решение о послаблении в отношении правил торговли было решением чисто юридического характера, причем опиралось оно исключительно на прецедент (мнение р. Иоханана), а не на какие-либо общие рассуждения богословского или историософского характера о переменах, происшедших в мире со времен Талмуда. То же самое справедливо и в отношении других авторитетов, солидаризировавшихся здесь с р. Гершомом и повторявших его аргументы (не упоминая, впрочем, его имени) — им также не приходило в голову превратить частное определение в принципиальную га-

лахическую установку касательно "смены эпох". И уж само собой разумеется, они не считали необходимым пересматривать свою оценку христианского богословия.

Сходного рода высказывания мы встречаем у Раши и у других комментаторов, заявляющих, что "в наше время они [неевреи] уже не знают, что такое настоящее идолопоклонство". Такая формулировка позволяет вывести употребляемое христианами вино из разряда "вина языческих возлияний" — последнее еврею не только пить, но также производить и продавать (и вообще извлекать из него какую-нибудь выгоду) категорически запрещено. Из контекста совершенно ясно, что определение это касается лишь данного конкретного вопроса. Самое большее, здесь содержится признание того факта, что в христианском богослужении нет ритуального возлияния вина на алтарь, подобно тому, как это практиковалось в языческих культах эпохи Талмуда. Но даже если так, средневековые комментаторы имеют в виду изменения лишь во внешней, обрядовой стороне "чуждого служения". Никакого принципиального различия, позволившего бы вывести христианство из разряда "авода зара", не проводится.

Последний и, пожалуй, наиболее показательный пример касается принятия клятвы нееврея — проблема, обсуждаемая еще в Талмуде. Согласно Гемаре<sup>41</sup> (Санхедрин 63б), "запрещается иметь деловым партнером нееврея, потому что вдруг потребуются от него клятвы, и станет он клясться именем идола, которому поклоняется. А ведь Тора говорит: "Да не слышится оно [имя других богов] по твоему соизволению" (Исход 23:13, обычно переводится: "Да не слышится оно из уст твоих").

Если следовать прямому смыслу слов Гемары,

то еврею при любых обстоятельствах запрещается принимать клятву от иноверца, то есть клятва как юридическая процедура в отношениях с "внешними" объявляется совершенно недопустимой. Так это, во всяком случае, понимал Раши, который однажды предпочел вообще отказаться от денежного иска к нееврею — только, чтобы тому не пришлось давать под присягой показания в суде. Рашбам тоже придерживался линии Раши. Но людьми не столь образованными запрет этот почти наверняка не соблюдался. А если бы кто и попытался добиться здесь неукоснительного следования галахе, то тем самым причинил бы существенный материальный ущерб ведущим дела с христианами. Религиозным наставникам народа ничего иного не оставалось, как найти оправдание сложившейся ситуации. Брат Рашбама рабейну Там<sup>42</sup> ссылался в этой связи на имеющийся прецедент: Талмуд объявляет один из запретов недействительным в тех случаях, когда еврею приходится требовать у иноверца через суд возврата принадлежащего ему имущества. Рабейну Там утверждает, что именно так следует поступать и в нашем случае — то есть, чтобы не нанести еврею материального ущерба, разрешается принимать от христианина клятву.

Имеется и еще один дополнительный резон (в наших изданиях тосафот он также приводится от имени рабейну Тама, однако, согласно свидетельству параллельного источника, авторство здесь принадлежит уже упоминавшемуся р. Ицхаку): "И по другой еще причине дозволено... ибо клянутся они на святыне своей, называемой "свиток греха" (имеется в виду Евангелие), которую саму по себе божеством не считают. И хотя, упоминая Имя Божье, они имеют в виду Иисуса из Назарета, никаких идолов они при этом не называют. Да и

молитва их на самом деле обращена к Творцу неба и земли. Действительно, поклонение Всевышнему сопровождается у них поклонением еще кому-то, но мы нигде не находим галахи, запрещающей нам косвенно содействовать другим в подобном "совмещении". А нет такой галахи, в частности, потому, что не следует нагромождать препятствия на пути слепого — ведь "сынам Ноевым" не было [от Всевышнего] предупреждения против включения в культ дополнительных объектов поклонения".

Отложим пока что подробное рассмотрение приведенного отрывка. Отметим лишь, что последнее предложение — во всяком случае, такое складывается впечатление — содержит в себе ядро теории веротерпимости. По сути, в нем утверждается, что другие народы не обязаны верить в абсолютное единство Бога, а если так, то нет никакого резона восставать против их веры в Троицу. К этому вполне логичному выводу, действительно, со временем приходило еврейские авторитеты. Правда, происходит это тогда, когда они — вне зависимости от высказывания тосафиста — уже склонялись к большей толерантности. Но, разумеется, поддержка знаменитого предшественника оказывалась очень кстати. Заметим, однако, что самому р. Ицхаку и в голову не приходило довести свою мысль до конца, и он вряд ли мог предвидеть, что словам его будет дано столь смелое истолкование.

Подведем итог. Тосафисты (в отличие от некоторых своих последователей) во всех трех рассмотренных случаях интерпретируют дозволенные Мишной и Талмудом послабления как относящиеся лишь к совершенно определенным ситуациям и не имеющие принципиального значения. Тому есть и косвенное подтверждение: если бы определения, освобождающие христиан в отдельных слу-

чаях от клейма идолопоклонства, устанавливали некое общее правило, на них ссылались бы и при обсуждении множества других узаконений, а не только тех, по поводу которых они были приняты. Попытка подобного рода обобщения была предпринята лишь позже, рабби Менахемом ха-Меири — с его методом мы еще будем иметь случай познакомиться. Ха-Меири (нач. XIV века) совершенно недвусмысленно заявил, что христиане не принадлежат к разряду идолопоклонников, причем исходил он из соображений философско-теологического характера. Установив этот кардинальный принцип, он мог в дальнейшем пользоваться им для обоснования отмены всех без исключения ограничений, касающихся контактов евреев с их европейским окружением. В отличие от р. Менахема, тосафисты предшествующих поколений приходили к необходимости отмены того или иного правила в результате чисто юридической дискуссии, и выносимые ими решения касались лишь сугубо специфических случаев. Для них был характерен традиционный галахический подход: постановления прежних времен (прецеденты) имеют силу лишь в рамках той конкретной проблемы, при обсуждении которой они были приняты.

#### IV. Социальный и религиозный аспекты отчуждения

Нетрудно понять, почему галахические авторитеты средневековья в большинстве своем не торопились снять с христианства клеймо идолопоклонства.

Пропасть, разделявшая две религии в сфере мировоззренческой и собственно вероисповедной,

была тому далеко не единственной причиной. Одним из следствий специфического социального статуса евреев в странах Европы было то, что на действительно имевшиеся между иудаизмом и христианством противоречия делался особый упор. Как уже отмечалось выше, евреи находились в зависимости от общества, в состав которого они входили на правах меньшинства. С одной стороны, наличие такой зависимости лишало религиозных наставников возможности требовать от народа неукоснительного соблюдения предписаний Талмуда, касающихся взаимоотношений с приверженцами "чуждого культа", ибо это было чревато серьезным экономическим ущербом. Но, с другой стороны, сложившаяся ситуация побуждала их настаивать на строгом соблюдении запретов, имевших целью предотвратить налаживание слишком тесных контактов с неевреями в социальной и религиозной сфере. В самом деле, опасность раствориться в окружающем социуме была тогда куда более реальной, нежели в талмудическую эпоху, когда закладывались основы соответствующего законодательства. Католическая церковь — более, чем любая другая внешняя религиозная институция из тех, с которыми евреям приходилось сталкиваться до возникновения христианства, — всячески стремилась обратить их в свою веру. И надо сказать, что для убеждения и соблазнения в ее распоряжении имелись куда более действенные средства, нежели у прежних языческих оппонентов иудаизма: ведь теология ее основывалась на той же самой традиции, что и теология еврейская, — на традиции Танаха или Ветхого Завета, как его называли христиане. Опять же, упомянутая экономическая зависимость еврейской общины от окружения — зависимость как в сфере торговли, так и в сфере услуг, и как

следствие, наличие тесных контактов с местным населением делали евреев удобной мишенью для религиозной пропаганды.

Рассмотрим более детально ситуацию, в которой находились тогда еврейские общины, — это позволит нам лучше понять стоявшие перед ними проблемы. Как уже говорилось, община в ту эпоху обычно представляла собой совсем небольшую группу людей — каких-нибудь несколько десятков человек, а то и меньше. Лишь в очень немногих населенных пунктах число проживающих там сынов Израиля достигало нескольких сотен. Но еще более существенным, чем малочисленность как таковая, оказывалось крайнее однообразие занятий и профессий и практически полное отсутствие "классового расслоения". Большинство евреев кормилось от торговли или вкладывало деньги в другие аналогичные предприятия. Постепенно подобный способ зарабатывать превратился в наиболее яркую отличительную черту экономического существования еврейства.

Результат с социальной точки зрения оказался двояким. Прежде всего, благодаря занятиям торговлей евреи завязали связи с представителями самых разных слоев христианского общества. Образ иудея, сидящего у себя дома и поджидающего клиента — гоя, который зайдет занять у него денег или, наоборот, отдать должок, — такую картину рисуют многие историки в своих трудах, посвященных средневековью. Так вот, за образом этим стоит определенная реальность, в особенности если говорить о периоде крестовых походов и позже. Но картина отражает лишь одну сторону существовавшего тогда положения. Многие евреи, наоборот, были вынуждены отправляться в дом гоя и там предлагать свои услуги в качестве торговцев или



заимодавцев. Иногда еврей и нееврей вместе обращались в суд, чтобы тот разрешил возникшие между ними на деловой почве разногласия. Может, и не каждый день нашим предкам доводилось оставаться ночевать в доме нееврея или отобедать там с хозяином, с которым у них имелись общие дела, но во всяком случае, это вовсе не было такой уж редкостью. Деловые связи, как мы видим, способствовали установлению и социальных контактов.

Общение социального плана с христианским окружением было еврею, в определенном смысле, навязано — у него попросту не имелось возможности удовлетворить свои экономические нужды внутри общины. Хозяйство его целиком зависело от неевреев: это касалось поставок мяса, молока, зерновых, вина, пива и прочих продуктов и напитков. Еврей нуждался в услугах гоя как для выполнения работ по дому, так и для помощи в ведении дел. Христиане шли к евреям в слуги, они же работали посыльными, агентами по доставке товаров, по взысканию платежей и т.п. Не мог еврей обойтись без помощи иноверцев и при изготовлении вина — шла ли речь о его собственном винограднике или об урожае, который он скупал у виноградаря-христианина. О том, насколько сильна была зависимость от "коренного" населения, можно судить по дошедшему до нас свидетельству о проблемах, возникавших в еврейских общинах Франции в XII веке: когда канун праздника Песах пришелся на праздник христианской Пасхи, члены общины не смогли, как обычно делали в прошлые годы, испечь после полудня особую пасхальную мацу (т.наз. *маца шмура*<sup>43</sup>). Произошло это потому, что нееврейская прислуга взяла отпуск.

На первый взгляд может показаться, что в такой ситуации невозможно воздвигнуть стену от-

чуждения между еврейской и нееврейской частью общества — а ведь именно такую цель преследовали галахические "законы о размежевании". Серьезность создавшегося положения видна хотя бы по тому, какие решения предлагались для возникающих проблем тогдашними раввинистическими авторитетами. Однако результатом подобного законодательного творчества явилось лишь изменение расстановки галахических акцентов — в том смысле, что назначение законов понималось теперь несколько по-иному, — но никоим образом не отмена соответствующих запретов, к соблюдению которых по-прежнему относились со всем тщанием.

Ритуальные ограничения по самой природе своей были призваны обеспечивать размежевание между еврейской общиной и остальным обществом. При нормальных условиях, то есть в ту эпоху, когда еврейская община могла позволить себе существовать более или менее изолированно, общность ритуала способствовала усилению тенденции держаться своих, в частности, по мере возможности находить способы заработать в собственной среде. Если Мишна запрещала употреблять в пищу мясо, вино, молоко и сыр, произведенные язычниками, то это означало, что на рынке имеются те же продукты еврейского производства и таким образом потребность в них может быть удовлетворена. Когда же ситуация изменилась и удовлетворять подобного рода потребности за счет внутриобщинной торговли стало невозможным, то, на первый взгляд, не оставалось иного выхода, кроме как отменить соответствующие запреты. Если бы не глубокая вера евреев в истинность традиции и не их твердое намерение следовать своему особому религиозному предназначению, трудности существования привели бы в эпоху средневековья к разрушению социальных

перегородок, возникших в свое время как производная ограничений ритуального характера. Но приверженность вере отцов была столь сильна, что система обрядовых предписаний практически не претерпела изменений — за исключением уже упомянутого смещения акцентов, которое я бы определил следующим образом: то, что раньше представляло собой систему законоположений, гарантировавшую установление деловых и социальных связей исключительно в рамках собственной общины, стало регулировать поведение индивидуума, позволяя еврею сохранить внутреннюю отчужденность от иноверцев даже тогда, когда ему приходилось находиться с ними в постоянном контакте.

Эта смена ориентации ясно прослеживается в поправках, внесенных в ту пору в ряд законов, призванных эффективно обеспечивать размежевание с нееврейской частью населения. Мишна (Авода Зара 2,6) совершенно недвусмысленно постановила, что хлеб, испеченный иноверцем, запрещен еврею в пищу. Надо сказать, что этот запрет и в более давние времена уже соблюдался далеко не всегда и не везде, однако лишь в условиях средневековья, когда еврейские пекари стали редкостью и надеяться на них особенно не приходилось, соотвествующая галаха была формально отменена. Отныне запрет соблюдался только людьми, предъявлявшими к себе особенно жесткие требования. Еще более строгий запрет существовал в Талмуде в отношении принадлежащего язычнику вина, чему было две причины: с одной стороны, вино использовалось при отправлении языческого культа (в определенный момент его лили на жертвенник), а с другой — существовало вполне естественное опасение, что совместные возлияния приведут к

установлению социальных, а то и дружеских связей с неевреями. Запрет касался как собственно питья, так и извлечения тут какой бы то ни было выгоды: согласно Талмуду, еврею запрещалось даже торговать вином иноверцев. Последнее правило, однако, чревато было серьезным экономическим ущербом, и в средние века община оказалась уже не в состоянии позволить себе подобную роскошь. Тогда, как уже упоминалось выше, была найдена легальная возможность отменить соответствующую галаху. Запрет же на питье "чужого вина", напротив, остался в силе — именно, чтобы предотвратить установление более тесных социальных связей с христианским окружением. С другой стороны, поскольку вырастить виноград, собрать его, обработать на давилне без помощи иноверцев еврей все равно был не в состоянии, приняли компромиссное решение: гоям позволяется выполнять все подготовительные операции, но собственно "делать вино" должен непременно еврей — тогда оно будет кашерным. Следовало еще тщательным образом определить, с какого момента виноградный сок считается вином, и, следовательно, к нему нельзя допускать иноверцев, так, чтобы все последующие операции выполнялись исключительно еврейскими руками. На самом деле подобного рода вопросы (с какого момента "сок уже не сок") ставятся и в Талмуде, но лишь в средние века разделение труда при производстве вина стало повсеместной практикой.

Строгость запрета на "языческое вино" объяснялась, как уже говорилось, тем, что его использовали в сакральных целях, отчего в употреблении вина всегда как бы сохранялся некий "культовый оттенок". Если бы запрет объяснялся одной лишь установкой на социальное размежевание, то по логике вещей он должен был бы распространяться и

на другие "веселящие" напитки, например, пиво. И действительно, Талмуд упоминает о наличии соответствующих галахических узаконений, однако высказывает склонность при определенных обстоятельствах не считать их обязательными. Поскольку пиво в средние века было исключительно распространённым, так сказать, официальным "государственным" напитком, имелись достаточно серьёзные причины, побуждавшие проявить в отношении него известный либерализм. И все же одними практическими соображениями дело не ограничилось — потребовалось прибегнуть к тонкому галахическому анализу. В конце концов, была найдена возможность отменить запрет. Принятое постановление, по существу, снимало все имевшиеся ранее ограничения, не разрешалось только пить пиво в обществе иноверцев, когда целью застолья является исключительно веселое времяпрепровождение. Но, во всяком случае, поскольку определенные оговорки сохраняли силу, они продолжали оказывать влияние на поведение индивидуума, помогали ему противостоять исходящим от окружения соблазнам — соблазнам, угрожавшим сбить с истинного пути, ослабить его связь со своей общиной и религией.

Аналогичный процесс "редактирования" традиционной Галахи был обусловлен другим характерным для эпохи социальным феноменом: евреи стали держать в доме приходящую христианскую прислугу, не принадлежавшую им. Явление это сравнительно позднее: еще в XI веке и даже позже евреи, как правило, делали купленным слугам обрезание, и они таким образом становились своего рода "наполовину евреями". Если такой "крепостной" получал свободу, то относились к нему, как к прошедшему гиюр<sup>44</sup> прозелиту, то есть как к

практически со всех точек зрения полноценному члену общины. Но даже оставаясь в неволе у хозяина, он уже в ритуальном смысле считался сыном Израиля: зарезанная им скотина была кашерной, ему, разумеется, позволялось дотрагиваться до хозяйского вина, а приготовленная им пища считалась "еврейской". Не так обстояло дело со слугой-христианином, на которого распространялись все соответствующие ограничения.

Раввинам, занимавшимся вопросами Галахи, приходилось искать решение для возникавших в сложившейся ситуации проблем. Некоторые из них полностью отдавали себе отчет в несоответствии традиционного законодательства новым условиям — ведь теперь еврей не только не был огражден от контактов с иноверцем, но, напротив, последний приобщался к ведению домашнего хозяйства у евреев, постоянно находился рядом. По мнению одного из тогдашних авторитетов, как раз контакты со слугами не содержали никакой угрозы религиозного характера в силу низкого социального положения последних. И это в отличие от контактов с иноверцами равного общественного статуса.

Принимая во внимание подобного рода соображения, было предложено отменить ряд галахических ограничений, касающихся контактов с гоями в случаях, когда речь идет о слуге-христианине, занятом в домашнем хозяйстве еврея. Но курс на послабление оказался недолговечным. В начале средних веков, когда проблема только появилась, возникли известные колебания. Некоторые раввины считали, что слуга-иноверец может выполнять все работы по дому, включая приготовление пищи, — по существу, они решили в данном случае просто не обращать внимания на содержащийся в Галахе запрет. Но есть свидетельства и иного рода: мы знаем,

что один из крупнейших галахических авторитетов средневековья р. Элизер из Меца<sup>45</sup> не разрешал служанке-христианке месить тесто, поскольку не был уверен, надо ли отделять от замешанного неевреем теста *халу* (небольшой, с яйцом, кусочек — в память о той части хлебного приношения в Храме, которая оставалась священнику-кохену). В результате заниматься этим делом жене р. Элизера приходилось самой. Естественно, что если соблюдать ограничения подобного рода, польза от слуг практически сводится на нет. Со временем было найдено компромиссное решение: служанке разрешалось выполнять все работы по дому, но в приготовлении пищи обязательно, помимо нее, должны были принимать пусть символическое участие хозяин-еврей или его жена. То есть в принципе здесь действовала все та же метода личного отчуждения от нееврейского общества, отчуждения, оставшегося в силе даже тогда, когда представитель этого общества, по существу, жил с евреем одним домом.

Было бы ошибкой считать, что все это произошло из одной только приверженности традиции, из консерватизма как такового. Ритуальные установления отражают реально существующую общественно-религиозную ситуацию. Разумеется, к слуге-христианину в еврейском доме относились вполне "по-человечески", то есть в соответствии с принятыми в ту эпоху нормами, просто отношению этому полагались определенные пределы, обусловленные особенностями уклада еврейской семьи. А ведь основу этого уклада составляли ритуальные предписания и религиозные обряды, в соблюдении которых христианская прислуга не могла принимать участие. Яркой иллюстрацией сложившегося положения может служить обычай, существовавший

во времена Раши: его современники имели обыкновение на Пурим делать подарки домочадцам, в том числе и нееврейским слугам, но сам р. Шломо возражал против этого, усматривая здесь попытку приобщить иноверцев к исполнению заповеди, которая по смыслу предназначена исключительно для членов еврейской общины. Соблюдение законов об отчуждении, пусть даже чисто символическое — как было, например, когда хозяин-еврей подбрасывал "от себя" щепку в печь, в которой готовил для него пищу слуга-христианин, — соответствовало умонастроению европейского еврейства и в этом смысле отражало реальное положение вещей.

Поскольку на протяжении всех средних веков между двумя общинами так и не образовалось никакой "нейтральной" общественной сферы, религиозный раскол между ними с неизбежностью должен был приводить к расколу социальному. Члены каждой из общин отдавали себе отчет в том, что им лучше держаться подальше от религиозных ритуалов другой стороны, а для еврея стремление избегать каких бы то ни было контактов с видимой символикой христианской веры стало чем-то вроде приобретенного инстинкта. Еврей ощущал духовную, а то и физическую угрозу всякий раз, когда ему случалось оказаться поблизости от управляющих свой культ христиан.

В восьмой главе будут приведены конкретные примеры, показывающие, насколько характерными для еврейской среды были подобные умонастроения. Галахическая теория, с одной стороны, поощряла их в этом, а с другой — давала возможность избежать крайностей. Как мы уже видели, соображения экономического характера служили предлогом для отдельных узаконений о "чуждых культурах". Послабления либо так и воспринимались



как уступка, диктуемая экономической необходимостью, либо в них видели легитимный плод галахической мысли — результат схоластических диспутов ученых раввинов (т.наз. *пилпул*<sup>46</sup>). В ходе этих диспутов постепенно начали проводить различие между "культовой составляющей" изображений и прочих предметов, используемых христианами для богослужебных целей, и их собственно экономической ценностью. Если, например, священник сам затушил свечи, горевшие перед образами святых, или уронил чашу так, что на ней сделалась вмятина, и потом продал свечи и чашу еврею, то лишил ли он тем самым эти предметы их сакрального характера, из-за которого, собственно, они и были в глазах еврея "мерзостью"? Или, скажем, священническое облачение, оставленное еврею-заимодавцу в качестве залога? Можно ли по-прежнему считать это облачение личным имуществом конкретного служителя культа после того, как он совершал в нем богослужения в церкви? В размышлениях на подобные темы отчетливо прослеживается тенденция по возможности не обращать внимания на сакральный характер предметов христианского культа, сосредоточившись на их стоимости в чисто денежном выражении. Диалектический метод, получивший в ту эпоху широкое признание, — и далеко не только среди евреев — дал возможность найти обоснования для соответствующих послаблений.

Однако в любом случае — принято ли было конкретное постановление просто под давлением обстоятельств или являлось результатом углубленной галахической дискуссии — в решениях такого рода видели не более чем компромисс. Выносившие их раввины в самом деле были совершенно уверены, что понятие "чуждое служение" относится и к хри-

стианскому культу. Все дискуссии вокруг возможности отмены некоторых ограничений основывались именно на такой оценке христианства. Иногда это заявлялось прямо и недвусмысленно, как, например, когда р. Гершому — судя по всему, он первый, кому пришлось иметь дело с этой проблемой, — был задан вопрос о правомерности одалживания денег священнику под залог церковного облачения. Спрашивающий считал, что это позволительно в силу того, что священническое облачение является личным имуществом и потому его нельзя считать непосредственной принадлежностью "чуждого культа". Рабейну Гершом отвергает предложенную аргументацию и — в характерной для галахического мышления манере, когда сравниваются явления разные по сути, но имеющие формальное сходство, — выстраивает параллель со священническими одеяниями потомков Аарона, служивших в Иерусалимском храме<sup>47</sup>. Он говорит следующее: "Не забывая о разнице между чистым и нечистым, отметим, что как одеяния священников-кохенов в Храме считались святыней, так, значит, и у церковного облачения есть соответствующий статус. Иными словами: как статус одеяний сынов Аарона, так и статус облачения христианских священников определяются в соответствии с их назначением".

Потому р. Гершому пришлось искать другое обоснование для послабления, которое было все же неизбежно. Таким обоснованием в данном случае — как и в случае отмены запрета на торговлю с христианами в дни церковных праздников — служит практическая необходимость, обусловленная существующим положением вещей. Но, как видно, одного этого ему было недостаточно, и по своему обыкновению он ищет дополнительные аргументы в области логики, добавляя: "Ведь, строго

говоря, иноверцы, живущие вне пределов Эрец-Израэль, не совершают "чуждого служения". Понимать это надо так, что отправление их культа с формальной точки зрения к разряду "авода зара" не принадлежит.

На первый взгляд кажется, что р. Гершом тут сам себе противоречит: иноверцы у него одновременно и совершают и не совершают идолослужения. Нет никакого сомнения, что к такой парадоксальной формулировке он прибегает намеренно, с целью провести мысль о том, что по формально-галахическим признакам христианский культ не относится к числу упоминаемых в Талмуде языческих культов, в то время как по существу... Отсюда ясно, что не может быть и речи о признаках принципиальной "кашерности" предметов церковной утвари, в каждом случае необходим индивидуальный подход: некоторыми из соответствующих предметов можно торговать, но только не скульптурами, стоящими в церквях, да и не только в церквях. И это, разумеется, потому, что евреи средневековья были твердо убеждены в принципиально языческом характере христианского богослужения. Убеждение это сохраняется даже тогда, когда практически все узаконения классической Галахи относительно приверженцев "чуждых культов" уже отменены или, по крайней мере, существенно упорядочены.

Как правило, послабления вводились с учетом экономических потребностей общины. Мы видели, что отменить конкретный запрет было проще тогда, когда имелась возможность не обращать внимания на сакральный характер тех или иных предметов, сосредоточившись исключительно на их материальной ценности.

С изваяниями же дело обстояло иначе: с них запрет не снимался никогда и нигде, они всегда

сохраняли для еврея свой устрашающий культовый характер — особенно если их использовали во время религиозных процессий. Тот же р. Элиэзер из Меца предупреждает евреев, чтобы те не вздумали выказывать знаки почтения христианским изваяниям даже непредумышленно, "когда те проносят на плечах своего идола, а следом идет толпа поклоняющихся ему..."

Конечно, можно было бы путем схоластических рассуждений показать, что со стороны еврея нет и не может быть никакого прегрешения, связанного с "чуждыми культурами", — ведь он шел себе по своим делам и на церковное шествие наткнулся совершенно случайно. Но р. Элиэзер замечает в этой связи: "Не следует вносить в Галаху изменения, основываясь на одном лишь логическом анализе". Разумеется, здесь не затронуты никакие жизненно важные экономические интересы общины и потому нет необходимости прибегать к новаторству. В других же случаях как самому р. Элиэзеру, так и другим авторитетам не раз приходилось в рамках их галахической деятельности вносить изменения, основанные именно на логическом анализе.

Все сказанное выше проясняет механизм взаимодействия социальных и религиозных факторов, определявших в ту эпоху жизненный уклад еврейской общины. Экономическое давление заставило традицию приспособиться к обстоятельствам, но одновременно сама эта традиция оказала огромное влияние на характер процесса приспособления, по существу постоянно регулируя, т.е. сдерживая его. Это объяснялось прежде всего естественным консерватизмом, свойственным любой традиции. Консерватизм же, в свою очередь, подпитывался ощущением неразрывной связи с историческим прошлым народа, самоидентификацией

с прошлыми поколениями. Благодаря такой самоидентификации европейских евреев средневековья с библейским народом Израиля исчезали перегородки между "сейчас" и "тогда", и Раши мог истолковывать современные ему события в терминах, заимствованных из талмудической традиции: погромы, учиненные крестоносцами, оказываются у него теми самыми испытаниями и страданиями, о которых говорили пророки и авторы псалмов. Так же сливалось прошлое и настоящее и в сознании других авторитетов в области Галахи: то, что они обосновывали приспособление к новым условиям ссылками на саму же традицию, позволяло воспринимать образ жизни средневековой общины — вопреки явным отклонениям от нормы, установленной в талмудическую эпоху, — как естественное развитие древнего еврейского уклада.

Теперь мы в состоянии сформулировать, в чем состояла специфическая функция Галахи в интересующий нас период. Галаха в средние века обеспечивала сохранение равновесия между двумя мощными тенденциями в жизни европейского еврейства: стремлением приспособиться к внешним условиям, с одной стороны, и упорным сопоставлением с прошлым народа — с другой.

Иногда галахическое творчество следовало в фарватере происходящих в обществе перемен — тенденция, которая не прошла мимо внимания историков. И мы, в свою очередь, тоже привели выше несколько примеров тому. Но при всем этом Галаха никогда не забывала о своей второй задаче — сохранении "иудейской самоидентификации" — отсюда и стремление найти неизбежным изменениям в жизненном укладе оправдание в рамках самой традиции. И здесь Галаха действительно преуспела: она предотвратила вхождение как от-

дельных индивидуумов, так и общины в целом в религиозно-общественную жизнь христианского окружения и достигла этого благодаря тому, что обусловленный внешними обстоятельствами пересмотр соответствующих предписаний Талмуда проводился чрезвычайно осторожно и сопровождался существенными оговорками. Не Галаха как таковая породила религиозно-общественный раскол между евреями и христианами — раскол был следствием того представления, которое существовало у еврейской общины о самой себе и своем предназначении в этом мире. Всевозможные ограничения, отчуждавшие евреев от их окружения, были не чем иным, как следствием укорененного в древней традиции мировоззрения. От Галахи требовалось лишь определить конкретные параметры возводимой ограды, и здесь она опиралась на прецеденты, зафиксированные в классических текстах Израиля, одновременно принимая во внимание и конкретные условия существования. Галаха призвана была лишь систематизировать и наблюдать за исполнением; в ее функции не входило творчество, изобретение нового. От нее не ждали ни пропаганды оригинальных религиозных идей, ни новаций в сфере нравственности, в сфере социальных отношений вообще и отношений с нееврейским окружением в частности.

Приведенные выше примеры показывают, что Галаха в принципе вполне способна не только регулировать жизнь еврейской общины в период обособленности, но и "обслуживать" процесс приспособления к меняющимся внешним обстоятельствам. Важная роль тут принадлежит принятому ею на вооружение методу обоснования законодательных положений. Не менее существенно и то, что Галаха сама устанавливает — и делает это совершенно

сознательно — определенные границы собственной юрисдикции.

Прежде чем завершить настоящую главу, я хотел бы обсудить еще один пример, где упомянутые свойства Галахи проявляются с чрезвычайной отчетливостью.

До нас дошли отрывки из переписки между двумя выдающимися авторитетами XII века: рабейну Тамом и его учеником (и племянником) р. Исааком. Речь идет о разрешении извлечения выгоды из торговли обычным (не церковным) вином иноверцев. Как уже отмечалось, соответствующий запрет стало чрезвычайно затруднительно соблюдать в силу сложившихся экономических обстоятельств. Рабейну Там одобрил снятие запрета, чему со свойственным ему остроумием нашел обоснование в традиционных галахических источниках. Одним из звеньев в выстроенной им логической цепи было уже встречавшееся нам мнение, что "нынешним иноверцам не свойственно совершать языческие возлияния [вина на алтарь], а запрет имеет в виду как раз тех, кто служит идолам по всем правилам". Его оппонент готов был в принципе согласиться с последним утверждением, но указывал на то, что тогда придется разрешить не только торговать "гойским вином", но и пить его — а это уже совершенно немыслимо. Соображения р. Исаака показали рабейну Таму настолько убедительными, что он отказался от своего прежнего предложения и совершенно по-иному сформулировал разрешение на торговлю нееврейским вином. На сей раз он подобрал такие аргументы, из которых никак нельзя было сделать вывод о возможности отмены запрета также и на питье этого вина.

Проследим внимательно за логикой оппонентов. Если посылка р. Тама верна, и соседи евреев в его

время уже не являются идолопоклонниками, то почему и он, и р. Исаак категорически отказываются сделать следующий шаг? Ведь и сам Талмуд не проводит принципиального различия между двумя аспектами обсуждаемого запрета: запретом пить нееврейское вино и запретом извлекать из него выгоду. И если решено, что христиане не принадлежат к числу тех, вино которых запрещено, то — совершенно естественно — разрешена должна быть не только торговля, но и непосредственно употребление. Однако и р. Исаак, и рабейну Там предпочли здесь пожертвовать последовательностью мысли и не сделали само собой напрашивающегося вывода, ибо, хотя с точки зрения логики одно с необходимостью следует из другого, последствия отмены двух этих параллельных запретов могли, как опасались, оказаться прямо противоположными друг другу. Если торговля вином была вызвана чисто экономической необходимостью и не влекла за собой никакого драматического расширения социальных контактов с неевреями, то питье того же вина было в глазах раввинов-галахистов не чем иным, как средством социального сближения, более того — орудием соблазна. Как на этот счет резко высказался Талмуд: "Вино их запрещено из-за [соблазна] дочерей их". Неудивительно, что в то время, как по первому пункту оказалось возможным пойти на послабление, о послаблении по второму нечего было и думать. Мы видим, что за законодательными постановлениями тут прослеживаются определенные социальные и религиозные тенденции, характерные для средневековья, а приводимые Галахой аргументы не что иное, как попытка задним числом снабдить принимаемое решение логически выверенным, опирающимся на авторитет традиции обоснованием.



## V. Юридический контроль и нормы морали

Рассмотрим еще один важный аспект интересующей нас проблемы. Евреи, разумеется, не могли не считаться с тем фактом, что в стране проживания существуют устоявшиеся государственные и юридические структуры. Необходимо было поэтому выработать определенные правила, которые регулировали бы отношения не только с индивидуумами, принадлежащими к иному вероисповеданию, но и с разного рода институтами, представляющими "внешнюю" власть.

Обычно юридической основой для проживания евреев в той или иной стране Западной Европы служила т.наз. привилегия — особая грамота, выдававшаяся лицом, правившем в соответствующем городе или округе. В дошедших до нас источниках нет никаких указаний на то, что евреи пытались когда-нибудь получить "вид на жительство" на каких-то иных основаниях — по праву наследования, скажем, или в силу давнего проживания на одном месте. Еще до того, как вошло в употребление понятие "слуги королевской казны", т.е. до того, как в первой половине XIII века евреи официально стали считаться "имуществом" местных правителей, они безоговорочно признавали свою зависимость от власти предрержащих. У евреев не было никаких политических амбиций, единственное, чего они искали, — это покровительства сильных мира сего. Ибо и физическая безопасность, и неприкосновенность имущества, а порой даже и финансовый успех полностью зависели от благоволения тех, кто обладал реальной политической властью. Евреи со всех точек зрения были заинтересованы в сохранении существующего социального порядка; любое нарушение налаженного течения

жизни оказывалось чревато нежелательными для общины последствиями.

Признанию власти христианских правителей не трудно было найти оправдание в рамках юридических принципов Талмуда да и еврейской религиозной традиции в целом.

Знаменитое правило, сформулированное вавилонским амораем<sup>48</sup> р. Шмуэлем (III в.): "закон государства обязывает" — вновь и вновь приводится средневековыми авторами, дабы обозначить границу между собственно еврейским законом и законом "внешним", причем признается действительность их обоих.

Формула р. Шмуэля непосредственно затрагивала практические интересы общины и неудивительно поэтому, что ей было дано множество различных толкований, отражающих различные теории государственного устройства, имевшие хождение в ту эпоху. Согласно одному толкованию, в основе которого лежит подход, предложенный Рашбамом, государственный закон и постановления светской власти обязательны хотя бы потому, что они добровольно приняты подданными, молчание которых по сему поводу есть знак согласия. Такой подход согласуется с общей тенденцией, характерной для средневекового общества, — видеть в правителях не законодателей-реформаторов, создающих по собственному усмотрению новые правовые кодексы, а гарантов сохранения уже существующей на практике и приемлемой для общества системы законов. Рабби Элизер из Меца, один из наиболее близких по времени к Рашбаму тосафистов, увязал принцип "закон государства обязывает" с феодальным правом, видящем в правителях-феодалах непосредственных владельцев всех земель в государстве. Если так, считал он, то пра-

витель имеет полное право определять условия проживания других на его земле. Среди условий проживания, согласно этой теории, есть и такое: в обмен на "вид на жительство" подданные будут готовы платить налоги и оказывать своему господину различные услуги.

Согласны ли мы с подходом Рашбама или р. Элизера — в любом случае напрашивается вывод об ограниченности законодательных полномочий правителя. Рабейну Там, брат Рашбама, заявляет это совершенно недвусмысленно. Постановления власть придерживающих имеют силу только в том случае, если они опираются на какой-то закон, "введенный в употребление еще их предками", т.е. когда нововведения можно обосновать ссылкой на имеющуюся в данном государстве юридическую традицию. Согласно другому мнению, "король (правитель) обладает законодательными полномочиями лишь постольку, поскольку он издает законы, распространяющиеся на всех его подданных без исключения". Иными словами: произвольные декреты, касающиеся лишь одной какой-то группы населения, объявляются лишенными юридической силы.

Мы не будем сейчас разбирать в деталях все существующие здесь разнообразные теории. В данный момент нам важно показать, что правило "закон государства обязывает" воспринималось евреями со всей серьезностью, а не было просто выработанной под давлением внешних обстоятельств формулой, призванной удовлетворить оппонентов. Свидетельством такой серьезности могут служить те высказывания средневековых галахических авторитетов, где они прилагают старания так истолковать правило р. Шмуэля, чтобы не вышло никакого противоречия с талмудическим правом. При

подобной установке истолкование, разумеется, ограничивало применение принципа определенными рамками, но зато уж то, что оставалось в результате этой процедуры от "закона государства", приобретало авторитет полноценной галахи. В результате галахический статус был придан политической лояльности евреев правителю, а также признанию законности системы таможенных тарифов и налогов, которыми облагалось население. Особо оговаривалось, что гражданское право, в том числе те его статьи, которые касались выпускаемых королем денежных знаков (вроде запрета "обривать", т.е. рубить на более мелкие куски находящиеся в обращении монеты), также входит в категорию обязательного для соблюдения "закона государства".

В рассматриваемую эпоху евреи еще не отказались от мысли построить свои отношения с властями на приемлемой для обеих сторон основе. Если права их ущемлялись, они протестовали, действуя при этом сообща. В XII веке во Франции и в XIII веке в Германии было несколько случаев, когда правители попытались прикрепить "своих" евреев к местам их проживания. Попытки такого рода воспринимались общиной как незаконные, противоречащие устоявшейся юридической традиции, согласно которой "евреям — точно так же, как и рыцарям, — разрешается пребывать там, где они пожелают". Одна из галахических поправок, внесенных рабейну Тамом, имеет в виду именно эту ситуацию. Поправка сформулирована следующим образом: "Да не выступает никто перед поставленными властями лицами гарантом возвращения какого-то бы ни было человека". Иными словами: еврей не должен ручаться перед местным правителем, что другой еврей, проживающий в том же городе и выехавший из него, вернется. Таким образом,

р. Там хотел исключить возможность соучастия евреев в исполнении властями их противоправных замыслов.

Там, где такое открытое сопротивление проводимой свыше политике было невозможным, раввины предоставили в распоряжение своей паствы другое средство: они постановили, что если местные правители — в данном контексте они именуется не иначе как "разбойниками", — заставляют обитающих в их вотчине евреев под присягой поклясться никогда не переезжать в другой город, то еврею дозволяется поклясться "формально", истолковывая для себя данную клятву таким образом, чтобы она не имела никакой силы. Перед нами, кстати, чрезвычайно характерный для средневековой морали образец отношения к клятвенным обязательствам. Одного того факта, что обязательство навязано и является по существу результатом насилия, было недостаточно для того, чтобы считать его недействительным. Непременно требовалось еще, чтобы клянущийся в момент принесения присяги соответствующим образом истолковал про себя произносимые слова.

Здесь налицо определенный конфликт с властями, но он не меняет общей картины лояльности еврейского населения по отношению к государству. Лояльность эта находит себе обоснование в традиции. Согласно распространенному мнению, указания "Пиркей авот"<sup>49</sup> "молиться о благополучии государства" распространяется и на нееврейское государство. Призыв молиться о благополучии царя понимали, судя по всему, буквально: евреи в средние века упоминали правителей в своих ежедневных молитвах.

Однако это лишь одна сторона медали. Ведь наряду с лояльностью еврейскому самоощущению

был свойственен глубокий скептицизм по отношению к любой земной власти, которая — в свете мессианских надежд — представлялась временной и преходящей. Смысл пророческой картины конца времен заключался в изменении миропорядка, когда униженная ныне нация будет отмщена и все ее мучители наказаны. Упование на спасение, ожидание Дня Отмщения противоречат декларируемой еврейской лояльности, что не укрылось от врагов Израиля, которые не переставали вменять евреям в вину это противоречие. На самом же деле обе — молитва, мессианская надежда и желание благополучия стране — сосуществовали в сердце еврея. Это одно из многочисленных противоречий, характерных для религиозного мировоззрения вообще и для еврейской традиции в особенности, — в нем отразились парадоксальность существования евреев в эпоху средневековья.

Порождением тогдашней политической ситуации стал следующего рода компромисс: евреи отказались от претензии на какое бы то ни было реальное влияние на жизнь общества, а христианские власти, со своей стороны, пошли на уступки в юридической сфере, то есть вывели евреев из-под юрисдикции действовавших в государстве судебных инстанций и позволили им обращаться в свои собственные раввинские суды, что составило одну из основ средневековой еврейской автономии. Лишь уголовные дела, а также тяжбы между евреями и христианами составили исключение — они подлежали рассмотрению в нееврейских инстанциях.

В результате евреи одновременно оказывались подчинены двум разным механизмам судопроизводства. Сам по себе факт существования параллельных систем права, к которым прибегают попеременно в зависимости от того, к какой группе

общества принадлежат ведущие тяжбу стороны, не содержит ничего неожиданного для того, кто знаком с историей средневековья. Но специфика юридического статуса еврея не исчерпывалась тем, что помимо талмудического законодательства он был подчинен еще и законодательству государственному. Существенно здесь то, что еврей воспринимал сложившуюся ситуацию как нечто навязанное, как притеснение, видел в ней непосредственное следствие пребывания в диаспоре, проживания на чужой земле и под чужой властью. Положение это представлялось ему временным, существующим лишь до прихода Спасителя-Мессии, собственно же в еврейском законе он видел нечто непреходящее, признавая обязательность даже тех его разделов, которые в то время не применялись на практике. Отношение тут было сходное с отношением к Галахе в целом: в принципе Закон дан на веки вечные, хотя конкретное его применение зависит от наличных условий. Соответственно, и признание существующего параллельно "внешнего права" было по существу признанием вынужденным, продиктованным обстоятельствами, имеющими временный характер.

Тот факт, что евреи лишь с оговорками признавали юридическую систему гоев, вовсе не обязательно связан с содержательной стороной последней. Хотя определенные аспекты судебной практики окружающих народов действительно представлялись им порочными. В частности, они считали для себя неприемлемым то, что именовалось у христиан "божьим судом"<sup>50</sup>, и делали все возможное, чтобы при разборе их дел в государственных инстанциях не приходилось проходить через эту процедуру. Однако, с другой стороны, признавалось, что нееврейские суды нередко руководствуются при

слушании дел правилами, которые были бы вполне допустимы и для раввинского суда. Признавалось даже, что в смысле упорядоченности юридической процедуры "гойский" суд порой выгодно отличается от еврейского. Более того, не существовало безусловного запрета на обращение во "внешние" инстанции даже для разбора тяжбы между двумя евреями — при условии, что обе стороны дали на это свое согласие. Во Франции подобного рода разрешение включено в галахические постановления рабейну Тама. Похоже, что здесь — как и во многих других случаях — "официальное" послабление спровоцировано существующей практикой, законность которой оно и призвано подтвердить задним числом. Оно отнюдь не является, да и не может являться результатом чисто галахической дискуссии, ведь, согласно Талмуду, запрет на обращение в нееврейские судебные инстанции есть запрет безусловный, и Раши в своем комментарии к Пятикнижию подчеркивает его абсолютный и непреложный характер. Раши поясняет, что запрет сей обусловлен наличием связи между любым законом, любой системой права и стоящими за ней религиозными понятиями и ритуалами. Именно наличие такой связи являлось главной причиной, по которой еврейская община так держалась за собственную систему судопроизводства. Так что обращение в государственные инстанции в случае тяжбы между евреями было, как видно, разрешено — в той мере, в какой было разрешено, — лишь в тех местах, в которых оно давно уже стало общепринятой практикой. Помимо всего прочего, здесь видели крайнее средство, к которому можно было прибегнуть в том случае, когда ответчик отказывался явиться в раввинский суд или подчиниться его вердикту. Имея в виду такого рода ситуации, р. Натан Тов-Элем (со-



временник Раши) издал соответствующее постановление, сославшись на одно довольно туманное высказывание Талмуда. Впрочем, ни разрешение апеллировать к нееврейскому суду, ни приводимая по случаю ссылка на Талмуд не являются новациями — они суть продолжения традиции, корнями своими уходящей в эпоху гаонов.

Теоретически считалось, что система еврейского законодательства самодостаточна и охватывает все случаи жизни, но на практике раввины-галахисты не упускали из виду и процессы, идущие в области нееврейской юридической мысли. Если, скажем, власти уже приняли судебное решение, касающееся выплаты долгов после проведенной девальвации имеющей хождение в стране монеты (как случилось в дни рабейну Тама), то должен ли в такой ситуации раввинский суд, не обращая внимания на имеющееся постановление, обращаться к Галахе, дабы урегулировать отношения между заимодавцем-евреем и его должником, тоже евреем? Или другой случай. Еврей приобрел у христианина право владения, причем сделка была закреплена юридической процедурой, принятой у христиан. Потом право владения было приобретено у этого еврея его соплеменником. Можно ли утверждать, что последний не является в действительности законным владельцем собственности на том основании, что согласно имущественному законодательству Галахи и первый-то еврей не был ее законным владельцем?

В подобных случаях раввинский суд, как правило, принимал решения суда нееврейского и считал их обязательными, даже когда речь шла о тяжбе между двумя евреями. И это отнюдь не воспринималось как покушение на самостоятельность еврейской системы судопроизводства. Существовала "легальная" возможность при необходимо-

сти воспринять и усвоить "внешние" юридические установки, — для этой цели пользовались уже упоминавшимся принципом "закон государства обязывает". В данном контексте он толковался следующим образом: юридические нормы, вытекающие из прецедентного постановления нееврейского суда, имеют законную силу в рамках собственно галахической системы судопроизводства. При этом никакого ущерба автономности последней не наносится: заимствованное извне усваивается системой таким образом, что его изначальная "чужеродность" совершенно незаметна. Можно сказать, что принцип "закон государства обязывает" не только не подрывал стабильности еврейского права, но, напротив, обеспечивал его жизнеспособность и необходимую гибкость, позволявшую приспособливаться к конкретным условиям.

О том, в какой степени удавалось — по крайней мере в теории — сохранить целостность традиционной Галахи, можно судить по позиции, занимаемой раввинами в отношении судебных дел, где в качестве одной из тяжущихся сторон выступал нееврей. Суд времен Талмуда характеризовало — как и другие судебные системы древности — отсутствие единообразия, то есть в одном и том же случае приговор мог быть разным в зависимости от того, являются ли и истец, и ответчик или только один из них сынами Израиля. Ниже мы увидим, как этот подход реализовался на практике. Нельзя сказать, чтобы такая двойственность в средние века особенно ощущалась — ведь тяжбы между евреями и христианами в любом случае находились в юрисдикции нееврейских судов. Но тот факт, что определенные правила не применялись на практике, вовсе не означал, что они были отменены. Выше уже отмечалось, что раввины-галахисты в

принципе не считали себя вправе отменять какое бы то ни было галахическое постановление. Более того, они хоть и не использовали имеющееся в их распоряжении "иноверческое право" по прямому назначению (напоминаем: иноверцы перед раввинским судом в средние века не представляли), но зато ссылались на него в тех случаях, когда это позволяло построить некоторую цепочку рассуждений, результат которых оказывался важным для вынесения вердикта по собственно еврейским тяжбам или для решения какого-нибудь запутанного вопроса ритуального характера.

Так, к примеру, талмудическое право по-разному определяет процедуру приобретения собственности, когда она переходит от еврея к еврею и когда ее новым владельцем оказывается нееврей. В первом случае считается, что "деньги покупают" (то есть выплата соответствующей суммы сама по себе уже означает передачу собственности в руки покупателя), но если один из участников сделки был гой, то она считалась совершенной только после того, как приобретенная собственность физически оказывалась во владении ее нового хозяина. Поскольку все равно все сделки с иноверцами совершались в соответствии с правилами, принятыми в христианском обществе, то у этого талмудического правила не было никакого практического приложения. Но, с другой стороны, при обсуждении разного рода галахических вопросов иногда важно было установить, в какой именно момент имущество еврея становится собственностью гоя.

Вот характерный пример. Первенца любой принадлежащей сыну Израиля скотины следует отдавать священнику-коэну. По целому ряду причин выполнить это на практике было затруднительно, и потому евреи всякими способами пытались гала-

хическое постановление обойти. Поскольку в отношении иноверца оно не действует, то скотину перед отелом продавали соседу-христианину. И хотя продажа носила чисто фиктивный характер, совершить ее старались с соблюдением всех предусмотренных Талмудом для такого рода сделок правил.

Аналогично обстояло дело и с процентами: рабейну Там позволил взимать проценты при ссуде под залог, если операция осуществляется с помощью посредника-нееврея. Он опирался при этом на высказанное в Талмуде мнение, согласно которому гой не может разделять с евреем ответственность (а значит, с формальной точки зрения, иноверец в данном случае как бы действует самостоятельно, то есть он берет в долг у первого еврея и дает — уже под проценты — в долг второму). Мы видим, что правовые нормы нееврейского законодательства могли в ряде случаев определять границы дозволенного и для самих евреев.

Особый юридический статус иноверцев оказывал влияние и на рассмотрение имущественных исков, предъявляемых одним евреем другому, — например, тогда, когда кто-то из них выполнял роль посредника между своим единоверцем и христианином. Предположим, что христианин по ошибке поделился с посредником неожиданно большой долей прибыли. Возникает вопрос: в пользу кого эта ошибка — в пользу предпринимателя или в пользу маклера? Решение этого вопроса в ряде случаев зависело от того, может ли еврей-маклер быть уполномоченным иноверца, услугами которого пользуется. Талмудическое правило, упомянутое выше, действует в обе стороны: ни гой еврея, ни еврей гоя, формально говоря, представлять не могут. Это и решило дело. Раввинские суды, которым приходилось в средние века разбирать подобные

дела, выносили решения исключительно на основании имеющихся в их распоряжении галахических установок, хотя по сохранившимся свидетельствам при этом иногда и высказывалось сомнение относительно моральной допустимости самой постановки вопроса. То есть, насколько все это справедливо в отношении третьей стороны — допустившего оплошность иноверца\*.

Здесь самое время затронуть тему моральных установок, которыми руководствовались евреи в своих взаимоотношениях с христианским окружением.

Соответствие понятий "внутренней" и "внешней" морали обсуждалось в свое время Максом Вебером<sup>51</sup> как раз на примере средневековой еврейской общины, члены которой признавали наличие гораздо больших моральных обязательств по отношению друг к другу, нежели к христианскому окружению. Вебер сам отмечает, что такого рода двойная бухгалтерия представляет собой универсальное социологическое явление — во всякой сплоченной группе стандарты поведения по отношению к "своим" и "чужим" отличаются друг от друга. И все же он не случайно — более того, совершенно оправданно — выбрал именно средневековую еврейскую общину в качестве примера, ибо в ней действие этого социологического закона приняло поистине крайние формы.

Для получения объективного представления о по-

---

\* По тем делам, где и истец, и ответчик были евреями, решения тоже обычно выносились на основании чисто галахических соображений, без апелляции к морали. Так что молчание по поводу моральной стороны вопроса, когда речь идет об иноверцах, вовсе не обязательно означает одобрение того или иного поступка (прим. автора).

ложении евреев в средние века необходимо прежде всего определить основные параметры существовавшей тогда ситуации. Еврейская община в тогдашней Европе являлась интегральной частью окружающего общества как с политической, так и с экономической точки зрения. В общем экономическом механизме ей была отведена роль, выполнение которой являлось немаловажным для исправного функционирования христианского общества. Еврейская община чрезвычайно зависела от расположения властей, поставленных на страже закона и порядка.

Однако, что касается социальной вовлеченности, евреи на протяжении всего периода средневековья оставались маргинальной группой, существующей где-то на периферии.

Действительно, исторические исследования убедительно показывают, что между двумя общинами все это время осуществлялись такие многообразные контакты, что можно говорить даже об общих характеристических чертах и о взаимовлиянии общин как в сфере социальной, так и в сфере религиозной. И все же определенное сходство, факт взаимовлияния и частые контакты еще не означают социальной интеграции. Для интеграции необходимо, чтобы обе стороны признали существование некоторых общих для них мировоззренческих установок, а также признали — пусть хотя бы отчасти — "легитимность" религиозных обычаев друг друга. Такого рода признание не означает стирания границ между общинами: они могут по-прежнему проводить политику внутренней консолидации и обособления друг от друга, но в то же время признание наличия общих ценностных ориентиров приводит к осознанию общей ответственности за благопо-

лучие общества и к тому, что представители разных общин, по крайней мере в какой-то степени, считаются друг с другом, стараясь поступать по отношению друг к другу в соответствии с нормами общепринятой морали.

Отличительной чертой средневекового христианского общества было то, что хотя оно на практическом уровне принимало евреев, его ценностные установки выталкивали евреев вовне. Аналогичным образом обстояло дело и с самой еврейской общиной. Будучи частью большего социума, она тем не менее хранила верность собственному мировоззрению во всей его полноте, мировоззрению, которое изначально предполагало обособленное и совершенно независимое существование. Истоки такого положения вещей относятся к периоду, когда христианство превратилось в государственную религию, но особенно актуальной проблема стала только в средние века, когда еврейская и христианская общины оказались соседями, двумя составляющими одного и того же социума. Поскольку в области морали у них не было общего авторитета, к которому можно было бы апеллировать, евреи и христиане оказались не в состоянии построить межобщинные отношения на приемлемых для обеих сторон принципиальных основаниях. С другой стороны, наличие постоянных контактов, существовавшая между ними, так сказать, близость де-факто требовала каким-то образом отношения эти определить. В результате каждая из общин решила эту задачу по-своему, в соответствии с имевшейся у нее традицией. А поскольку обе традиции отличались партикуляризмом и единоверцев своих ставили в духовном и нравственном плане выше, нежели "чужих", то двойной бухгалтерии тут было не избежать: требования морали, регулирующие отношения с единоверцами

и с иноверцами, существенно отличались друг от друга.

Ярким примером моральной двойственности может служить обсуждение проблемы ссуживания денег под проценты. Как известно, католическая церковь считала такого рода операции безнравственными и, видя здесь грех, препятствующий спасению души, категорически этот род занятий запрещала. Формально говоря, запрет распространялся и на подданных иудейского вероисповедания, но на практике и короли, и местные правители, и даже епископы позволяли им заниматься ростовщичеством. В конце концов, на христианских властях не лежала ответственность за спасение еврейских душ. Аналогично обстояло дело и у противоположной стороны: там отношение к ростовщичеству тоже было двойственным. Согласно мнению большинства галахических авторитетов, нет никакого греха в том, чтобы ссужать деньги в рост нееврею, в то время как в отношении единоверца это подпадает под действие запрета, совершенно недвусмысленно сформулированного в Торе. Одним словом, для членов обеих общин заинтересованность в соседях—”антиподах” прежде всего обуславливалась соображениями практической пользы: христианское общество нуждалось в кредитах и прибегало для получения их к услугам евреев, а те, со своей стороны, будучи лишены иных источников существования, ссужали христианам деньги в рост, не испытывая при этом никаких угрызений совести. О соответствующих правилах Галахи или установках морали вспоминали лишь тогда, когда обсуждалась правомочность взимания процентов с еврея.

Однако тот факт, что взаимоотношения между двумя общинами строились прежде всего на ути-



литарной основе, вовсе не означает, что конкретные индивидуумы, вступая в контакт с иноверцами, всегда и полностью отрешались от любых соображений, кроме все той же пресловутой "пользы дела". Подобного рода жесткий подход характерен был для странствующих купцов, которые сегодня здесь, а завтра там. Но между живущими бок о бок евреями и христианами, как правило, завязывались долговременные деловые связи, и в таком случае строить отношения исключительно на голой выгоде оказывалось попросту невозможным, да к тому же и нежелательным с чисто деловой точки зрения. Поэтому даже если и нельзя говорить об осознанном стремлении выработать некий универсальный нравственный стандарт, приложимый как ко внутри-, так и к межобщинным отношениям, все равно волей-неволей каждая сторона устанавливала для себя определенные рамки, не позволяя себе действовать исходя из одного только голого утилитаризма.

Иллюстрацией здесь может служить дело, разбиравшееся р.Меиром из Ротенбурга<sup>52</sup>. Некий еврей намеревался купить у другого еврея серебряную утварь с тем, чтобы затем продать ее христианину, и требовал у владельца товара сообщить, нет ли там примеси меди. Причем, согласно сохранившейся записи разбирательства, он мотивировал свое требование тем, что "сей иноверец является ему другом, и он не хочет вводить его в заблуждение". В данном случае щепетильность была следствием особо близких отношений, установившихся между представителями двух общин, но еврей вполне мог так поступить и тогда, когда ни о какой закадычной дружбе речи не шло. Достаточно было здравого желания строить деловые отношения на взаимном доверии. Имелись, впрочем, и определенные гала-

хические постановления, регулирующие эту сферу социальных контактов, чему сохранилось достаточно свидетельств в еврейских источниках. Существовало, к примеру, особое понятие *мааруфайа* (слово, судя по всему, арабского происхождения), означавшее, что некоторый еврей приобретал исключительное право — один из всей общины — поддерживать деловые связи с купцом-иноверцем. В книге "Сефер хасидим" упоминается об "иноверце, намеревавшемся заключить с евреем союз", — речь идет, судя по всему, о заключении договора о постоянном деловом партнерстве — практика весьма распространенная у купцов в средние века. Вполне возможно, что в результате такого длительного партнерства между евреем и гоем устанавливались теплые, поистине братские отношения, и понятно, что отношения эти уже регулировались не просто соображениями выгоды, а, как это наглядно демонстрирует приведенный выше пример, — нормами общечеловеческой морали.

И все же, хоть такого рода связи иногда и устанавливались, они не были настолько распространенным явлением, чтобы послужить основой для выработки полноценной доктрины нравственности, которая признавалась бы обязательной обеими сторонами. Помимо дружеских чувств существовали и другие побуждения, могущие подвигнуть еврея вести себя по отношению к иноверцу наидостойнейшим образом — немало примеров тому мы найдем при обсуждении нравственной позиции хасида<sup>53</sup>. Но теоретическое обоснование своим поступкам тогдашние хасиды и их современники искали в традиции, а там по этому поводу царил двойственность и непоследовательность. Это касается всех авторитетных источников, к которым могли прибегнуть евреи в попытке определить свое отношение

к неевреям. Можно сказать, что смятение в души взыскующих ответа вносилось сразу по нескольким направлениям.

Двойственность системы юриспруденции, которая по-разному регулировала отношения между евреями и неевреями и внутри еврейской общины, способствовала тому, что двойной стандарт устанавливался и в сфере нравственности. Решения нееврейских судов не оказывали никакого воспитательного воздействия на евреев — последние подчинялись постановлениям этих судов, как подчиняются принудительно навязанному порядку вещей, и вряд ли были в состоянии (или согласились бы) принять их руководство в области морали. Несмотря на то, что евреи время от времени сами обращались в "гойские" судебные инстанции — иногда даже в тех случаях, когда тяжба велась между единоверцами, — они не отказывались от принципиально негативной оценки принятой там юридической процедуры. Оценка эта обусловлена была одним из кардинальных положений иудаизма, согласно которому еврейская система судопроизводства дана свыше, в то время как соответствующие системы, практикующиеся народами мира, не более чем чисто человеческое изобретение. Посему и нравственное поведение евреев по отношению к иноверцам — если оно не диктовалось исключительно соображениями здравого смысла — могло искать опору и обоснование только в рамках самой еврейской традиции.

И действительно, в талмудическом наследии, служившем источником нравственного авторитета для евреев средневековья, имеется множество замечательных высказываний, предписывающих достойное отношение и уважение ко всякому человеку, сотворенному по образу Божьему: "...обес-

печивают пропитание беднякам Израиля наравне с бедняками иноверцев; посещают больных иноверцев так же, как посещают и хворающих евреев; хоронят покойников из сынов Израиля так же, как и хоронят умерших иноверцев — все ради воцарения мира и взаимопонимания” (Трактат Гиттин 61а).

Запрет “вводить в заблуждение”, то есть попросту надуть человека и вообще строить всякие козни, совершенно недвусмысленно распространялся также и на отношения с гоями (трактат Хуллин 94а). Об этих и подобных им высказываниях многократно вспоминали еврейские авторитеты средневековья. Причем не только для нужд апологетики, но и когда приходилось увещевать соплеменников, призывать их придерживаться более высокого нравственного стандарта поведения.

Важное значение в этой связи имеет пара противоположных понятий: “освящение имени Божьего” и “осквернение Имени Божьего” (*киддуш ха-Шем* и *хиллул ха-Шем*)<sup>54</sup>. В Талмуде они встречаются, в частности, в связи со спором о том, позволительно ли обобрать иноверца (Баа Камма 113а,б). Согласно мнению рабби Акивы<sup>55</sup>, обобрать иноверца есть дело совершенно недопустимое, то есть он считает, что еврейский закон охраняет собственность гоя точно так же, как он охраняет собственность любого еврея. Рабби Ишмаэль<sup>56</sup>, с другой стороны, полагает, что в самой Торе нет такого запрета, — имеется в виду, что Тора и, в частности, законы об охране имущества, как они там сформулированы, непосредственно приложимы только тогда, когда речь идет об отношениях между евреями. Поэтому, считает р. Ишмаэль, для того, чтобы обеспечить защиту имущественных прав иноверцев, необходимо введение некоего дополнительного юридического принципа.

Таким принципом и является принцип "освящения Имени Божьего", вытекающий из сознания возложенной на иудаизм высокой миссии: евреи признаны свидетельствовать о религиозном идеале перед миром, этот идеал отвергающим. "Освящение Имени" подразумевает, как известно, также готовность еврея пожертвовать жизнью, но не преступить основных заповедей его веры. Однако в контексте обсуждаемой нами проблемы речь шла о требовании нравственной безукоризненности поступков. Ведь если иноверец обнаружит, что еврей ведет себя по отношению к нему нечестно, это бросит тень не только на конкретного человека — в нем будут видеть представителя всех иудеев. Налицо установка на прославление иудейской религии среди других народов (или, по меньшей мере, на то, чтобы на нее не возводили хулу). Отсюда и требование неукоснительного следования нормам морали.

Средневековым раввинам вовсе не обязательно надо было прибегать к понятиям вроде "осквернение Имени Божьего" для того, дабы обеспечить защиту имущественных прав иноверца. Практически все авторитеты того времени были одного мнения с р. Акивой: галахическое законодательство как таковое запрещает обман гоя так же, как оно запрещает обман евреев. И все же раввины продолжали пользоваться терминами "осквернение" и "освящение Имени", иногда чтобы придать больший вес требованию закона, а иногда чтобы не дать возможность толковать его превратно. Ибо хотя имущественные права "чужака" в принципе и защищаются галахой (понятой в духе р. Акивы), иногда получается так, что определенные заслуживающие морального осуждения поступки в отношении гоя с чисто формальной точки зрения могут быть оп-

равданы. Взять хотя бы упомянутый выше случай, когда еврей получил неожиданно высокую прибыль в результате ошибки делового партнера-иноверца. Здесь как раз установка на "освящение Имени" могла бы выступить в качестве того дополнительного принципа, который позволяет поддерживать высокий нравственный стандарт поведения. Поскольку речь шла именно об отношении к иноверцу, можно было бы даже утверждать, что требование обращаться с ним по совести имеет под собой дополнительное основание, которого не имеет требование порядочности по отношению к единоверцам. Средневековые авторы следующим образом сформулировали это: "обобратить гоя есть прегрешение худшее, чем обобратить еврея, — из-за сопряженного с этим осквернением Имени Божьего".

Подобного рода установки делают честь тем, кто их формулировал и проповедовал, а еще более — тем, кто им следовал. Мы не в состоянии сейчас установить, в какой мере евреи действительно руководствовались ими в повседневной жизни. Но лишь впав в ничем не оправданный оптимизм касательно человеческой природы, можно и вправду поверить, что рядовой еврей рьяно следовал сим высоким принципам в своих контактах с соседями-христианами. Имелись весьма существенные факторы, противодействующие стремлению к моральной безукоризненности. Никакая теория нравственности не в состоянии была покончить с религиозным соперничеством, социальным размежеванием и двойственностью, присущей системе судопроизводства. Все это обрекало человека на пристрастность и соответственным образом окрашивало его поведение. Тот, кто не желал поступать в соответствии с идеалом высокой морали, мог всегда сослаться на букву закона, так что принудить его уже никоим обра-

зом нельзя было. Ситуация четко прослеживается в деле, разбиравшемся р. Меиром из Ротенбурга — одним из крупнейших галахических авторитетов средневековья. Нет никаких сомнений, что р. Меир желал, чтобы поведение евреев соответствовало самому высокому нравственному стандарту, и тем не менее... Речь шла о тяжбе двух евреев в отношении прибыли, оказавшейся у одного из них в руках в результате ошибки купца-иноверца. Еврей этот утверждал, что тут не о чем судить да рядить, потому что он все равно собирается вернуть деньги ошибшемуся в счете гою. Однако р. Меир не принял этот аргумент, заявив, что "если он хочет, чтобы свяtilось Имя Божье, то пусть освятит его за свой счет, а не за счет имущества, принадлежащего другим". И постановил передать излишек прибыли второму еврею. Самое большее, что мог сделать рабби, призывающий следовать высоко моральным нормам, — это напомнить своим слушателям и читателям об ответственности, лежащей на них как на представителях религиозного меньшинства, общины, о которой судят по поступкам каждого ее члена. Соображение это становилось особенно актуальным в ситуациях, когда евреи проявляли склонность находить "законное" оправдание действиям, шедшим — как оказывалось при внимательном рассмотрении — вразрез не только с принципами порядочности, но и требованиями закона как такового. В общем, нет ничего удивительного в том, что случаи такого рода имели место, даже если бы тому не способствовали специфические условия существования: само по себе наличие двойного стандарта в области морали затрудняло проведение четкого различия между разрешенным и запрещенным. Выше мы видели, как среди евреев возникла практика делать заявления

фиктивного характера — тогда, когда их заставляли клятвенно признать некую незаконным образом налагаемую на них обязанность. Однако, как только такого рода заявления были бы признаны (в определенных специально оговоренных случаях!) галахически правомочными, было неизбежно, что некоторые недобросовестные люди воспользуются открывшейся возможностью и в тех случаях, на которые послабление, по идее, никак не распространялось. Сохранилось свидетельство о следующей истории. Некие евреи "клятвенно обещали согражданам... что не будут обрубать имеющие хождение в городе монеты". Но поскольку обрубание монет хотя и являлось правонарушением, было в средние века делом чрезвычайно распространенным, то евреи эти и для себя считали его вполне позволительным. Их волновал не столько сам факт нечестности, сколько то, что придется при этом преступить данную клятву. Вот они и решили воспользоваться лазейкой, предоставляемой упоминавшейся выше процедурой "фиктивного заявления", осмелившись обратиться за разрешением на "узаконенный обман" к самому р. Меиру из Ротенбурга. Рабби Меир однако вскрыл ложность выдвинутой просителями аргументации и сурово их осудил.

Решение свое он мотивирует соображениями чисто галахического характера. В вердикте его собраны все те принципиальные галахические установки, которые могут ориентировать еврея на соблюдение законов государства, где он живет, на тщательное следование в отношении с иноверцами общепринятым нормам поведения. Прежде всего, утверждает р. Меир, здесь приложимо талмудическое правило "закон государства обязывает". Поскольку государственный закон, запрещающий обрубание монет, является законом справедливым,



то соблюдение его обязательно для евреев, даже когда речь идет о денежных операциях, совершенных внутри еврейской общины. Посему "если король издает указ, запрещающий обрубание монет, то приказ этот обладает для евреев силой закона, ведь указ короля — закон". Во-вторых, урезать монету — значит, по существу, обобрать того, с кем ты ею расплачиваешься, а "обирание иноверца запрещено". В-третьих, евреи ведь поклялись этого не делать, и в данном случае речь идет об обещании поступать достойно, а такого рода клятвы имеют силу — в отличии от "фиктивных заявлений", касающихся, так сказать, внутренних убеждений человека и никак не связанных непосредственно с его поведением. В-четвертых, тут есть нечто от "осквернения Имени Божьего", так как в дальнейшем клятве еврея уже никто просто не будет верить. И, наконец, действия такого рода могут подвергнуть опасности как отдельных индивидуумов, так и общину в целом: индивидуум рискует, когда расплачивается деньгами, "обработанными" нарушителями, и к тому же евреи в целом как социальная группа всегда могут пострадать в результате поступков одного или нескольких человек общины. В качестве доказательства р.Меир напоминает о судьбе общин Франции и Англии, видя причину изгнания евреев из этих стран (возможно, что с исторической точки зрения он неправ) в недостойных поступках некоторых из них.

Это ставшее знаменитым решение, вынесенное одним из крупнейших галахических авторитетов средневековья, есть своего рода краткое резюме предписаний иудаизма относительно того, как следует относиться к иноверцу. Но чтобы правильно оценить реальное историческое значение постановления р. Меира, следует принять во внимание по-

родившие его обстоятельства. Требование моральной безупречности прозвучало на фоне имевшихся тогда многочисленных соблазнов от безупречности сей отклоняться да еще и придумать себе псевдогалахическое оправдание. Да и сами призывы к нравственному поведению при всей их возвышенности несут на себе печать тогдашней ситуации: они вовсе не апеллируют к универсальной морали, напротив, в основе их лежит предположение о принципиальной дихотомии общества, о его неоднородности. Речь идет всего лишь о попытке стимулировать достойное отношение к членам чуждого социума, с которыми не только нет никакой близости в сфере собственно религиозной, но вряд ли возможно взаимопонимание и в том, что касается общечеловеческих ценностей. Посему не следует преувеличивать влияния благородных постановлений вроде тех, что были вынесены р. Меиром, так сказать, на практику жизни.

В условиях средневековья речь могла идти только о незначительных, "косметических" улучшениях морального климата. Черед принципиальных перемен наступит только тогда, когда ослабеет традиционное религиозное противостояние иудаизма и христианства и на смену доктрине конфликта придет новая доктрина, согласно которой у евреев и христиан есть некие общие религиозные и нравственные ценности. Потребуется еще многие поколения, пока во времена позднего средневековья идея эта укрепится в сердцах. И надо отметить, что в еврейском лагере это произошло раньше, чем в христианском, — такого рода подход был систематически изложен р. Менахемом ха-Меири в начале XIV века. Далее мы увидим, какие условия были необходимы для претворения установок р. Менахема в жизнь. Но на протяжении всего того периода,

пока упомянутая система общих ценностей не была выявлена, присущая ситуации двойственность продолжала оказывать свое воздействие, во многом определяя поведение людей и их отношение друг к другу.

## Часть вторая

# РАЗЛИЧНЫЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ ИНОВЕРЦЕВ (X—XIV вв.)

### VI. Геры и выкресты

Поскольку евреи и христиане в средние века находились в постоянном контакте друг с другом, не удивительно, что бывали отдельные случаи перехода из одного лагеря в другой. Избежать этого можно было бы только при условии, что каждая из общин со своей стороны категорически откажется принимать новых адептов из числа иноверцев. В действительности же христианство широко открыло двери для потенциальных новообращенцев из евреев, и, как мы сейчас увидим, отношение иудаизма к христианам в теории было сходным — даже если массовое обращение последних в веру Израиля и оставалось весьма проблематичным. Надежда на такое обращение относилась не к реальному настоящему, а к временам прихода Мессии. В любом случае весьма характерно, что каждая сторона была готова и расположена принять в свои ряды членов другой общины — при условии, что те сменят веру. В рамках настоящего исследования нас прежде всего будет интересовать, насколько часты

были случаи перехода в христианство и, наоборот, в иудаизм, и каково было отношение еврейской общины к подобного рода явлениям.

У историков недостаточно данных относительно числа евреев, перешедших на протяжении средних веков во Францию и Германию в христианство. Даже приблизительные оценки тут весьма затруднительны. Но зато мы можем указать на характерные социологические параметры обсуждаемого феномена. Прежде всего, выкрестами становились единицы — случаев массового перехода в христианство не зафиксировано. Единственный источник, который на первый взгляд опровергает сделанное утверждение, это высказывание рабейну Тама, упоминающего в связи с возникшим вопросом о разводном письме (т.наз. *get*<sup>57</sup>) выкреста о "более чем двадцати разводных письмах подобного рода, выданных [раввинскими] судами Парижа и Франции вообще". Однако речь, судя по всему, идет об общем количестве случаев вероотступничества за достаточно длительный период времени, а вовсе не о единовременном крещении всех двадцати евреев. В пользу такой интерпретации говорит тот факт, что у р. Тама упоминается два разных географических обозначения (Париж и Франция), а также то, что крестились лишь мужчины, в то время как жены их остались в лоне иудаизма (отсюда и проблема развода. — *Прим. переводчика*). Невозможно предположить, чтобы такая ситуация сложилась в результате массового обращения в христианство.

Действительно, в периоды гонений случались и "групповые" крещения — будь то принуждение со стороны властей или превентивная мера, чтобы

избежать надвигающейся опасности\*. Но vykrestы такого рода — то есть те, кто принял христианство против воли, — прилагали впоследствии все усилия, чтобы вернуться в лоно еврейства. Зачастую они оказывались перед выбором: или согласиться задним числом на когда-то навязанное им христианство, или попытаться — может быть, с риском для жизни — выбраться из ситуации, в которой оказались. Не следует, разумеется, полагать, что каждый выбрал второй путь. Еврейская община отдавала себе отчет в том, что среди гоев живет определенное число vykrestов поневоле, и когда молилась о благополучии еврейского народа, то вспоминала и о них. Более того, считалось важной заповедью помочь таким людям вернуться назад. Все это вполне согласуется с нашим предположением, что случаи крещения оставались единичными. Насколько нам известно, ни в Германии, ни во Франции — в отличие от Испании — не существовало никакой заметной, пользующейся влиянием в христианском обществе группы евреев, добровольно сменивших веру.

То, что случаи крещения были сравнительно редки, не означает, что они не имели никакого значения для жизни еврейской общины: они были достаточно многочисленными, чтобы представлять проблему. Об этом свидетельствуют источники: галахические авторитеты средневековья неоднократно обсуждают вопросы, связанные со статусом вероотступников. Причем, ясно прослеживается тенденция видеть в сменившем веру еврее "согрешившего сына Израилева", то есть человека, никоим образом не утратившего своего врожден-

---

\* Наиболее известный случай такого рода имел место во время первого крестового похода (*прим. автора*).

ного еврейства в результате крещения и не освободившегося таким образом ни от каких религиозных обязанностей, предусматриваемых иудаизмом.

Тенденция эта проявляется прежде всего при обсуждении статуса вероотступника — выкреста поневоле или, наоборот, пошедшего на смену вероисповедания добровольно, который впоследствии раскаялся и вернулся к вере отцов. Путь к покаянию открыт для каждого, и выкrest призван сей путь пройти — в этом никто и никогда не сомневался. Разногласия существовали лишь относительно того, возвращается ли он в результате в свое первоначальное состояние, бывшее до отступничества, или нет. На практическом уровне вопрос был актуален в отношении членов священнического сословия кохенов (см. прим. 47), сменивших веру, а потом вернувшихся в лоно еврейства: следует ли их по-прежнему первыми вызывать к Торе, и имеют ли они право подниматься в синагоге на амвон. Было принято считать (таково мнение Талмуда), что кохен, принявший участие в языческом культе, становится навсегда непригодным к совершению храмового богослужения. Некоторые из гаонов принимали аналогичные постановления в отношении возможности восхождения на амвон для кохена-вероотступника. К такому же мнению склонялся и р. Элиэзер Великий, один из первых в плеяде выдающихся галахистов Франции. Согласно р. Элиэзеру, "его [выкреста, вернувшегося к иудаизму] позволено вызывать первым к чтению Торы", но он не может уже теперь воздевать руки в священнической молитве.

Однако, выдающийся современник р. Элиэзера рабейну Гершом Светоч Диаспоры отменил и это ограничение. Он основал свое мнение на соображениях морального характера: "Мы находим и в Торе

и в Мишне подтверждение тому, что такого человека не следует "забраковывать", ведь написано: "Не обижайте один другого" (Левит 25, 17), и здесь имеется в виду обида словом. В каком смысле? А в том, что если он покаялся, не следует говорить ему: вспомни, что ты прежде-то делал. А если скажешь, что ему нельзя подниматься на амвон или читать первым Тору, то будет это обида, хуже которой не придумаешь. Более того, в результате у тех, кто встал на путь покаяния, просто опустятся руки, а это очень плохо".

Принцип, согласно которому ничто не может устоять перед покаянием грешника, становится с тех пор одним из краеугольных камней иудаизма. Ради него здесь сочли возможным отказаться от Галахи, являвшейся реликтом священнического кодекса эпохи Храма. Во время существования Храма делался чрезвычайный упор на святость кохенов, присущую им в силу самого факта их происхождения. Если святость оказывалась оскверненной, ее уже не могло восстановить никакое покаяние. А вот согласно рабби Гершому, действие покаяния распространяется и на членов священнического сословия. Более того, возвращение отверженных сынов Израилевых в лоно родной общины превращается в одну из важнейших задач деятельности этой общины — чрезвычайно показательна тут обеспокоенность тем, чтобы у идущих по пути покаяния не "опустились руки". Решение р.Гершома было впоследствии поддержано Раши и другими галахическими авторитетами.

Принципиальная установка, согласно которой вероотступник все равно является евреем, действовала и в отношении выкрестов, упорно державшихся христианства, несмотря на весьма тяжелые последствия, которые это имело для их оставшихся



верными иудаизму родственников. Ведь если такой человек остается евреем, то его жена по-прежнему считается за ним замужем и не может выйти за другого, разве что порвавший с общиной супруг сообразованно дать ей развод по всем галахическим правилам. Мы обнаруживаем, что раввинские суды прибегали в таких случаях ко всем возможным средствам, чтобы подвигнуть выкреста дать жене гет. Иногда этого удавалось достичь, если же нет, то жена на всю жизнь оставалась *агуной*<sup>58</sup>. Однако, судя по всему, ни разу не поднимался вопрос о том, чтобы объявить оставившего еврейскую общину и еврейскую веру выкреста "совершенным гоем", чтобы позволить его жене снова выйти замуж без всякого развода. Правда, в эпоху гаонов было однажды высказано осторожное предположение, что, может быть, перебивший веру все-таки перестает в каком-то смысле быть евреем и потому уже не в праве давать жене гет — ибо он теперь находится вне сферы действия брачного законодательства иудаизма. Такого мнения придерживались р. Натан, автор книги "Арух", и его брат р. Аврахам Римский<sup>59</sup>, но никто из более поздних галахических авторитетов по этому пути не пошел.

Правило, гласящее, что выкрест с галахической точки зрения по-прежнему является евреем, иногда затрагивало не только его собственную жену, но и жену его брата. Согласно традиции, если брат умирает бездетным, то вдова должна либо вступить в левиратный брак, либо быть освобожденной от этой обязанности через исполнение определенного обряда (т. наз. *халица*<sup>60</sup>). Заповедь левиратного брака или, наоборот, заповедь совершения халицы должен выполнить ближайший родственник усопшего, то есть, в нашем случае, его брат-выкрест. Цель галахического узаконения ясна: испол-

няющий заповедь призван обеспечить продолжение существования семьи скончавшегося родича, но в данной ситуации цель эта явно не может быть достигнута. Имелись, как мы видим, достаточные основания для поисков какого-то решения, позволившего бы освободить вдову от формальной связи с деверем-выкрестом. И действительно, некоторые из гаонов принимали соответствующие постановления, обосновывая их тем, что в Торе закон о левиратном браке предваряется условием: "если братья живут вместе" (Второзаконие 25, 5). Значит, лишь при выполнении этого условия вдова должна быть отдана в жены деверю. Еврей же, сменивший веру, указывали они, порвал с братьями, он уже не "живет с ними вместе" и потому заповедь сия на него не распространяется. Раши, однако, со всей резкостью высказался против подобного подхода, усмотрев в нем покушение на принципиальную установку иудаизма о том, что вероотступник все равно остается евреем. Раши приводит в этой связи знаменитое талмудическое высказывание: "Хоть он и согрешил, но он все равно сын Израилев". В Талмуде эта фраза появляется в чисто аггадическом контексте — там не идет речи о вероотступничестве в более позднем средневековом смысле слова. Однако Раши превращает ее в галахическую дефиницию и производит операцию с таким блеском, что вынесенное им постановление оказывается убедительным и приемлемым для большинства его современников. За предложенной р. Шломо дефиницией стоит принципиальный подход, согласно которому внутренняя природа еврея, его сущность, непреходяща и даже вероотступничество не в состоянии разорвать его связь с еврейством и иудаизмом.

Полемический характер позиции, занятой Раши, становится очевидным, когда ему приходится ре-

шать вопрос о допустимости одалживания денег под проценты. Надо ли в делах такого рода относиться к выкресту как к еврею? Вопрос этот имел немалое практическое значение — ведь значительная часть принимавших в ту пору христианство продолжала поддерживать деловые связи со своими бывшими единоверцами. А с другой стороны, ростовщичество постепенно превращалось в главный источник существования евреев. Естественно, что предпринимались попытки расширить категорию "законных клиентов" за счет включения в нее выкрестов, чему необходимо было найти галахическое обоснование. Такое обоснование было обнаружено в стихе из Второзакония (23, 19): "Не отдавай в рост брату твоему", из которого можно заключить, что запрет ростовщичества действует только внутри общины сынов Израилевых. А поскольку выкрест, так сказать, сам себя изъял из общины, на него запрет не распространяется — точно так же, как он не распространяется на иноверцев вообще. Следуя этой логике, галахисты — предшественники Раши разрешали ссужать деньги под проценты вероотступнику, но р. Шломо противопоставил их аргументам правило: "Сын Израиля, даже согрешив, остается сыном Израиля" — и объявил такого рода практику незаконной.

Нельзя сказать, что постановление Раши было принято без возражений. Поскольку речь шла о насущной экономической потребности, то неудивительно, что нашлись галахисты, пытавшиеся отстоять действовавшее прежде послабление. Но предложенная Раши формула пользовалась таким авторитетом, что в последующих поколениях она по существу полностью определяла традиционный еврейский подход к проблеме.

К формуле "Согрешивший еврей все равно ев-

рей” прибегают и при решении другой галахической проблемы, а именно: вопроса о наследстве выкреста. Всеми — в том числе и властями — признавалось, что еврейская община вправе воспрепятствовать вероотступнику унаследовать имущество его умерших родственников, оставшихся в лоне иудаизма. Иногда право лишать такого человека наследства прямо указывалось в числе привилегий, жалуемых той или иной общине. Евреи же со своей стороны пытались найти этой практике обоснование в традиционной Галахе. Некоторые из гаонов, а также р. Гершом Светоч Диаспоры учили, что по закону самой Торы вероотступник не может наследовать своим еврейским родственникам. В этой связи они ссылались на Измаила и Исава, которые были лишены наследства в пользу своих братьев Исаака и Иакова<sup>61</sup>. На первый взгляд утверждение это представляется убедительным, тем более, что оно вполне согласовывалось с существовавшей практикой и с бытовавшей по отношению к выкрестам естественной неприязнью. И тем не менее, оно в конце концов было отвергнуто — скорее всего еще самим Раши. Как утверждали известные тосафисты р. Элизер бен Иоэль ха-Леви<sup>62</sup> и р. Исаак бен Ашер<sup>63</sup>, лишение вероотступника наследственных прав вовсе не является заповедью Торы, но входит в число постановлений, принятых позже мудрецами Мишны и Талмуда. Основной аргумент тут был таков: сказать, что речь идет о заповеди Торы, значило бы согласиться, что выкрест перестает быть евреем, а это никак невозможно. Мы видим, что формула Раши ”Сын Израиля, даже согрешив, остается сыном Израиля” оказала решающее влияние на ход и этой галахической дискуссии. Однако позиция знатоков Галахи одна, а установки, характерные для массового сознания, —

это, по-видимому, другое. Так мы обнаруживаем, что, вопреки ясно выраженному мнению гаонов, утвердился обычай, согласно которому возвращающийся в лоно иудаизма должен был — подобно прозелиту — пройти обряд ритуального омовения (*твила*). Тем самым подразумевалось, что, сменив в свое время веру, он, так сказать, превратился в гоя. Насколько мне известно, обычай этот впервые упоминается лишь в XIII веке, хотя он, весьма возможно, имеет и более древнее происхождение.

Сам по себе тот факт, что вопросы, связанные с вероотступничеством, занимали средневековых раввинов-галахистов, еще не означает, что случаи крещения были многочисленны, — ведь и исключительные феномены требовали вынесения по их поводу четкого галахического определения. Но в наших источниках сохранялись также сведения об особых обычаях, которые принято было соблюдать в семье или общине, откуда происходил выкрест, — а наличие устоявшихся обычаев уже есть верный индикатор того, что переход в христианство случался не так уж редко. Рабейну Там говорит, что выкрестов было принято дразнить следующим образом: "Иехуда иехудах, Авраам авдан" и т.д. (что должно означать нечто вроде "Иехуда, извергнутый вон, Авраам погибший". — *Прим. переводчика*)

От рабейну Тама мы также узнаем, что если выкрест умирал не раскаявшись, по нему не было принято устраивать траур. Ряд авторитетных галахистов не видели в этом смысла, особенно когда речь шла о ребенке, прошедшем крещение вместе с одним из родителей и в малолетстве же скончавшемся: "Малыш, которого окунали в воду, что это ему может прибавить или убавить? По сути, он все равно, что не крестился". И при этом р. Там свидетельствует, что согласно обычаю, по такому

ребенку не устраивают траура, — наоборот, радуются и веселятся. Он не удовлетворяется простой констатацией факта, но предлагает еще и объяснение подобному, на первый взгляд противоречащему природе человека, поведению: "И потому они радуются смерти его больше, чем радовались его жизни, ибо, если бы остался в живых, то в конце концов предался бы чуждому служению и стал бы ходить путями язычников". Родственные чувства здесь вырываются с корнем во имя преданности вере Израилевой.

Подобного рода обычаи существовали не только во Франции, где жил рабейну Там. О них рассказывает и автор книги "Сефер хасидим" р. Иехуда хе-Хасид<sup>64</sup>, также уделяющий достаточно внимания проблемам, связанным с вероотступничеством. В книге упоминаются выкресты, желавшие вернуться в лоно иудаизма, но затруднявшиеся выбраться из положения, в котором оказались. Автор говорит также о "детях-негодях", угрожавших родителям, что, если те не будут исполнять все их прихоти, они примут христианство. Р. Иехуда считает необходимым объяснить, как следует поступать сыну, у которого крестился отец, и что надлежит делать отцу, у которого крестился сын. Более того, он дает наставления и ученику, раввин-наставник которого пошел по "дурному пути": "Если кто-то учился у еврейского наставника-раввина, а потом раввин выкрестился, то не следует повторять истолкования Торы, которые тот приводил от своего имени".

Здесь самое время поговорить о том, каковы были побудительные мотивы решивших перейти в другую веру евреев, а также о том, для какого социального слоя были характерны случаи крещения. Мы не будем рассматривать случаи насильственного крещения, хотя вполне возможно, что именно

они породили довольно распространенный тип вероотступника: человека, не являющегося христианином по своему мировоззрению, но, с другой стороны, не готового пойти на риск ради возвращения к вере отцов. Свидетельство о "детях-негодях", шантажирующих родителей, что если не получат желаемого, то возьмут да и крестятся, указывает на существование в ту пору феномена "крещения от легкомыслия". До нас дошел документ XIII века, где описывается именно такой тип выкреста: по существу, и не христианин и не еврей, а просто человек, всегда готовый приспособиться к господствующему в обществе образу жизни. Рабби Меир из Ротенбурга рассказывает о "еврее, переменявшем свою веру на идолопоклонство, а потом раскаявшемся, но не искренне, а для отвода глаз, как делают те пустоголовые, что шляются по городам и весям и то представляются сынами Израиля, то ведут себя как идолопоклонники".

В противоположность этому были и выкресты, остававшиеся в душе верными иудаизму или по крайней мере верными отчасти. Они старались совершать добрые дела и исполнять заповеди, предписываемые еврейской традицией, чтобы таким образом удостоиться доли в будущем мире. Известны случаи, когда вероотступники отличались в делах милосердия, жертвовали на синагоги, заказывали за свой счет написание нового свитка Торы и т.п. Весьма характерно, что рассказывающий обо всем этом р. Иехуда хе-Хасид вовсе не призывает безоговорочно отталкивать таких жертвователей. Он, правда, приводит случай, когда некий выкрест хотел передать значительную сумму в дар одному раввину, а тот принять дар отказался, сославшись на библейское высказывание: "Жертва нечестивых — мерзость" (Притчи 21, 27). Однако сам р. Ие-

худа, судя по всему, усматривал в поступке раввина проявление исключительного благочестия, а вовсе не стандарт предписываемого Галахой поведения. Более того, он отмечает, что и окружающие удивились такого рода непреклонности, приведя в свою очередь контрпример из Писания: "Ты ведь беден, говорили они учителю, — почему же не принимаешь его дар? Разве Илия-пророк<sup>65</sup> не насыщался за трапезой у [нечестивого] царя Ахава?"<sup>66</sup>. В другом месте автор книги "Сефер хасидим" предписывает совершенно недвусмысленно: "Если выкрест жертвует на нужды бедняков, то следует принять у него". Еще более интересным представляется мнение автора относительно правомерности участия вероотступника в расходах на написание свитка Торы: единственно, что беспокоит р. Иехуду, это чтобы выкрест не вознамерился со временем забрать свиток себе в собственность. Если же такой опасности нет, то он вполне может быть допущен. Есть, правда, и еще одна опасность: как бы это не вылилось в унижение для его оставшихся верных иудаизму родных. Как бы не стали говорить при каждом случае про свиток: "А, это свиток того самого..." "Но ведь с другой стороны, — замечает р. Иехуда, — тут, наоборот, может быть и почет для семьи, потому что люди скажут: смотрите, он хоть и вероотступник, а душа его обращена к Богу. Поэтому следует позволить ему".

И все-таки, хотя такой тип выкреста, не полностью, так сказать, поглощенного своим христианством, встречается в ту эпоху, он далеко не единственный, а может быть, даже и не самый характерный. В христианских источниках есть много упоминаний о евреях, крестившихся вполне сознательно, и в принципе у нас нет оснований не доверять подобного рода свидетельствам, хотя христианских



авторов и можно заподозрить тут в некоторых преувеличениях, к тому же они иногда склонны некритически относиться к заявлениям "новообращенных для виду". Еврейские же источники по вполне понятным причинам предпочитают не распространяться насчет мотивов тех, кто принял христианство по собственной воле. Хотя все-таки иногда и они, по наивности, можно сказать, сообщают нам что-то о природе этого феномена. В одном из текстов XIII века рассказывается о "зломном выкресте, рьяно державшемся чуждого служения, который отказался совершить в отношении вдовы своего умершего брата обряд халицы (и тем самым освободить ее от обязанностей, связанных с левиратным браком. — *Прим. переводчика*), заявляя во всеуслышание, что не желает следовать правилам еврейской веры, ибо вера эта есть ересь". То есть с его точки зрения — с точки зрения христианства — именно иудаизм является вероотступничеством.

Еще одно свидетельство, относящееся к более ранней эпохе: "Один кохен крестился без всякого принуждения и по собственной инициативе и продолжал в отступничестве своем упорствовать, хотя не было тому никаких внешних причин, пока не изучил досконально книгу их заблуждений, и тогда выбрил себе на голове тонзуру, сбрил бороду, начал завывать у алтарей их... и в конце концов сделался христианским священником — таким же, как священники, происходящие из других народов". Речь идет о случае, упомянутом выше, случае, разбиравшемся р. Элизером Великим и, возможно, также Гершомом Светочем Диаспоры: крестившегося кохена "по прошествии многих лет замучило раскаяние, и он вернулся в лоно иудаизма". Можно с уверенностью утверждать, что возвращение такого человека удивило современников больше, чем

когда-то принятие им христианства.

Действительно, нет ничего удивительного в том, что в обществе, пребывающем в состоянии постоянного религиозного напряжения, время от времени кто-то со всей искренностью меняет свою веру. Перемена религии, как правило, есть результат сложного психологического процесса. В условиях, когда вся материальная и духовная культура пронизана христианской мыслью и символикой, оказывается невозможным однозначно определить природу привлекательности христианства для еврея. Поскольку средневековая культура выражала себя почти исключительно на языке религии, то еврей, увлеченный идеями и установками окружающего общества, не мог оставаться совершенно равнодушным и к той специфической религиозной форме, в которую они облекались. Принятие христианства на самом деле означало принятие всей системы ценностей господствующей части общества.

И тут выясняется, что в отличие от других исторических периодов в средневековье вовсе не только евреи, существовавшие где-то на периферии общины, могли соблазниться христианством. Напротив, бывали и выкресты, происходившие из элитарных кругов еврейства — элитарных как в социальном, так и в интеллектуальном смысле. Именно такие — пусть единичные — случаи ухода видных сынов Израиля, а не перемена веры людьми слабохарактерными и малопримечательными заставляли общину находиться в состоянии постоянной обороны, постоянной полемики с христианством и его идеологией.

Если переход в христианство и можно попытаться истолковать как результат влияния на членов религиозного меньшинства установок, господствующих в обществе, то для феномена гиюра такое объяснение уже явно не подходит. У нас нет достаточных данных, чтобы установить, сколько христиан в ту эпоху перешло в иудаизм. Более того, мы не можем даже приблизительно оценить, насколько распространено было вероотступничество. Но одно совершенно ясно: в средневековой Германии такого рода переходы бывали, и бывали неоднократно, о чем сохранились надежные свидетельства. Во всяком случае, они случались достаточно часто для того, чтобы побудить духовных наставников иудаизма выработать по этому поводу определенную позицию.

Исходной точкой для выработки такой позиции здесь, как и в других случаях, служило талмудическое законодательство. Галаха установила правила прохождения гиюра и определила необходимые условия, при которых позволительно и, более того, должно принимать новообращенных в лоно иудаизма. Таким условием является обязательство со стороны прозелита исполнять заповеди Торы во всей их полноте, причем шаг сей должен быть продиктован чисто религиозными соображениями и предприниматься совершенно сознательно. В обряд гиюра входило обрезание и ритуальное омовение у мужчин и ритуальное омовение у женщин. В Аггаде евреи средних веков находили свидетельства тому, что мудрецы прошлого высоко ставили иноверцев, принимающих иудаизм и считали сей феномен немаловажным для судьбы еврейской общины. Однако условия средневековья в этом смысле отлича-

лись от тех, которые были характерны для эпохи становления талмудического законодательства. В древности процесс перехода язычников в иудаизм был поэтапным, и принятие еврейской религии далеко не всегда проходило с соблюдением всех известных нам теперь галахических правил — да те и не были еще окончательно сформулированы: ряд пунктов законодательства о *герах* (см. прим. 44) — это верно и в отношении других разделов Галахи — все еще обсуждался мудрецами, не пришедшими пока что к единому мнению. В противоположность этому к средним векам процесс гиюра уже был полностью расписан: прозелит обязывался, в частности, обрезать и пройти ритуальное омовение. Тут не могло быть никаких послаблений, соответствующие указания давал и наблюдал за их исполнением раввинский суд, которому таким образом приходилось идти против воли христианских властей, вовсе не приветствовавших перехода в иудаизм.

И все-таки прозелитов продолжали принимать, ибо видели в этом не одну только формальную галахическую обязанность. Поскольку господствующая в обществе религия претендовала на духовное первородство, поскольку церковь называла себя новым Израилем, вполне естественно, что каждый случай гиюра воспринимался евреями как доказательство противного, призван был продемонстрировать христианам истинность веры Израиля.

Определив необходимые условия присоединения прозелита к избранному народу и набор соответствующих ритуальных действий, Талмуд таким образом придал принятию иудаизма упорядоченный характер, создал своего рода институт гиюра. Законоучители средневековья, со своей стороны, прилагали немалые усилия к тому, чтобы врата гиюра

продолжали оставаться открытыми. Однако в талмудической литературе нет недостатка и в сомнениях по поводу целесообразности приема прозелитов. В эпоху либерализма многие истолкователи еврейской религии, начиная с Моисея Мендельсона<sup>67</sup>, думали, что подобного рода высказывания свидетельствуют о ясно выраженной антимиссионерской тенденции. В дальнейшем мы еще поговорим о том, что заставило их так думать, но одно несомненно: раввины средневековой Германии истолковывали соответствующие высказывания Талмуда совершенно иначе. Действительно, были и в средние века среди галахистов такие, которые разделяли сомнения мудрецов прошлого в отношении новообращенных. Среди них известный тосафист р. Исаак, но и он считал необходимым подчеркнуть, что наличие сомнений не отменяет обязательности заповеди, предписывающей принимать прозелитов. Хотя на первый взгляд именно так можно истолковать фразу из Талмуда (трактат Иевамот 109б): "Пусть многие беды постигнут того, кто принимает участие в обращении иноверцев в иудаизм". Прямой смысл здесь очевиден: перед нами проклятие в адрес тех, кто претворяет в жизнь теоретические положения Галахи касательно новообращенных в еврейскую веру. Но р. Исаак толкует сие так: "Имеются в виду те, кто подталкивают к принятию иудаизма или принимают геров немедленно (не предупредив их о серьезности совершаемого шага). Но если прозелит несмотря ни на что настаивает на своем, нам безусловно следует его принять".

Нет никаких сомнений в том, что истинный прозелит (т.наз. *гер цедек*), то есть человек, принявший иудаизм совершенно сознательно, был в глазах евреев желанным членом общины. Ограничимся здесь свидетельством р. Иоэля бен Ицхака, описы-

вающего один конкретный случай гиюра в следующих выражениях: "И был послан дух от Господа, и почил он в сердце сего человека, р. Аврахама, сына отца нашего Авраама. И было, когда почил на нем дух, приступил он к работе Господней: взыскупя Бога, стал изучать Писание и священный наш язык, и долгое время прожил среди нас. Был он муж праведный и непорочный и все дни свои проводил в учении..."

Уже сам по себе возвышенный "библейский" стиль, столь необычный для писаний средневековых галахистов, свидетельствует об особом отношении к описываемому явлению. Видеть в принявшем иудаизм человеке носителя духа Господня может, разумеется, только тот, кто относится к гиюру в высшей степени положительно. Не исключено, конечно, что речь здесь идет об исключительной личности, об обладателе каких-то особенно редких качеств. В частности, упомянутое прилежное изучение Торы свидетельствует о чрезвычайном желании гера получить еврейское религиозное образование. Однако это не единственный случай такого рода. Другой тосафист, из числа учеников р. Тама, рассказывает, что его брат в свое время "обучал некоего прозелита Писанию и Мишне дни и ночи напролет". Ниже мы еще услышим о гере по имени р. Аврахам, ставшем признанным толкователем традиции: "он, в частности, предложил свое собственное истолкование одного важного талмудического высказывания касательно прозелитов.

Действительно, в отношении новообращенных справедливым оставалось замечание Раши: "Они не слишком разбираются в предписаниях Торы". К этому можно присовокупить мнение, высказанное в книге "Сефер ха-хасидим": "Трудно дается им Тора — стыд им мешает". Естественно, что

прозелиту, примкнувшему к еврейскому народу в зрелом возрасте, уже трудно будет приобрести религиозные познания в той мере, в какой они имеются у человека, родившегося и воспитывавшегося в иудаизме с детства. Однако встречался в средние века и тип новообращенного, описанный выше р. Иоэлем. Вот, что он сообщает о том же гере далее: "Однажды увидел я, как он сидит и переводит Пятикнижие Моисеево с помощью негодной книги ксендзов." "Что это у тебя в руках?" — спрашиваю. А он мне отвечает: "Язык ксендзов я знаю, а древнееврейский нет, поэтому книга сия для меня что-то вроде комментария". Он, значит, знал латынь, и для того, чтобы уразуметь смысл Писания прибегал к помощи Вульгаты<sup>68</sup>. Есть основания предположить, что прежде сей прозелит был священником. Как раз такие "религиозно информированные" христиане, а вовсе не представители "простого народа", имели склонность задумываться над вопросами веры — они и могли в результате прийти к выводу о том, что именно еврейская традиция содержит истинное толкование Ветхого Завета, составляющего основу Священного Писания обеих религий.

Надежней всего, конечно, ограничиться констатацией фактов, упоминаемых в средневековых текстах, и не фантазировать насчет того, что происходило в душе того или иного прозелита, результатом какого психологического процесса было решение принять иудаизм. С другой стороны, как мы видели, даже в отношении еврея, сменившего веру, не следует исключать наличия собственно религиозных мотивов поступка — хотя помимо этого имелись тут и многочисленные соблазны практического свойства. Тогда тем более это верно в отношении перехода христианина в иудаизм — здесь уж наверняка побудительные мотивы следует искать

прежде всего в вероисповедной сфере.

Можно привести дополнительные свидетельства положительного отношения к герам. Описывая будущее спасение Израиля, Раши в своих комментариях к Пятикнижию и другим частям Библии особо подчеркивает, что "тогда к ним [сынам Израилевым] присоединятся прозелиты". В действительности мотив этот встречается уже в Талмуде, но сам факт, что выдающийся средневековый комментатор, в значительной мере выразивший мнение своих современников, счел нужным сделать на это упор, весьма знаменателен. Ту же мысль, пожалуй, даже с большей силой и оригинальностью выразил р. Моше из Куси. Он следующим образом предостерегает евреев, дабы они не вздумали никого вводить в заблуждение — ни единоверца, ни гоя: "Я уже разъяснял по этому поводу и рассеянию Иерусалимскому, обосновавшемуся в Испании, и другим нашим диаспорам, во владениях Эдома пребывающим, что нынче, когда сверх меры затянулось изгнание, Израилю следует отвергнуться суеты мира сего и держаться твердыни Господней — в Господе же нет неправды. Он никогда не обманывал ни сынов Израиля, ни другие народы, и потому нам тоже не следует ни по какому поводу вводить в заблуждение иноверцев... Когда же придет Пресвятой, да будет Он благословен, и спасет евреев, скажут народы земли: по справедливости Он это делает, ибо евреи живут по правде и держатся Торы истинной. Если же будем позволять себе обманывать гоев, то они скажут так: посмотрите, что сделал Всевышний, — избрал себе в удел воров и мошенников. И еще сказано: "И посеял Я его для себя на земле...", то есть Пресвятой, да будет он благословен, рассеял Израиль по странам мира, чтобы дать возможность прозелитам присоединиться к ним. А



если они будут вести себя как обманщики, кто к ним присоединится?” Рабби Моше из Куси, автор книги “Сефер мицвот гадол” (“Большая книга заповедей”), ожидал прихода Мессии-спасителя в 5000 году от сотворения мира (в 1240-м по христианскому летосчислению), то есть через четыре года после предпринятого им путешествия в Испанию. Он, таким образом, рассчитывал на массовое обращение иноверцев в иудаизм в самом ближайшем будущем, что, безусловно, нашло отражение в приведенном нами высказывании.

Тосафисты, естественно, не могли не обращать внимания на имеющуюся в Талмуде определенную двойственность по отношению к новообращенным. Тому, кто симпатизировал герам, приходилось как-то перетолковывать высказывания, где о последних говорилось с осуждением. Наиболее известное высказывание такого рода принадлежит р. Хелбо<sup>69</sup>: “Прозелиты в тягость Израилю, они — как лишай” (трактат Иевамот 47б). Даже если бы оно не шло вразрез с господствующей в средневековые тенденции, тут все равно требовались бы какие-то объяснения. В Тосафот Киддушин (70б) приводится семь толкований, принадлежащих как знаменитым, так и вовсе неизвестным комментаторам (современникам Раши), трем из которых удалось при этом так перетолковать слова Талмуда, что смысл изменился в точности на противоположный. По их мнению, р. Хелбо, сравнивая геров с лишаем, вовсе не обязательно имел в виду сказать что-то плохое. Наоборот, вполне возможно, что он хотел воздать им хвалу: дескать, геры проявляют исключительное рвение в исполнении заповедей и тем самым колют глаза, оказываются “в тягость” сынам Израилевым, которые далеко не так усердствуют. Характерно, что именно таким образом толкует слова Талмуда

упоминавшийся выше прозелит р. Аврахам.

Да, действительно, не все семь комментариев стараются затушевать антипрозелитскую направленность высказывания р. Хелбо, но мы вправе придавать большее значение именно положительным истолкованиям, ибо вполне возможно, что тот, кто — в соответствии с логикой — понимает сравнение с лишаем в негативном духе, всего-навсего пытается объяснить, что имел в виду конкретный учитель эпохи Талмуда, не давая при этом мнению р. Хелбо оценки по существу. И напротив, можно быть совершенно уверенным, что находящие в сравнении с лишаем намек на какие-то достоинства, следуют велению собственного сердца: повинувшись ему, они и перетолковывают поношение в похвалу.

Отношение еврейства к выкрестам и прозелитам многое проясняет в еврейском мировоззрении той эпохи. Мы видим, что хотя община сынов Израилевых существовала вроде бы в изоляции от окружающего христианского мира, она тем не менее пребывала с ним в постоянном религиозном противоборстве. При этом она не только настаивала на своем праве осуществлять контроль за еврейским населением и удерживать его в вере отцов, но дерзала также надеяться на пополнение своих рядов за счет притока извне, и иногда даже прилагала в этом направлении вполне конкретные усилия, откуда с очевидностью следует, что вера евреев средневековья вовсе не была верой пассивной, сосредоточенной исключительно на сохранении, консервации уже существующего. Иудаизм в ту эпоху, как и раньше, уверен в себе и в своем предназначении — предназначении, не ограничивающемся лишь рамками избранного народа, а имеющем вселенский характер.

## VII. Мученики за веру

Теологи — христианские еще в большей степени, чем еврейские, — склонны в качестве свидетельства истинности их религии указывать на готовность ее адептов пожертвовать ради веры жизнью, умереть, но не отречься. Перед современным историком не стоит задача установить, насколько подобная самоотверженность действительно может служить доказательством — хотя уже сам по себе тот факт, что каждое из двух соперничающих вероисповеданий с равным успехом может использовать подобного рода аргументацию, заставляет в ней несколько усомниться. Но если говорить не о решении вечного спора между иудаизмом и христианством, а об объективном описании исторического процесса, к чему по идее стремится каждый историк, то феномену мученичества, безусловно, следует отвести важное место — ведь самопожертвование являлось, пожалуй, наиболее возвышенным проявлением религиозности в истории человечества.

На первый взгляд, мученичество за веру надо было бы рассматривать в ряду аналогичных социальных явлений, ибо и в других социальных контекстах — вовсе не обязательно речь должна идти именно о преследованиях по религиозному признаку — люди способны проявлять исключительную верность идее или делу, вплоть до готовности пожертвовать ради них жизнью. Однако у религиозного самопожертвования есть свои совершенно особые отличительные черты, и оно всегда и везде является продуктом весьма специфического исторического процесса. Истоки еврейской и христианской готовности к мученичеству надо искать в том решительном и безусловном отрицании идолопоклонства, которое характеризовало

древний этап иудаизма. Первыми мучениками за веру — в собственно религиозном смысле слова — были освящавшие своей смертью Имя Божье хасидим эпохи Хасмонеев<sup>70</sup>. Они дали образец поведения для будущих поколений — как для евреев, так и для христиан, следовавших здесь по стопам евреев, и на протяжении первых веков христианской эры адепты обеих религий не раз бесстрашно противопоставляли себя мощи языческой Римской империи.

Новый этап в истории мученичества относится к периоду, когда евреям пришлось противостоять принуждению к перемене веры со стороны окружавшего их в диаспоре христианского общества. Начало этого этапа связано с укреплением позиций церкви и превращением ее — уже в IV веке новой эры — в господствующую государственную институцию. Но пик мученичества, его наиболее впечатляющие и вдохновенные примеры приходятся как раз на занимающую нас эпоху, то есть где-то между X и IV веками.

Заповедь об "освящении Имени", то есть обязанность человека никогда не преступать ряда основных запретов религии — даже если за это придется поплатиться жизнью, является неотъемлемой частью еврейской традиции. Это одна из 613 заповедей иудаизма. В Талмуде подробно обсуждается, как следует вести себя еврею, если его принуждают к нарушению того или иного предписания Торы. Раввины постталмудической эпохи также много об этом размышляли и, прибегнув к обычной в таких случаях галахической методе, смогли в конце концов прийти к определенным выводам и принять соответствующие постановления. Но по внимательном рассмотрении оказывается, что в этой сфере, — может быть, более чем в какой-либо иной — вовсе

не указания Галахи служили для людей побудительным мотивом к действию. Само по себе наличие такого рода указаний не рождает самоотверженности: законодательные постановления здесь могут лишь направлять и регулировать, не более того.

Проиллюстрируем это на примере. В Талмуде имеются разногласия по поводу того, действует ли принцип "Умри, но не преступи" только когда речь идет о публичном исповедании веры или и тогда, когда человек находится наедине с самим собой? Р. Ишмаэль считает, что если принуждение к нарушению заповедей Торы не происходит на глазах по меньшей мере десяти сынов Израилевых, еврей может, а то и обязан заповедь нарушить и даже в случае необходимости принять участие в отправлении "чуждого культа", — только чтобы не подвергать опасности собственную жизнь. Когда тосафистам надо было принимать решение по этому вопросу, обнаружили, что и вавилонский амора Рабба<sup>71</sup> думал точно так же, как р. Ишмаэль, а значит, казалось бы, есть все основания последовать их примеру. Однако возможность сия была отвергнута. Мотивировка: "Как это мы постановим, что можно ради спасения жизни предаться идолопоклонству? Боже упаси!" Такого рода страстная реакция чрезвычайно нехарактерна для галахических дискуссий. Но здесь, как видно, душа не выдержала — слишком уж эмоционально нагруженной была тема. Галаха Галахой, но для евреев, живших в средние века в Германии, невозможно было даже подумать о том, что кто-то из единоверцев сочтет возможным уступить давлению и переменить веру на том основании, что при сем не присутствовало десяти свидетелей.

Аналогичным образом подходили тогдашние галахические авторитеты и к другим возникавшим

тут проблемам. Скажем, дозволено ли человеку брать на себя больше, чем требуется по религиозному закону? Дозволено ли идти на смерть, дабы не нарушить заповедь в тех случаях, когда Галаха, напротив, предписывает уступить и не ставить жизнь под угрозу? Или еще: вправе ли человек убить себя, а то вдобавок и собственных детей из опасения, что иначе он может не выдержать мучений и согласиться на вероотступничество. Проблемы эти в Талмуде не обсуждались, поэтому приходилось выискивать там хотя бы какие-то намеки. Учителя, жившие за пределами Германии, как, например Рамбам, склонялись к тому, чтобы свести обязанность религиозного самопожертвования к минимуму, ограничив ее случаями, четко определенными в Талмуде. Германские же раввины, как правило, занимали в этих вопросах гораздо более жесткую позицию, не обращая, судя по всему, особого внимания на то, что еврейское общество не готово следовать устанавливаемым ими нормам.

С самого детства, с того времени, когда еврей вступал в мир традиции предков, его воспитание содержало элемент подготовки к "освящению Имени", то есть к тому, чтобы, если придется, устоять перед давлением и остаться верным иудаизму — даже ценой собственной жизни. Из поколения в поколение передавались рассказы и легенды о гигантах духа, мученичеством засвидетельствовавших свою веру. Всем была известна история Ханны и семи ее сыновей: они предпочли умереть, но не преклонить колена перед идолами. История эта, несомненно, произвела в свое время большое впечатление на р. Акиву и других казненных римлянами мудрецов. Образы этих мучеников (их называли *асерет харугей ха-малхут* — "десятеро убиенных властями") запечатлелись в сердце каждого

еврея, даже если ему довелось получить лишь самое элементарное религиозное воспитание. Поэтизированная версия истории их мученичества читается ежегодно в Иом-Киппур, она же входит в число траурных песнопений Девятого ава<sup>72</sup>.

Мировоззренческие установки, обуславливающие и поощряющие готовность к освящению Имени Божьего через мученичество, не были уделом одного только германского еврейства. По существу, вся еврейская традиционная религиозная культура была пропитана этими мотивами, так что пока под влиянием Просвещения или других факторов не ослабла связь с традицией, существовали все условия для воспитания еврейской души в готовности к самопожертвованию. Это, разумеется, не означает, что, скажем, в Германии каждый еврей представлял собой потенциального мученика за веру. Наряду с рассказами о героях духа сохранились свидетельства о том, как под угрозой смерти или пыток евреи соглашались выполнить требования гонителей. И все же в истории Израиля община средневековой Германии выделяется своим героизмом: судя по имеющимся у нас данным, число устоявших в ту эпоху, как ни в какую другую, превышало число проявивших слабость.

Впрочем, важно не одно лишь количество выдержавших испытание или готовых к нему: для понимания характера эпохи необходимо понять, каковы были движущие мотивы еврейских мучеников и с какими субъективными переживаниями был для них связан акт освящения Имени Божьего. Посему, прежде всего надо выяснить, выражением какого рода религиозных тенденций являлось в ту эпоху мученичество, а также внимательно рассмотреть имеющиеся свидетельства о том, как сами стра-

дальцы за веру расценивали выпавшие им на долю испытания.

Две отличительные черты у эпохи средневековья. Первая — это напряженность религиозного переживания и, в частности, восприимчивость к спиритуальной стороне религии. Для средневекового человека грядущий мир, загробное существование являются не отвлеченными понятиями, а самой настоящей реальностью. Контакт, коммуникация между двумя мирами — горним и дольным — достижимы, они осуществляются посредством молитвы, обращенной к небесам, и знамений, посылаемых свыше. Более того, два эти мира между собой связаны и взаимозависимы: здесь, на земле, приводятся в исполнение решения, принятые на небесах. Идущий на смерть ради освящения Имени Божьего в состоянии буквально воочию узреть награду, ожидающую его за гробом за исполнение величайшей из заповедей религии. В неминуемой смерти он видит лишь временное состояние. Вот как говорит об этом р. Шломо бен Шимон, в дни жизни которого на еврейскую общину обрушились тяжелейшие гонения: "Пусть сейчас враги временно и убьют нас... но мы вновь оживем, ибо души наши вовек пребудут в раю, где дана им будет Божественная ясность, и тогда мы сможем наконец от всего сердца воскликнуть: воистину не следует сомневаться в Провидении Божьем, ибо все творится по воле Его. Он даровал нам Свою Тору и Он же повелел умертвить нас, дабы смерть наша засвидетельствовала [перед миром] Его единство. И Он же встречает праведников после их смерти, Он пребывает там вместе с р. Акивой и другими мучениками, казненными во освящение Его Имени. И там у Него вместо мира тьмы — мир света, вместо мира горя — мир блаженства, вместо мира преходящего —



мир, пребывающий вовеки”.

Заметим, что мученики за веру всеми доступными им достойными средствами пытаются отвести нависшую беду, прибегая при этом к помощи как Божьей, так и человеческой: они постятся и молятся, щедро раздают пожертвования, дабы заслужить милость Всевышнего, хотя и не в состоянии понять, в чем их грех и почему Он на них гневается. Они также пытаются найти защиту у людей: обращаются за покровительством к власти имущим, ищут убежища у соседей или влиятельных лиц, к которым были приближены. Нередко евреи отдают все свое имущество только чтобы заручиться — не слишком надежным, впрочем, — покровительством знатных горожан и епископов; они даже делают попытки подкупить предводителей идущих на них погромом крестоносцев. Иногда, забаррикадировавшись в своем квартале, в своих домах, они пытаются по мере сил дать отпор нападающим. Но когда все оказывается бесполезным, они осознают, что пострадать им предназначено свыше. С этого момента мученик примиряется с судьбой не только в силу безвыходности ситуации, но и потому, что видит в происходящем волю Божью, — а в мудрости Всевышнего сомневаться не приходится, хотя пути Его и неисповедимы.

Сомнительно, чтобы сами мученики были в состоянии размышлять над тем, почему именно они избраны засвидетельствовать смертью свою веру, но те, кто потом рассказывали о них, своими соображениями на сей счет с читателями и слушателями зачастую делились. Вот одно характерное свидетельство: ”Нынешнее поколение избрано Им [Всевышним] быть Его уделом потому, что есть в нем достаточно силы и духовного мужества пребывать в святилище Господнем, творить волю Его и освя-

щать в мире, Им сотворенном, Имя Его великое". Считалось, что идущие на муки за веру искупают таким образом грехи предшествующих поколений, и наоборот, — благодаря их заслугам "потомки будут оправданы Богом". Мученику свыше дарованы духовные силы, позволяющие выстоять в выпавшем на его долю великом испытании. Испытание велико, но соответственно велика и награда.

Для понимания того, откуда бралась решимость и готовность к жертвенному освящению Имени Божьего, важно отметить еще одну характерную особенность средневекового еврейского мировоззрения: речь идет об особом отношении к религии, от имени которой еврея принуждали отказаться от веры отцов. Хотя гонения, в ходе которых подвергались испытанию верность народа иудаизму, происходили не по инициативе церкви, более того, случалось, что ее видные деятели и руководители резко выступали против преследований, — тем не менее евреи видели в своих мучителях посланцев христианской религии. Погромщики выступали от имени христианства и от имени христианства требовали от евреев совершить вероотступничество. От имени же христианства они угрожали погубить тех, кто не согласится на это пойти. Большинство евреев Германии в такой ситуации предпочли смерть. Не исключено, что по масштабам и по связанным с ним потрясениям мученичество средневековья превосходит все аналогичные явления предшествующих веков. Достаточно здесь упомянуть уничтожение целых общин городов Прирейнской области во время первого крестового похода. Подвиги веры тамошних евреев стали образцом для последующих поколений. Сохранились описания их поведения перед лицом гибели и того, как в ряде случаев они предпочитали сами себя лишать жизни. Сви-

детельства эти не оставляют сомнения в том, что мученики шли на смерть совершенно сознательно, с ясно выраженным намерением засвидетельствовать тем самым истинность веры, которой держались, и наоборот, ложность религии гонителей. Дошедшие до нас тексты содержат резко негативные высказывания в адрес христианства, в особенности тех его догматов, где оно отличается от иудаизма. В своем предсмертном исповедании веры мученики подчеркивают абсолютное единство Бога. Слово "един" из молитвы "Шма" (Слушай, Израиль, Господь Бог твой — Господь един") становится последним словом, исходящим из их уст, — как это было с р. Акивой, этим архетипом еврейского мученика.

Глагол *лейахед* ("свидетельствовать о единстве Бога") стал своего рода фиксированным термином, употреблявшимся отныне исключительно в контексте жертвенной преданности иудаизму. Иногда в дошедших до нас текстах прямо указывается на побудительные мотивы мученичества. Здесь и покорность Господней воле, и уверенность в справедливости Божьего суда. Слова, вкладываемые в уста идущих на смерть евреев, заимствованы из традиционных источников, но в данном контексте цитаты приобретают небывалую силу, являясь выражением уникального по своей подлинности и глубине религиозного опыта.

Страшные испытания, выпадающие на долю еврейских мучеников, побуждают их не только заявить о непоколебимой верности иудаизму, но и дать выход ненависти к религии гонителей. Отрицание чуждого, чувства неприязни, которые обычно остаются под спудом и до конца могут даже не осознаваться, в критические минуты прорываются наружу в словах и поступках. Объектом отрицания, как уже говорилось, являются догматы христиан-

ской веры. Это, так сказать, "спор о теории", но не в меньшей мере и реакция на давление со стороны господствующей религии, пытающейся силой навязать себя иноверцам. Вера в божественность Иисуса, издавна бывшая в глазах еврея главным дефектом христианства, теперь отвергается в еще более решительных выражениях, нежели раньше.

Слова поношения и насмешки раздаются из уст мучеников в адрес человека, из которого сделали бога в то время, как он в их глазах всего лишь недостойный и презренный смертный. Попытки заставить их отказаться от веры в Бога Живого и променять его величие на ничтожество человека провоцируют их употреблять выражения, представляющиеся неприемлемыми для их потомков, живущих в иное время и в условиях весьма далеких от специфической ситуации средневековья.

Проявления ненависти к религии-сопернице усиливались, как уже отмечалось, при столкновении с ее видимыми символами. Это свойственно обеим сторонам. Оказавшись в еврейском квартале, погромщики врывались в синагоги и там на мелкие части разрывали свитки Торы. Потому, разумеется, что видели в этих свитках главный символ иудаизма. Действительно, еврейские авторы, описывающие гонения, оплакивают осквернение священных книг не меньше, чем смерть мучеников за веру. Нет оснований сомневаться в сообщениях очевидцев, согласно которым надругательство над предметами синагогального культа укрепило решимость евреев отвергнуть путь вероотступничества как средства спасения жизни. Ситуация толкала их воздать тем же религиозным символам гонителей, что можно было себе позволить лишь ценой собственной жизни. Бывали даже случаи, когда евреи соглашались для видимости переменить веру,

чтобы только иметь удобную возможность — когда их поведут к крещению — плюнуть на распятие или каким-то другим образом надругаться над навязываемой им религией. Сложился своего рода установленный ритуал: когда мученикам предлагали жизнь в обмен на крещение, они во всеуслышание подвергали христианство поношению, отвергая его претензию на истинность, что влекло за собой немедленную смерть.

Рассказы о деяниях, освящающих Имя Божье, пожалуй, более, чем какие-нибудь другие тексты, свидетельствуют о том, что средневековое еврейство в значительной степени осмысляло свое бытие сквозь призму противостояния христианству. Те, кто в час мученической кончины в столь энергичных выражениях заявляли о своем неприятии религии-соперницы, наверняка культивировали в сердце подобное к ней отношение и в периоды относительного спокойствия. Волею обстоятельств две общины вынуждены были жить в непосредственной близости друг от друга. Сосуществование было для них жизненной необходимостью, к тому же оно находило оправдание в идеологических установках каждой стороны, подкреплялось соответствующим истолкованием Писания и традиции. Однако в кризисные периоды основы сосуществования оказывались подорваны. У христиан прорывались наружу разрушительные инстинкты, агрессия, направленная против физически незащищенного религиозного меньшинства, у евреев — в качестве реакции — прорывалось тотальное неприятие всего связанного с христианской верой.

Не следует видеть в готовности к самопожертвованию феномен, принадлежащий исключительно области психологии. Дескать, разница в мировоззрении и в образе жизни между христианами и

евреями была настолько велика, что последние просто не в состоянии были принять христианство, не разрушив при этом до основания собственную душевную структуру. Действительно, в более позднюю эпоху, по мере того, как гетто все более и более самоизолировалось от внешнего мира и ослабевала напряженность религиозного противостояния, отмеченное различие душевной организации превратилось в главный фактор, заставлявший евреев предпочесть смерть крещению. Фактор этот, безусловно, действовал и в средние века, что особенно бросается в глаза в тех случаях, когда люди в критический момент не находили в себе сил пожертвовать собой и ради спасения жизни все же принимали христианство. Так вот, в большинстве своем они оказывались не в состоянии приспособиться к новому окружению, против воли им навязанному, и как только жизнь возвращалась в нормальное русло, пытались каким-то образом вернуться в лоно своей религии и своего народа. Бывало, что крестившись от безвыходности, они потом страшно мучались раскаянием и в конце концов кончали с собой, зачастую самыми ужасными способами.

И все же острое переживание чужести "внешнего" христианского мира не может само по себе служить достаточным объяснением феномена освящения Имени Божьего. Ибо у самопожертвования был с точки зрения самих еврейских мучеников не только негативный (отталкивание), но и чрезвычайно важный позитивный аспект: они хотели таким образом засвидетельствовать истинность своей религии. Талмуд, предписывающий мученичество за веру лишь в случаях, когда имеет место публичное принуждение к вероотступничеству, определяет "публичность" как присутствие по крайней

мере десяти евреев. Судя по всему, количество присутствующих при сем неевреев не имело во времена Талмуда никакого значения. Такое безразличие к внешнему миру совершенно нехарактерно для мучеников средневековья. В рассказах об их смерти вновь и вновь подчеркивается, что все происходило "при свете дня" и "на глазах всего мира". Высокая драма религиозной самоотверженности разыгрывается не только между человеком и его Творцом и не только в кругу единоверцев. Возможно, что подобного рода отношение к мученичеству за веру существовало уже в позднюю талмудическую эпоху, потом мы снова встречаем его в XVI—XVII веках. Что же касается евреев средневековой Германии, то для них акт мученичества всегда был, если можно так выразиться, полемическим выпадом, направленным против христианского мира. Цель его — продемонстрировать христианам истинность иудаизма. Может быть, никто всерьез и не надеялся, что в результате христиане в массовом порядке перейдут в иудаизм, но во всяком случае тут была надежда, что гонители признают свою ошибку, признают, что лишь собственная греховность побудила их издеваться над адептами истинной религии.

### VIII. Хасид

Потрясения, выпавшие на долю европейского еврейства в период крестовых походов, дали выход таким эмоциям и выявили такие особенности национального самосознания, которые в обычное время оставались под спудом. Мы вправе предположить, что, единожды проявившись, они продолжали и в дальнейшем быть важным фактором в жизни общины, в особенности в том, что касалось ее повсед-

невных взаимоотношений с "внешним миром". И все же было бы ошибкой видеть в любых переменах, происходивших в этой сфере с течением времени, исключительно последствия крестовых походов — ошибка, увы, весьма характерная для еврейской историографии. Причинно-следственные связи здесь гораздо сложнее: сами крестовые походы суть не что иное, как одно из проявлений глобального религиозного брожения, сотрясавшего устои западного мира, начиная со II века. Брожение это затронуло и христиан и евреев: готовности последних к самопожертвованию ради освящения Имени Божьего имеется христианская параллель — Клунианское движение<sup>73</sup>, а францисканцы, в свою очередь, появились примерно в то же время, когда в германском еврействе выделилась особая группа хасидов. Произошло это в дни р. Иехуды ха-Хасида.

Тот факт, что упомянутые феномены еврейского и христианского мира суть ответвления одного и того же потока истории, был до конца осознан исследователями лишь в последние десятилетия. За что нам в первую очередь следует быть благодарными историку Ицхаку Беру<sup>74</sup>. Сами же субъекты веры — как евреи, так и христиане — вряд ли тогда отдавали себе отчет в родственности определенных элементов их религиозного сознания. Развитие, углубление этого сознания вовсе не приближало их друг к другу — совсем наоборот. Конкретный религиозный опыт и связанные с ним переживания укрепляли исключительную связь каждой стороны с собственной традицией, а по мере того, как укреплялась душевная связь с принятыми в традиции религиозными символами, усиливалось отторжение от любых видимых проявлений религии-соперницы. Ревностность и фанатизм, характерные для XII—XIII веков, находили выражение



не только в ужасах крестовых походов, но и в анти-еврейских статьях тогдашнего религиозного законодательства. С другой стороны, в еврейской среде усилилось отталкивание от христианства, приведшее к замыканию в себе и отчуждению от всего, что могло каким-то образом напомнить о внешнем мире. Подобного рода тенденции особенно заметны у германских хасидов, о чем наглядно свидетельствует книга р. Иехуды "Сефер ха-хасидим".

Две характерные черты прослеживаются в характере автора, две особенности отличают его установки в сфере религии и нравственности: спиритуализм и спонтанность. Спиритуализм позволяет ему вступать в контакт с миром сверхчувственного. Наставления, которые он дает читателю как в сфере теологии, так и в сфере практической, зачастую представляют собой пересказ "инструкций", полученных им во сне или во время видений, — в обоих случаях, как принято считать, коммуникация осуществляется вне обычной системы человеческих чувств и вне рационального начала. С исторической, да и с психологической точки зрения существует прочная связь между спиритуализмом и спонтанностью. Так, р. Иехуда не может удовлетворяться обычным уровнем религиозно-нравственной ориентации поведения человека, то есть приверженностью к галахическому закону как таковому. Он не только проявляет в вопросах закона исключительную строгость, требуя от себя и от других делать "сверх того, что требуется", но и обнаруживает новый источник религиозно-нравственного авторитета, а именно: спонтанное религиозное чувство, непосредственное религиозное переживание. Непосредственные движения души — вот тот новый надежный компас, следуя которому человек придает своему поведению религиозно-нравственный

характер. В отличие от раввинов-галахистов, р. Иехуда не считает необходимым отыскивать в традиции формальное обоснование для принимаемых им решений. Разумеется, мышление хе-Хасида во многом находилось под влиянием традиционных источников, но наставления, предлагаемые читателю, подаются не как выводы, следующие из того или иного истолкования древних текстов, а как плод мудрости самого р. Иехуды, результат его личного проникновения в суть проблемы. Иногда он при этом прибегает к понятию *дин шамаим* ("Небесный суд"), намекая тем самым, что помимо Торы Письменной и Устной, передающейся из поколения в поколение (т.е. помимо еврейской традиции в полном ее объеме), имеется дополнительный критерий религиозно-нравственного порядка, в соответствии с которым человек может быть осужден Небесным судом даже в тех случаях, когда никакой земной судья осудить его и не вправе.

Такого рода непосредственный (без ссылки на Галаху) подход р. Иехуды к оценке религиозно-нравственного состояния человека не мог не повлиять и на его отношение к нееврейскому миру. "Сефер ха-хасидим" содержит целый ряд указаний относительно непозволительности соприкосновения с христианским ритуалом и культовыми принадлежностями. Еврею следует избегать всяких контактов подобного рода; ему запрещается входить в "дом чуждого служения" или во "двор при доме чуждого служения", т.е. в церковь или на участок при ней, и всякий, преступивший сей запрет, должен каким-то образом грех искупить. Тот же, кто соблюдает этот запрет с должным тщанием, удостоится награды. "Если человек собирается строить дом, то окна в доме не должны выходить на ту сторону, откуда открывается вид на мерзости", "В синагоге

не должно быть окон, выходящих на дом чуждого служения”. Мотивировка в последнем случае такая: чтобы не создалось впечатления, что кто-то из молящихся поклоняется тому же, чему поклоняются в церкви. Еврею следует тщательно избегать любых действий, могущих быть истолкованными как выказывание почтения чуждому культу: нельзя склонять голову, проходя мимо церкви, даже если в этом и не было намерения ”уважить” христианство. Еврей не должен разменивать деньги идущему в церковь иноверцу, дабы не стать соучастником ”их приношений”; ”нельзя обучать священника еврейской грамоте, а также исполнять для него на музыкальных инструментах какие-нибудь приятные мелодии, чтобы, не дай Бог, не воспроизвел он ту же мелодию, стоя перед своим алтарем”.

Предписания р. Иехуды отличаются от установлений Талмуда и соответствующих решений современных ему раввинов-галахистов не только чрезвычайной строгостью и детальной разработанностью. Сам подход хе-Хасида, движущие им мотивы совершенно иные. Лишь изредка он считает нужным сослаться на авторитет традиционных еврейских источников и почти никогда не прибегает к доводам рационального порядка. Его решения суть выражение спонтанного религиозного чувства. ”Один еврей проходил как-то церковным двором. А когда вышел оттуда, был ему Голос свыше: Меня же [ты] отбросил...” (III книга Царств 14:9). Или еще. Один мудрый человек прогуливался по улице весенней порой и увидел деревья в цвету. Согласно Галахе, надо было бы произнести соответствующее благословение (”Благословен Тот, который сделал так, что в мире Его ни в чем нет недостатка”), но поскольку деревья те росли во дворе церкви, он решил что ”произносить благословения не будет”. И еще

вот о каком — представляющимся ему чудесным — событию сообщает нам автор "Сефер ха-хасидим": некий хасид за всю свою жизнь ни разу не осквернился посещением мест чуждого богослужения. За это ему и в час смерти удалось избежать нежелательной встречи с атрибутами христианского культа. Когда тело его выносили из дома, "то у городских ворот как раз стояла повозка с предметами их поклонения. Так лошади вдруг рванули и понесли, и возница ничего не мог поделать..."

У автора налицо почти инстинктивное отталкивание от видимых знаков чужой религии. Реакция отторжения становится особенно резкой, когда есть опасность, что символы обеих религий окажутся использованными по одному и тому же поводу. Сохранилось свидетельство о том, что члены одной из еврейских общин ответили отказом на просьбу "местного духовенства и иноверцев вообще" вместе с ними поститься и молить Бога о ниспослании дождя. Евреи признали, что во время засухи и на них лежит обязанность поста и молитвы, но соглашались исполнить сие лишь после того, как гои закончат свои обряды — "но только не с вами, ибо написано: "Вот, народ живет отдельно, и между народами не числится" (Числа 23:9). Так что уж сначала вы свое исполните. И еще сказано: "Ибо все народы ходят, каждый — во имя своего бога; а мы будем ходить во имя Господа Бога нашего во веки веков" (Михей 4:5) Более того: "В ящик, в котором лежат [еврейские] книги, нельзя класть писания их духовенства". Нечего и говорить, что предметами или материалами, имевшими — пусть косвенное — касательство к христианскому культу, не пользовались для нужд еврейского богослужения. Характерный случай: евреи хотели построить синагогу и обратились по этому поводу к стро-

ителю-иноверцу, который только что закончил сооружение церкви. "Евреям же нужны были известь и песок, и строитель сказал им, что знает, где достать их дешево. Сообразил тут один старик, что тот хочет продать им материалы, оставшиеся от строительства дома чуждого служения, и говорит остальным евреям: даже для постройки частного дома не следует у них покупать, а уж тем более для синагоги". В реках, которые иноверцы используют для "суда Божьего" и "над водами которых гои призывают имя объекта своего поклонения", евреям не следует совершать ритуального омовения. Листы, вырванные из "книг духовенства" — хоть и стерто написанное там раньше, — запрещается использовать "даже для того, чтобы письмо написать", тем более, какой-нибудь текст из Торы или молитву.

"Если какой-то напев звучит при отправлении чуждого культа, то еврею запрещается использовать его для прославления Пресвятого, да будет Он благословен". И так далее.

Лишь немногие из этих инструкций могут рассматриваться в качестве следствий соответствующих талмудических постановлений — как логически оправданное ужесточение требований Галахи. В большинстве же своем они суть не что иное, как проявление обостренной религиозной чувствительности, когда представляется, будто предмет, которым пользовались в рамках того или иного ритуала, приобретает в результате нечто от характера этого ритуала. Как будто святость или, соответственно, нечистота обряда "пристают" к вещи, и той уже от них никак не очиститься. Именно так можно объяснить запрещение передавать иноверцу любой предмет, которым еврей пользовался в рамках исполнения заповедей Торы. "Вещь, которой пользовались для религиозных целей, нельзя потом передавать

гою". Рассказывают про одного еврея, "у которого была красивая чаша, и он пил из нее только по субботам и произносил над ней благословение [на вино] <sup>75</sup>. И вот другой еврей ему говорит: одолжи ее мне, чтобы я в ней поднес вино правителю. Ответил тот: я пью из чаши сей не в будни, а в субботу во исполнение заповеди и потому не стану лишать ее присущей ей святости".

И другой аналогичный пример. "У одного человека был этрог, над которым он произносил благословение в праздник Суккот <sup>76</sup>. Говорят ему евреи-единоверцы: продай нам этрог, ибо хотим подарить его одному вельможе. Ответил тот: никогда не продам вещи, над которой произносил я благословение, а уж тем более, чтобы она попала в руки иноверцу". Рабби Иехуда хе-Хасид гневается на представителей некой еврейской общины, которые открыли ковчег Торы [в синагоге] <sup>77</sup>, чтобы показать свитки посетившему их правителю. Он также не одобряет, когда прибегают к помощи иноверцев при выполнении работ, которые могут рассматриваться как подготовка к исполнению религиозных обязанностей. Исключение он делает лишь для тех случаев, когда без этого действительно никак не обойтись.

Ясно, что увеличение числа подобного рода запретов не могло не повлечь за собой сокращения контактов с гоями и в чисто деловой сфере, откуда следует, что исполнение предлагаемых р. Иехудой предписаний было чревато существенными убытками. Тому, кто считает себя хасидом, запрещено отдавать свои книги в заклад иноверцу, и значит, он лишается возможности получить заем, в котором нуждается. В качестве примера рассказывается об "одном человеке, получившем в наследство книгу, непригодную для употребления в синагоге (из-за

дефекта, обнаруженного в написании священного текста. — *Прим. переводчика*). Так он не хотел ее продавать и предпочел сжечь”. А другой хасид, ”собравшийся продать талес<sup>78</sup>, в котором молился и, надевая который, произносил соответствующее благословение, предпочел уступить его еврею за сорок монет, нежели гою за шестьдесят”.

А вот еще случай, бывший с хасидом, обхаживавшим священника, пытаюсь получить у него назад долг. ”Священник же знал, что еврей не пойдет за ним в дом их мерзостного служения, и потому, когда еврей в очередной раз пришел требовать долг, то скрылся в церкви, и еврей за ним туда действительно не пошел”. Другой еврей предпочел не выходить из дома навстречу королевскому кортежу из-за того, что ”там несут крест и воскуряют ладан чуждого служения”, — хотя, разумеется, поступая так, он заранее отказался от выгод, которые могла обещать личная встреча с королем. Настоящий хасид никогда не прибегнет к услугам священника-переплетчика, даже если ”тот понимает в этом деле больше всех местных евреев”. Более того, никакой еврей не должен помогать священнику в переплете принадлежащих тому книг: ”Не смей сшивать даже одну тетрадочку, и ему не помогай сшивать”. Рабби Иехуда солидаризируется с ригоризмом Рашбама, считавшего, что еврей не должен принимать клятвенных заявлений христианина — сие тоже вне всякого сомнения было чревато существенными убытками.

Но наибольшие убытки ожидали того, кто последует указанию р. Иехуды и откажется от торговли принадлежностями христианского культа. В ”Сефер ха-хасидим” вы не найдете всех этих тонких галахических ухищрений, благодаря которым, как мы видели выше, тосафистам удавалось изо-

бретать всяческие оправданные, с экономической точки зрения, послабления. Автор книги пользуется приемами Галахи только когда надо решить, остается ли в силе запрет, мешающий исполнению другой важной заповеди. В этой связи р. Иехуда порицает неразумного хасида, не желающего войти в помещение церкви даже ради спасения от смерти находящегося там еврея. Точно так же он считает позволительным воспользоваться помощью иноверца, если без такой помощи еврей лишается возможности исполнить какую-то заповедь Торы. Однако одних только соображений экономического порядка было, по его мнению, недостаточно, чтобы менять галахические узаконения, призванные обеспечить отчуждение общины Израиля от ее окружения. "Зарабатывающие торговлей принадлежностями чуждого культа — свечами, украшениями и сосудами" — в его глазах подобны делающим деньги прочими нечестными способами, и, по словам хе-Хасида, "деньгам тем суждено уплыть из рук того, к кому они попали, уплыть безвозвратно". И если вы видите, что люди обогащаются за счет такого рода запрещенных промыслов, можете быть уверены, что "не останутся они богатыми до конца своих дней, ибо богатство их будет недолговечно". Не исключено, конечно, что наказание последует только после смерти, в связи с чем р. Иехуда рассказывает об одном человеке, который продавал духовенству украшения для дома их молитвы, и когда умер, то был как раз тот день, когда они выносят свой образа". Так вот, — в противоположность упоминавшемуся выше хасиду, который был избавлен от того, чтобы по дороге на кладбище встретиться с христианскими изображениями, — "необрезанные пронесли иконы мимо носилок с его телом, говоря: как он поступал с нами, так и мы воздадим ему".



Требования, предъявляемые к хасидам р. Иехудой, суть выражение крайне ригористичной, бескомпромиссной религиозной позиции, нечто вроде особого Шулхан Аруха (см. прим. 22) для духовной элиты, но никоим образом не практическое руководство к действию для "простого еврея". Мы не в состоянии определить ни каково было абсолютное число последователей хе-Хасида, ни их долю в общем составе еврейской общины, но сама форма наставлений "Сефер ха-хасидим" свидетельствует о том, что речь идет об отдельных индивидуумах, а не о группе людей, осознающих себя отдельной сектой. Предписания книги обращены в подавляющем большинстве случаев к отдельным лицам, и только изредка к целой общине. Из слов самого автора следует, что торговля принадлежностями христианского культа была среди "евреев вообще" довольно популярным занятием, несмотря на все его увещевания. Более того, сообщается о случаях, когда внутри одной и той же семьи некоторые ее члены соблюдали наложенный им запрет, в то время как другие считали такую торговлю — в соответствии с мнением ряда крупнейших галахических авторитетов средневековья — делом вполне дозволенным.

Даже те, кто целиком приняли предлагаемый в книге идеал поведения, не разорвали из-за этого всех социальных связей с иноверцами: ведение переговоров по торговым делам и в связи с разнообразными долговыми обязательствами было продиктовано насущной экономической необходимостью, остававшейся в силе и для последователей р. Иехуды. Евреи и христиане продолжали прибегать к услугам друг друга, о чем ясно свидетельствуют приведенные выше примеры. Бывало, что хасид-ремесленник выполнял работы для заказчика-иноверца или, наоборот, заказывал у того выполнение

каких-то работ. В доме хасида можно было увидеть христианскую прислугу — точно так же, как в домах других евреев. Некоторые, судя по всему, действительно избегали вкушать приготовленную гоем пищу, но вряд ли рассчитывали послужить при этом примером для окружающих. Сам р. Иехуда согласился с мнением, что соблюдения сего запрета не следует требовать от массы "рядового еврейского населения". В случае острой нужды и он готов был воспользоваться услугами христианина — даже для выполнения работ, связанных с религиозными ритуалами иудаизма (скажем, если речь шла о постройке сукки и других подобных вещах). Не было недостатка и в контактах более личного характера, как, например, когда еврей толковал иноверцу приснившейся тому сон или когда больного еврея пользовал лекарь-христианин, и наоборот. Рабби Иехуда не возражает против такого рода вещей, если здесь не примешивается какой-нибудь дополнительный запрет, например, когда лекарь прибегает к помощи "камня с могилы Иисуса" или другой какой-нибудь христианской реликвии; но сам по себе контакт с иноверцем запрещенным не считается. Допустимы даже диспуты с христианами на богословские темы, кроме тех случаев, когда существует опасность, что те "склонят еврея следовать их путем". Но если ты достаточно умен и крепок в вере и знаешь, что победишь в споре, то "отвечай глупому по глупости его, чтобы он не стал мудрецом в глазах своих" (Притчи 26:5).

Поскольку последователи хе-Хасида продолжали вести дела с партнерами-христианами, то они нуждались в указаниях, каких в рамках этих дел следует придерживаться юридических и моральных норм. "Сефер ха-хасидим" считает необходимым дать читателю соответствующие рекомендации. В

принципе, автор следует в русле галахических установок, выработанных предшественниками, но налицо и тенденции, характерные именно для его нетривиального подхода. Поскольку иноверцы во времена р. Иехуды считались идолопоклонниками, само собой разумелось, что на них распространяются талмудические узаконения, регулирующие контакты с неевреями. Более того, автор "Сефер ха-хасидим" солидаризуется с негативной оценкой морального облика гоев, которая в Талмуде и служит главным аргументом в пользу необходимости самоизоляции от них.

Рабби Иехуда считал, что упомянутые законы следует продолжать соблюдать неукоснительно. Горький опыт нескольких предшествующих поколений, когда в час гонений евреи искали убежища у "правителей, которые делали вид, что они друзья народа Израиля и говорили: придите и мы защитим вас от преследований врагов ваших. А когда евреи приходили к ним, то они их убивали", так вот сей горький опыт заставлял хе-Хасида повторять вслед за Талмудом, что слова "...а иноплеменных, которых уста говорят суетное и которых десница — десница лжи" (Псалмы 143:8) характеризуют саму суть иноверцев и посему ясно, что традиционное галахическое правило "да не остается еврей наедине с иноверцем" (мотивировка согласно Мишне: "у иноверца следует предполагать склонность к убийству") остается актуальным и сохраняет силу закона.

Иногда, впрочем, автор предпочитает не прибегать к обобщениям, а судить всякого человека — еврея или нееврея — в соответствии с его личными качествами. Здесь проявляется уже упоминавшаяся выше характерная для хе-Хасида спонтанность: когда р. Иехуда говорит о некоем конкретном ин-

дивидууме, он в состоянии отвлечься от связи этого индивидуума с его общиной. В таких случаях суждение хе-Хасида о моральных качествах отдельного лица свободно от влияния его мнения об общине в целом — он судит объективно и без предвзятости. Однако, когда р. Иехуда высказывается о "гоях вообще", он неизменно попадает в ловушку типологических обобщений и никакие непосредственные жизненные впечатления не в состоянии здесь расшатать заданную абстрактную схему.

Если иметь в виду наличие двух этих тенденций, взаимодействие между которыми характерно для мышления р. Иехуды, то получают объяснения многочисленные противоречия, с которыми читатель сталкивается в "Сефер ха-хасидим". Иногда может сложиться впечатление, будто между членами еврейской и христианской общин вообще невозможно никакое человеческое сотрудничество, как, например, когда р. Иехуда выносит судебное постановление о том, что еврей, нарушивший субботу в связи с тем, что он спасал иноверца, в доме которого случился пожар, должен поститься во искупление греха, — разумеется, никому и в голову бы не пришло требовать такого рода "искупительной жертвы", если бы спасенный тоже был евреем. А с другой стороны, обязанность беречь человеческую жизнь распространялась и на жизнь гоя, если "евреи и христиане договорились стоять друг за друга и если христиане действительно от всего сердца помогают евреям, то и последним надлежит поступать так же". И если какой-то еврей собирается убить иноверца без всякой вины со стороны последнего, то каждый еврей обязан оказать противодействие своему соплеменнику и спасти христианина". В подобного рода случаях хе-Хасид не предлагает для своих вердиктов никаких рациональных объяс-

нений, но как раз их отсутствие свидетельствует о том, что решения его продиктованы непосредственно переживаемым чувством долга. Иногда же обязанность достойного поведения по отношению к гою обосновывается им соображениями пользы: "Если кто оберет гою, то это может привести к весьма тяжелым последствиям для еврея, потому что теперь, когда кто-нибудь из евреев появится в том месте, то его там ограбят... и положение евреев в том городе станет намного хуже". Тому же, кто берет у иноверца в долг, не собираясь денег возвращать, следует сказать: "Уж лучше бы ты бедствовал, чем из-за тебя хулилось Имя Божье, — ведь теперь будут говорить, что все евреи воры и мошенники".

Понятие "осквернение Имени" по большей части в "Сефер ха-хасидим" употребляется для обозначения ситуации, чреватой опасностью для отдельного еврея или многих, когда опасность эта возникает в результате недостойного поведения самих же евреев. Лишь изредка автор возвращается к изначальному смыслу этого понятия, а именно: еврей, поступающий недостойно, тем самым наносит ущерб Имени Божьему, а тот, кто клянется ложно, оскверняет тем самым святость Того, чьим Именем он клянется. Иногда р. Иехуда совершенно отказывается от мотивировок, связанных с "пользой", и отрицает правомочность дурных поступков просто в силу того, что они дурные: "Пресвятой же, да будет Он благословен, восстановит справедливость и защитит обобранных — будь то еврей или христианин". В другой раз хе-Хасид сначала формулирует свои наставления так, будто читатель обязан им следовать только в отношениях с соплеменниками, но, продолжая развивать мысль, в конце концов включает сюда и неевреев: если ты идешь по дороге,

а навстречу — человек с тяжелой ношей — уступи и дай ему пройти, "даже если это гой — ради мира и согласия между людьми". Или еще: "Да не обманывает человек никого — даже иноверца". Формулировка р. Иехуды несет здесь явные следы талмудического влияния (в трактате Хуллин 94а сказано: запрещается вводить кого бы то ни было в заблуждение, даже гоя), и нельзя не обратить внимание на специфику предлагаемой модели нравственности: обязанности морального порядка изначально признаются только по отношению к членам своей социальной группы; расширение сферы их приложения на представителей общины-соперницы требует специального обоснования и должно быть особо оговорено.

Попытка хе-Хасида придерживаться в отношениях с иноверцами более строгих правил, чем те, что устанавливаются Талмудом, не является единственной в своем роде. Сходные тенденции мы обнаруживаем в следующем поколении у р. Моше из Куси, автора книги "Сефер мицвот гадол", хотя идейная подоплека у него для этого была совершенно иная. Мы уже говорили о р. Моше как о видном раввине-галахисте, трактат которого носит ярко выраженный назидательно-морализаторский характер. В тексте то и дело встречаются обращенные к совести читателя увещевания, цель которых — внедрить в сознание мысль об обязательности выносимых автором постановлений, имеющих своим источником традиционную Галаху.

К своим решениям р. Моше приходит в результате "галахической дискуссии" — особого рода логической процедуры, характерной для средневековых тосафистов, к числу которых он принадлежит. Видя свое призвание в том, чтобы наставлять на-

род на путь истинный, автор "Сефер мицвот га-дол" обращается не к элите, не к узкому кругу избранных, но к широким массам диаспоры Израилевой, к общинам Франции и Испании, которые он посетил в качестве странствующего проповедника в 1235 — 1236 годы. Ощущая себя руководителем и наставником этих общин, он не может выступать со слишком суровых позиций. В отличие от р. Иехуды хе-Хасида, он не оспаривает законности распространившейся среди евреев практики торговать предметами христианского культа. Но зато там, где ему видится опасность излишнего душевного сближения с иноверцами — при обсуждении допустимости употребления изготовленного последними вина (пусть даже простого, не "церковного") или пива, — р. Моше проявляет куда бóльшую строгость, чем другие тосафисты, и обличает евреев Испании, пренебрегающих, по его мнению, соответствующими запретами. Вполне возможно, что занятая им в этом вопросе жесткая позиция сформировалась под впечатлением от увиденного во время путешествия в Испанию, где душевное сближение между представителями еврейской и христианской общин да и интимные связи были распространенным явлением. Прославленный проповедник указывает в этой связи на пример пророка Даниила, о котором сказано, что он "положил в сердце своем не оскверняться яствами со стола царского и вином, какое пьет царь..." (Даниил 1, 8), в то время как его современники, не придерживавшиеся этого правила, взяли себе жен из числа жительниц Ашдода, а также из числа аммонитянок и хеттянок, а начали это безобразие вожди народа и их помощники... "И я, — добавляет р. Моше, — истолковываю это как относящееся к Испании". Проповедник, как мы видим, отождествил своих

современников с современниками библейского пророка Даниила.

Новаторство автора "Сефер мицвот гадол" проявляется при рассмотрении проблем морального порядка, возникающих при контактах с иноверцами. Отправной точкой для р. Моше и здесь является талмудическая традиция, и он не может закрыть глаза на то, что традиция эта не предполагает единых норм поведения, регулирующих отношения с христианами, с одной стороны, и внутри собственной общины — с другой. Однако р. Моше склонен попытаться путем истолкования устранить этот дефект нравственной позиции Талмуда. Судя по всему, ему невыносимо думать, что кто-то из авторитетов Талмуда и вправду считал, будто гоя не грех и обмануть, и он поясняет: "А что до слов говорящего... будто иноверца позволительно обмануть, то речь идет о таком иноверце, который еврея этого всячески притеснял", — оговорка, которой в Талмуде вы не найдете.

Однако даже такого рода истолкование традиционного законодательства не отменяет того факта, что Галаха не защищает прав гоя в той мере, в которой она защищает права еврея. А ведь Галаха остается определяющим руководством и для р. Моше. Он цитирует соответствующие постановления р. Тама и Рашбама, разбиравших уже упоминавшийся нами случай, когда из-за ошибки христианина двум евреям, ведшим с незадачливым гоем дела, досталась лишняя прибыль и они ее друг у друга оспаривали. Рабби Моше согласен с решениями, вынесенными по этому делу предшественниками, но одновременно он делает важное замечание, отражающее принципиальную нравственную установку: "И как мы уже разъясняли, оставшимся сынам Израиля не следует вводить в заблуждение никакого человека



— будь то христианин или измаильтянин”.

Обратим внимание на выражение ”оставшиеся сыны Израиля”, встречающееся в процитированном высказывании. Рабби Моше ожидал скорого прихода Мессии и видел в своих современниках ту самую часть народа, которая, по словам пророков, удостоится спасения. Ожидание скорого спасения обязывает тех, кого оно должно непосредственно затронуть, продемонстрировать делами своими, что они действительно достойны быть спасенными. Им следует, среди прочего, поступать по отношению к иноверцам в соответствии с более высокими критериями, нежели просто по букве галахического закона, ибо сии иноверцы будут свидетелями избавления Израиля. Выше мы уже приводили часть его высказывания по этому поводу, но сейчас уместно, думаю, процитировать р. Моше более пространно:

— Я уже разъяснял диаспоре Иерусалимской — той, что в Испании и в других странах Эдома, что в наши дни, когда сверх меры затянулось изгнание, Израилю следует отречься от суеты мира сего и прилепиться к твердыне Пресвятого, да будет Он благословен, в Котором нет лжи, и не обманывать никакого человека, ни еврея, ни гоя, ни в чем не вводить их в заблуждение, и освящать себя, отказываясь даже от того, что [формально] не является запрещенным, как сказано: ”Остатки Израиля не будут делать неправды, не станут говорить лжи, и не найдется в устах их языка коварного...” (Софония 3:13). Так что когда придет Пресвятой, да будет Он благословен, спасти их, скажут иноверцы: по справедливости Он делает сие, ибо они люди правдивые и Учение истины в устах их. Если же будут вести

себя с иноверцами нечестно, то те скажут: смотрите, что делает Пресвятой, да будет Он благословен, — выбрал себе в удел воров да обманщиков. И еще сказано: "И посею ее для Себя на земле..." (Осия 2:23). А ведь человек, если сеет одну меру, то всегда для того, чтобы собрать несколько мер, — так и Пресвятой, да будет Он благословен, рассеял общину Израиля по странам мира, чтобы присоединились к ней обращенных из иноверцев. А пока евреи ведут себя по отношению к окружающим недостойно, кто захочет к избранному народу прилепиться? А по поводу того, что якобы дурных людей и грабить позволительно, то Всевышний в Торе ясно говорит о происходившем перед потопом: "...и наполнилась земля злодеяниями" (Бытие 6:11) — злодеянием Он это называет!

Для обоснования требования поступать с иноверцами по совести р. Моше приходится ссылаться на необходимость "освящать себя, воздержавшись даже от того, что формально не является запрещенным". Значит, он отдавал себе отчет в том, что с точки зрения традиции его требование выходит за рамки непосредственно предписываемого законом. И тем не менее, он выдвигает его в качестве безусловного императива. Понятие "осквернение Имени" здесь освобождено от всех привходящих соображений пользы, проповедник возвращает ему изначальное религиозное значение, призывая еврея подняться на такую нравственную высоту, которая соответствовала бы связи, существующей между представлением об Истине и верой в Бога, который есть Истина. Требование высокой нравственности становится еще более неотложным в свете мессиан-

ских чаяний, царящей атмосферы ожидания Конца времен. В такой час проповедник вправе призывать своих соплеменников стремиться к достижению нравственного совершенства. И еще один, дополнительный мотив, связанный с ожиданием массового обращения иноверцев в иудаизм в преддверии прихода Мессии: чтобы побудить их присоединиться к Израилю, евреи должны вести жизнь безукоризненную с нравственной точки зрения.

## IX. Диспутант

Все, что мы до сих пор узнали о взаимоотношениях между двумя общинами, было почерпнуто из еврейских источников. Мировоззренческая позиция иудаизма определялась в них как противоположная христианству, конфликт между двумя религиями всячески подчеркивался, дабы сохранить самоидентификацию общины и отгородиться от возможных внешних влияний. Помимо этого дополнительным побудительным мотивом для прояснения отношений к гоям была необходимость выработать какой-то компромисс между существовавшей в этой сфере в средние века практикой и требованиями полученной в наследство от предыдущих поколений традиции. В любом случае мы вправе предположить, что аргументы, использовавшиеся внутри еврейства, звучали и в диспутах евреев с их христианскими оппонентами. Нет никаких сомнений, что диспуты подобного рода происходили во все времена, но самый ранний дошедший до нас беллетризованный отчет описывает дискуссию, имевшую место в Париже в 1240 году между неким выкрестом и четырьмя полномочными пред-

ставителями еврейской общины Франции. Одним из четырех был р. Моше из Куси, с некоторыми идеями и воззрениями которого мы познакомились в предыдущих главах. Автор "Сефер мицвот гадол" выступал в диспуте бок о бок с возглавлявшим еврейскую делегацию р. Иехиэлем из Парижа<sup>79</sup>.

Четверо раввинов приняли участие в диспуте не по доброй воле. Он был им навязан оппонентом-выкрестом, привлечшим к этому делу инквизицию, — последняя именно тогда впервые обратилась к рассмотрению "вопроса об иудаизме". Сохранились два описания парижской дискуссии: одно на латыни — это официальный протокол инквизиционного трибунала, а другое — на иврите, приписываемое самому р. Иехиэлю. Отчеты противоречат друг другу в некоторых деталях, и литературно-критический метод анализа текста позволяет прийти к заключению, что еврейский вариант не является в строгом смысле слова хроникой, запечатлевшей события как они происходили, — перед нами весьма свободная версия, предназначенная явно для еврейского читателя. Она призвана дать ему представление о том, что мог бы сказать "наш" диспутант, если бы мог высказать все, что он думает.

Несмотря на свой явно беллетризованный характер, отчет этот дает возможность прочувствовать особую атмосферу публичного диспута времен средневековья, позволяет познакомиться с особым еврейским типом диспутанта-защитника иудаизма и получить представление о полемических приемах, бывших в его арсенале. Что до вопросов, обсуждавшихся на парижской дискуссии, то тут между двумя имеющимися в нашем распоряжении источниками особых разногласий нет. Полемика велась вокруг проблем, неоднократно об-

суждавшихся и в рамках внутриеврейских теологических дискуссий. Целью нашего анализа сейчас будет выяснить, насколько решения, предложенные, так сказать, для внутреннего употребления, выдержали испытание публичным обсуждением с участием представителей внешнего мира.

Сходство вопросов, поднятых на парижском диспуте, с теми, что уже давно занимали духовных наставников еврейства, объясняется тем, что в качестве оппонента выступал выкрест, хорошо ориентировавшийся в традиционных источниках иудаизма. Прием, которым он пользовался для выдвижения обвинений против своих бывших соплеменников, был чрезвычайно прост. Он приводил высказывания Талмуда и утверждал, что их следует понимать буквально и что все, сказанное там о гоях, евреи в полном объеме относят и к христианам: "Вы разрешаете проливать кровь иноверцев... ибо сказано [в Талмуде]: лучшего из иноверцев — убей". Или: "У иноверца же позволено похищать имущество, его позволено обирать и надувать". И еще: "По поводу же пропажи, случившейся у гоя, вы говорите, что запрещается ее ему возвращать". Евреи, по его словам, наговаривают на иноверцев, будто те склонны к скотоложеству, кровосмешению и кровопролитию. "Еврею запрещено, — продолжает он, — что-нибудь просто так, безвозмездно, дарить иноверцу, ибо сказано: "не милуй [не щади] их" (Второзаконие 7:2); еврею запрещено даже похвалить иноверца. Евреи позволяют себе насмехаться над христианской верой (и снова цитата: "Запрещено всякое зубоскальство, кроме как по поводу принятого у гоев идолопоклонства". "Омерзительны мы для них, — подытоживает обвинитель еврейства, — как какие-нибудь мухи..."

Мы в праве предположить, что на самом деле сей выкрест прекрасно понимал смысл цитируемых талмудических высказываний и то, каким образом они истолковывались евреями в рамках осмысления полученной от предков традиции. И поэтому на нем есть вина: он сознательно пытался ввести в заблуждение слушателей. Часть использованных источников он намеренно исказил — так, ему неоткуда было вычитать, что еврею позволительно проливать кровь иноверца\*. И, разумеется, он не мог не знать, что высказывания Талмуда о гоях в среде его современников-евреев уже не прилагались автоматически к соседям-христианам. Немудрено, что диспутанты-евреи были так разгневаны. Ситуация выглядит особенно трагической, если вспомнить, что среди тех, кому бросались обвинения, был р. Моше из Куси, который более чем кто бы то ни было другой старался нейтрализовать влияние соответствующих высказываний Талмуда и призывал евреев строить свои отношения с иноверцами на совершенно иной основе.

Опровергнуть обвинения выкреста было несложно. Защитникам еврейской религии достаточно было указать на существующую практику, и становилось ясно, что талмудические законы об идолопоклонниках к христианам не применяются. "Все, что запрещено в отношении гоев, упоминающихся в Талмуде, — таков основной аргумент наших диспутантов, — разрешено нам в отношении вас". То есть Талмуд запрещает определен-

---

\* Талмудическая традиция действительно содержит ряд высказываний, согласно которым приговор убийце еврея строже приговора убийце иноверца. Однако всегда подчеркивается, что это никоим образом не означает, что убивать иноверцев позволено (*прим. автора*).

ного рода контакты с гоями-идолопоклонниками, а с вами, христианами, они разрешены. И далее раввины перечисляли все те традиционные запреты, которые теперь евреями не соблюдаются. "Сказано ведь, что за три дня до праздника гоев с ними уже запрещается вести торговлю, но пройдите по улице и посмотрите, сколько евреев торгует с иноверцами и даже в самый день их праздника". "Ежедневно мы продаем иноверцам крупный рогатый скот, и вступаем с ними в деловое партнерство, и остаемся с ними с глазу на глаз, и наших младенцев отдаем в их дома кормилицам, и обучаем их Торе, и уже есть священники, которые могут читать книги по-еврейски". А ведь все это согласно букве талмудического законодательства о чуждых культурах и их приверженцах еврею строго запрещено.

Диспутанты столкнулись с определенными трудностями, когда им пришлось перейти от констатации фактов к их объяснению. Они не могли не признать, что существующая практика противоречит еврейскому закону, авторитет которого они никоим образом не отрицали. Они не могли предложить своим оппонентам соображения, к которым принято было прибегать в рамках внутриеврейских галахических дискуссий для объяснения, почему соответствующие постановления Талмуда относительно идолопоклонников неприменимы к христианам, поскольку соображения эти касались лишь частных случаев и основывались на формально-юридическом подходе, который вряд ли был бы понят, а уж тем более принят теми, кто не слишком разбирался в используемом тосафистами специфическом методе анализа галахических вопросов. Волей-неволей защитникам иудаизма приходилось искать некое общее принципиальное объяснение отмене постановлений Галахи — объясне-

ние, которое удовлетворило бы готового выслушать разумные аргументы "человека со стороны".

В качестве решения проблемы было предложено различать гоев талмудической эпохи и христиан — современников диспутантов. Мы уже видели выше, что к подобного рода различению вновь и вновь приходилось прибегать средневековым раввинам-галахистам, дабы объяснить противоречие между существующей практикой взаимоотношений с иноверцами и требованиями традиции. Но у них это всегда было прочно привязано к конкретным галахическим казусам и никогда не превращалось в утверждение принципиального характера. Участники же диспута в процессе полемики сделали этот важный шаг, утверждая, что все законы об отделении от нееврейского населения по смыслу своему относятся исключительно к народам древности. Нынешние же иноверцы, то есть христиане, по их словам, вовсе не имелись в виду при принятии соответствующих талмудических постановлений.

Похоже, что мы здесь приближаемся к принятию принципа, согласно которому христиане не входят в число идолопоклонников. Во всяком случае налицо явный отход от практики оправдывать частные послабления в галахической области с помощью галахических же ухищрений и продвижение в направлении выработки некоего общего правила — вроде того, что было предложено пятьдесят-шестьдесят лет спустя р. Менахемом ха-Меири. И все-таки пока что до четкой формулировки такого принципа дело не дошло. Мысль о том, что христиан не следует причислять к разряду идолопоклонников, основывалось парижскими диспутантами на полемическом утверждении, в истинность которого они вряд ли и сами-то верили. По их словам, все, что говорится в отношении гоев, относится кон-



кретно к семи народам, упоминаемым в Библии — народам, потомков которых еще можно было встретить во времена Талмуда<sup>80</sup>. Но утверждение это было совершенно безосновательным — ни в Талмуде, ни в более поздних текстах нет намека на то, что кто-либо из галахических авторитетов действительно так считал или хотя бы знал о существовании подобного истолкования. Более того, есть доказательства противного: в Талмуде неоднократно указывается на то, что иноверцы, в среде которых евреи жили в ту эпоху, не являются потомками библейских "семи народов". На основании этого и разрешено было без ограничений принимать прозелитов, в то время как потомки "семи народов", согласно Торе, не могут войти в общину Израиля.

И все же участники диспута считали возможным утверждать то, что они утверждали, хотя, по правде говоря, это было не более чем лихорадочной попыткой парировать нападки оппонента. Рабби Ионатан из Люнеля<sup>81</sup>, также прибегающий к версии "семи народов" для объяснения талмудических высказываний, ущемляющих права иноверцев, называет ее "отповедью еретикам", то есть аргументом, изобретенным специально для целей апологетики.

Не исключено, что участникам парижского диспута было знакомо высказывание р. Ионатана, или эта "отповедь еретикам" пришла к ним из какого-то другого источника. В любом случае понятно, что заставило их прибегнуть к подобному ухищрению. Благодаря возвращению от Талмуда назад к самой Библии, еврейские диспутанты оказались в сфере общего с христианством религиозного наследия: действительно, в Св. Писании встречаются слова в поношение "семи народов", но во-первых, речь

идет лишь о тех "семи народах", которые существовали в библейские времена в районе Ханаана, а во-вторых, если и есть тут религиозно чуткому человеку чего стыдиться, то стыд должен быть уделом не только евреев-талмудистов, но и всех тех, кто верит в Божественное происхождение Библии, то есть и христиан тоже. Согласно Св. Писанию, "семь народов" осуждены на погибель из-за их идолопоклонства и прочих им свойственных мерзостей. Законы, предписывающие чуждаться подобных людей, должны по идее представляться христианам оправданными, не так ли? Вот таким образом, благодаря еле заметному смещению акцентов, еврейские диспутанты смогли убедительно опровергнуть доводы оппонета. Всякий, кто захочет осудить их за "трюк", должен иметь в виду следующие обстоятельства: прежде всего, диспут был с самого начала евреям навязан, и его неблагоприятный исход мог иметь для общины тяжелые последствия. Действительно, результатом "парижской дискуссии" была конфискация книг Талмуда и последовавшее в 1242 году их сожжение. Во-вторых, если даже ссылка на "теорию семи народов" есть не более чем ухищрение, сделанный отсюда вывод, а именно, что соответствующие законы о размежевании не применяются по отношению к христианам, соответствовал действительному положению вещей. При обсуждении этого вопроса полемисты пошли дальше, чем во время дискуссий в еврейской среде: по их словам получалось, что законы Талмуда изначально относились только к потомкам "семи народов", а значит, они в принципе не имеют отношения к христианам средневековья и, следовательно, не надо изыскивать никаких лазеек в Галахе, чтобы оправдать существующую "либеральную" практику. Но на самом деле они, по-видимому, так не думали, как

не мог так думать в ту эпоху никакой авторитетный еврейский раввин.

Использование аргументов, служащих исключительно для нужд полемики, которые и для самого-то диспутанта приемлемы лишь отчасти, было обычным для средневековых религиозных диспутов явлением. В обсуждаемом нами тексте тому есть еще один показательный пример. Выкрест-обличитель приводит следующий "компрометирующий" отрывок из Талмуда (трактат Иевамот 103б): "Когда Змий овладел Евой, он оставил в ней свою нечистоту. Сыны Израиля — после того, как приняли Синайское откровение<sup>82</sup>, — избавлены от той нечистоты. На иноверцах же, которые не присутствовали на Синае, нечистота та пребывает по-прежнему". На что следует ответ р. Иехиэля: "Но это относится только к тем народам, о которых я тебе уже говорил: действительно, ханаanei и египтяне, погрязшие в своих мерзостях, не стояли у подножия Синая и не приняли Тору. Но ведь Тору принял и тот, кого вы считаете богом, и он не собирался противоречить нашей Торе: ничего к ней ни добавил, ни убавил. А если так, то вы сами свидетельствуете, что избавлены от нечистоты, и, значит, не о вас говорят мудрецы Талмуда".

Выражение "вы сами свидетельствуете" чрезвычайно характерно: апологет иудаизма формулирует ответ таким образом, чтобы он выглядел убедительным в глазах оппонента, но себя самого он вовсе не считает обязанным делать отсюда соответствующие выводы.

Сходного рода двусмысленность мы наблюдаем у еврейских диспутантов и в другом месте — там, где они отражают обвинения выкреста касательно нелояльности сынов Израиля по отношению к государственной власти. Оппонент процитировал фраг-

мент из молитвы "Шмоне-эсре" ("...Да не будет доносчикам надежды и т.д.")<sup>83</sup>, утверждая, что слова "И пусть скорее искоренится царство злодейское" относятся к королевскому дому Франции: "Ибо вы называете наше королевство царством злодейским и греховным". На что последовал ответ р. Иехиэля: "О сей стране мы ничего не говорили, а царством злодейским называется только такое, где люди знают своего Творца, но отвергают Его... вроде фараона, царя Египта... и Навуходоносора, царя Вавилона... а также царя Ассирии... Все они убивали сынов Израилевых и изгоняли их из земли их, и вырезали их, и воевали против них... Этих царей мы имеем в виду, когда молимся". В этой своей части ответ явно не вполне отражает истинное положение вещей, ибо евреи в те времена, молясь о пришествии Мессии и о падении "злодейского царства", имели, конечно, в виду в том числе и всю современную им систему государственной власти. Но по крайней мере заключительные слова произносятся со всей искренностью: "Что же до сего королевства и папы, которые повелевают властью своей не причинять нам вреда, поддерживать наше существование и давать нам пропитание и опору во владениях их по благоволению их, а не по праву, ибо нет у нас доли и удела в стране сей с ее народом, и лишь благодаря им мы живем здесь, соблюдая заветы Творца... Да разве придет на ум Израилю отплатить злом за добро? О нынешних властях мы всегда вспоминаем, молясь за благополучие государства". Благодарность властям предержавшим за покровительство и установленная молитва о благополучии страны шли из глубины сердца.

Похоже на то, что диспут в Париже послужил цели, которую изначально вовсе не ставили перед собой его еврейские участники. Он способствовал

прояснению установок раввинистической мысли в отношении статуса евреев в христианском мире. Выступавшие в рамках дискуссии галахисты должны были как бы подвести итог всему, сказанному по поводу отношения к иноверцам в разное время различными авторитетами. Их принципиальное заявление о том, что христиане не должны ставиться на одну доску с язычниками времен Талмуда и что посему на них не распространяются соответствующие законы об отчуждении, безусловно является шагом вперед в истории отношения евреев к христианству по сравнению с отдельными высказываниями частного характера, имевшими место ранее в галахическом или аггадическом контексте.

Дополнительным импульсом для позитивной оценки христианства послужило здесь то, что среди оппонентов-христиан был выкрест. Евреи как бы сражались на два фронта, и есть заметная разница в тоне и содержании высказываний, адресованных "натуральным христианам" с одной стороны и "перебежчику" — с другой. В отношении выкреста то и дело прорываются гнев и ненависть, в то время как, обращаясь к гоям, наши диспутанты предпочитают высказываться в умеренных тонах, причем за последними признается — по сравнению с новообращенным из евреев — определенное религиозное преимущество. Про выкрестов сказано, что "пока Геенна будет гореть, гореть и им" (Трактат Рош-ха-Шана 17а), потому что ведь они когда-то "вступили в Завет [отца нашего Авраама]... иноверцы же никогда не принимали на себя [обязательств] Завета, и наказание им будет не такое суровое..." Для гоев не закрыт еще, по мнению евреев, путь к спасению: "Если будете соблюдать семь заповедей Ноевых, которые вам заповеданы, то ими и спасетесь. Но уж сей еретик, которому за-

поведано соблюдать 613 заповедей, если бы он даже соблюдал их все, кроме какой-нибудь одной, то и тогда, из-за единственной, осужден будет на гибель, ибо вступил некогда в Завет наш". Даже если слова эти с самого начала и говорились-то лишь для того, чтобы уязвить выкреста, все равно в них налицо частичное оправдание религиозного мировоззрения и религиозной практики "натуральных христиан". Как бы между прочим здесь оказалась вчерне сформулированной идея веротерпимости — не исключено, что внутренняя логика полемики подтолкнула мысль еврейских диспутантов к выводу, о котором они изначально и не помышляли. Если наш анализ правилен, то здесь можно говорить о поворотном моменте истории, причем поворотном сразу в двух аспектах. В истории церкви парижский диспут знаменует переход от сравнительной толерантности в отношении иудейской религии к быстро ставшими нормой осуждению, подозрительности и выпадам против обычаев иудаизма и его основных принципов. И тот же самый диспут подтолкнул евреев — возможно и помимо их воли — сделать шаг в направлении большей веротерпимости.

## Х. Рационалист

В этой главе мы несколько выходим за установленные для нашего исследования географические и временные рамки. Мы сталкиваемся здесь с новым типом еврейского мудреца, являющегося одновременно и специалистом в области Галахи, и религиозным мыслителем в более широком смысле слова. Речь идет о рабби Менахеме ха-Меири, жившем на юге Франции во второй половине XIII —

начале XIV веков и принадлежавшем к числу раввинов-рационалистов, адептов философской традиции зародившейся в среде евреев Испании. Связь эта отчетливо выявилась в ходе дискуссии вокруг философского наследия Маймонида<sup>84</sup>, с новой силой разгоревшейся в начале XIV века. Далее мы увидим, что необычно толерантное отношение р. Менахема к другим религиям также обусловлено его философской позицией.

И все же нельзя сказать, что система ха-Меири находится вне выбранной нами для анализа области еврейской мысли, ибо какими бы ни были побудительные мотивы, заставившие его развить идею веротерпимости, в конце концов он все равно должен был придать ей и ее практическим приложениям галахическое обоснование. Как раввин-галахист р. Менахем вне всякого сомнения принадлежал к ашкеназской школе, чей метод завоевал сердца знатоков Торы Испании и юга Франции уже за сто лет до его рождения. Ха-Меири добавил к разработанным тосафистами приемам логического вывода несколько собственных, но в основном он следует по стопам своих предшественников. Подобно им, он, с одной стороны, стремится разрешить имеющиеся в источниках противоречия, а с другой, вынося галахическое постановление, старается, чтобы оно не противоречило установившейся практике. Ниже мы встретим немало примеров того, как в интересующей нас области отношений между евреями и иноверцами у р. Менахема ха-Меири проявляются одновременно обе эти традиционные тенденции. И все же в принципиальном вопросе отношения к христианству и исламу позиция Меири отличается от той, что была характерна для более раннего периода.

Позицию р. Менахема можно кратко сформули-

ровать следующим образом: и христиане, и мусульмане по самому существу их веры никоим образом не могут быть причислены к идолопоклонникам. Идея эта высказывалась и до Меири, и тогда ей давалось чисто галахическое обоснование. На первый взгляд особой разницы между мнениями Меири и его предшественников нет. Не удивительно, что некоторые склонные к апологетике современные исследователи приписывают ранним галахистам "либеральные воззрения", встречающиеся у р. Менахема. Однако существует целый ряд признаков, по которым видно, что позиция ха-Меири была совершенно оригинальной и воистину новаторской.

### *1. Словоупотребление*

Рабби Менахем ввел в обиход новый термин (на это первым обратил внимание Давид Хоффман), позволивший подчеркнуть различие между народами, окружавшими евреев во времена Талмуда, и теми, среди которых евреи жили в современную ему эпоху средневековья: если первых он называл "народами, не придерживающимися религии", то последние именуются "народами, исповедующими религию". Далее мы увидим, что за этим стоит определенная теологическая установка. Но, разумеется, вовсе не случайно, что исключение христиан из разряда язычников имеет здесь характер не только отрицания, но и положительного утверждения (у них есть религия!). Таким образом, иноверцы получают положительный религиозный статус. Хотя формулировки ха-Меири, надо сказать, отличаются от тех, которыми пользовались другие галахисты, и там, где он прибегает к негативной дефиниции. Вот его слова: "Мы пояснили выше, что все это было сказано в применении к опре-



деленному времени, когда неевреи были рьяными идолопоклонниками, но сейчас в большинстве мест язычество уже исчезло...” Такого недвусмысленного утверждения относительно исчезновения языческих культов не найдешь у других галахистов.

## *2. Абсолютная последовательность*

Недвусмысленность формулировок Меири является следствием наличия у него принципиальной, до конца продуманной позиции. Как мы видели в предыдущих главах, другие галахисты, отменявшие те или другие предписания Талмуда, касающиеся отношений с иноверцами, делали это под давлением обстоятельств, в силу необходимости как-то увязать требования галахического закона с существующей практикой. Рабби Менахем, в противоположность им, воспринимает отмену соответствующих узаконений, можно сказать, с радостью: “В наше время уже никто ограничений сих не соблюдает... ни выдающиеся талмудисты, ни просто раввины, ни мудрецы, ни их ученики, ни стремящиеся жить благочестиво”. Такие оптимистичные интонации у ха-Меири вполне уместны, ибо в отличие от других галахистов, которые вынуждены были против воли согласиться на определенные послабления, он-то всей душой был за подобные послабления, видя в них никакой не компромисс, а последовательное применение установок самой же Галахи, основанное на принципиальной оценке существа современных ему религий.

### *3. Исключения для христиан и мусульман*

У других галахистов проведение различия между современными им иноверцами и народами талмудического периода не имело столь принципиального значения. Мы видели, к примеру, что для рабейну Гершома это лишь один из путей оправдать отмену тех или иных узаконений. Не так обстоит дело с р. ха-Меири, который видел в такого рода различии возможность раз и навсегда решить проблему несоответствия между требованиями традиционной Галахи и повседневной практикой живущих в христианском окружении евреев. Поэтому он отвергает как ненужные все прочие аргументы, предложенные пытавшимися снять это кардинальное противоречие галахистами. То есть, он обсуждает приводимые ими соображения, но в конце концов всегда приходит к заключению, что они суть ухищрения, в которых нет ни надобности, ни пользы. Ибо после того, как мы провели различие между идолопоклонниками древности и "нациями, имеющими религию", уже нет никакой необходимости "разбираться во всех этих тонкостях, что так занимали тосафистов". Так может говорить лишь человек, который не сомневается, что знает, где подлинное решение проблемы, и поэтому отвергает все прочие пути.

### *4. Широкое применение указанной принципиальной установки*

Об особой теологической позиции р. Менахема свидетельствует и то, насколько широко он пользуется "принципом различения". Галахисты, придерживавшиеся традиционной методы, затруднялись найти оправдание существовавшей среди

евреев практике делать подарки иноверцам — практике, недвусмысленно осуждаемой талмудическим законодательством. Тосафистам пришлось тут прибегнуть к уловке, заявив, что, "если сей иноверец сосед или друг еврею... то подарок засчитывается как будто еврей ему его продал" (повидимому, имеется в виду, что в случае соседства или приятельских отношений есть перспектива ответной услуги — *Прим. переводчика*). Ха-Меири не нуждается в подобных ухищрениях, ибо, как он отмечает: "Относительно же всякого, кто принадлежит к нациям, идущим по религиозному пути, нациям, признающим Всевышнего, нет никакого сомнения, что даже если он [гой] не является знакомым еврею, ему можно и должно делать подарки".

Рабби Менахем заявляет совершенно недвусмысленно: "По смыслу и сути своей запрет сей относился к тем идолопоклонникам прошлого, у которых дома стояли идола, и там они им приносили жертвы и воскурения". Другой пример: Мишна (Авода Зара 22а) запрещает оставлять принадлежащую евреям скотину "в заезжих дворах иноверцев, ибо последних можно подозревать в наклонности к скотоложеству". Тосафисты пытались, по их собственным словам, "найти оправдание тому, что мы считаем теперь возможным оставлять нашу скотину у иноверцев и даже доверяем ее их пастухам". Ха-Меири же находит практику эту вполне допустимой, опираясь, опять-таки, на принципиальную установку о различии между его современниками-христианами и язычниками прошлого: "Как уже было разъяснено, соответствующие запреты имели в виду определенную эпоху, когда народы, окружающие евреев, поклонялись идолам, когда грязны были их дела и отвратительны помыслы... Но к нациям, что следуют по религиозному пути, что

чисты от упомянутых уродств и извращений, более того, строго наказывают тех, кто им предается, — запреты, совершенно очевидно, никакого отношения не имеют. Это уже пояснялось ранее, и мы много раз это повторяли, и нет никакой нужды прибегать к тем излишним аргументам, которые мы встречаем у тосафистов и прочих истолкователей закона”.

Отметим в заключение, что р. Менахем воспользовался установленным принципом и для устранения нравственного дискомфорта, который причиняли людям с чувствительной душой и тем, кто призван был осуществлять руководство общиной, определенные узаконения Талмуда. Какими только путями не пытались галахисты средневековья представить менее вопиющими те высказывания, где еврею — если следовать прямому смыслу, — предписывалось руководствоваться в его поступках по отношению к иноверцу иными нормами нравственности, нежели теми, что действуют между ”своими”. Ха-Меири оказался в состоянии сразу разрешить эту проблему. Согласно его подходу, те талмудические источники, которые предписывают дискриминацию гоев по отношению к евреям с точки зрения их правового и нравственного статуса, имеют в виду исключительно народы, давно канувшие в Лету, народы языческой эпохи, то есть народы, и не заслуживавшие иного отношения. ”Все же, кто принадлежат к нациям, исповедующим ту или иную религию и тем или иным образом служащим Всевышнему, пусть даже их вера и далека от нашей, — к ним это не относится. Они в этом смысле совершенно равны сынам Израиля... без всякого отличия”.

Ха-Меири, таким образом, поднял идею о различии между язычниками древности и современными

ему христианами и мусульманами на уровень принципиальной установки, к которой можно прибегать всякий раз, когда в этом возникает нужда. В этом р. Менахем тоже отошел от практиковавшегося другими галахистами метода.

Что подвигло ха-Меири прибегнуть при обсуждении сугубо галахических проблем к аргументации, такому обсуждению в принципе чуждой, — аргументации, которая к тому же ничего не добавляла в смысле достижения каких-то практических результатов? Как мы убедимся в дальнейшем, р. Менахем не собирался отменять никаких ограничений в области отношений между евреями и иноверцами, кроме тех, что и так уже давно не соблюдались на практике и отмене которых галахисты уже нашли оправдание в рамках своей традиционной методы. Разница между ха-Меири и его предшественниками состояла исключительно в способе обоснования: в то время как они прибегали к галахической схоластике, позволявшей находить лазейку для каждого конкретного случая отдельно, р. Менахем достигал той же цели, благодаря применению одного простого и ясного принципа. Нет сомнения, что выработка и формулировка этого принципа сами по себе доставили ха-Меири значительное интеллектуальное и моральное удовлетворение. Как выясняется, понятие "народы, имеющие религию", служившее здесь главным инструментом для достижения цели, было позаимствовано р. Менахемом из внегалахической сферы, а именно из сферы философской и богословской мысли. К счастью, до нас дошли комментарии и философские сочинения ха-Меири, позволяющие получить представление о характерных особенностях его аналитического метода, в рамках которого и была дана упомянутая принципиальная дефиниция.

Ха-Меири принадлежал к постмаймонидовской рационалистической школе. Как рационалист он видит подлинную цель существования человека в интеллектуальном познании в сфере религии: "Удалить от себя ложь и обрести истину — в этом состоит последняя полнота". По времени этой полноте предшествует этап "исправления путей" — нравственного совершенствования. "Отвернуться от зла и выбрать добро — сие есть первая полнота", "а ее заключительная составляющая есть плод этой первой и ее продолжение". "Некоторые аспекты Торы и ее основы... — считает он, — постигаются человеком в процессе размышления". Другие аспекты даются человеку в Откровении. Тот, кто знаком со средневековой еврейской философией, опознает в этих идеях влияние Маймонида. Ха-Меири был одним из тех, кто встали на сторону Рамбама в споре, разгоревшемся вокруг религиозно-философских установок последнего, более того, р. Менахем выступил в качестве популяризатора и распространителя маймонидовских идей. Однако в том, что касается оценки других религий, ха-Меири занимал самостоятельную позицию, в корне противоречащую позиции Рамбама.

Маймонид видел в двух монотеистических исповеданиях — христианстве и исламе — два религиозных течения, вышедшие из иудаизма, течения, на которые возложена важная историческая задача распространения идей еврейской религии в преддверии мессианских времен, когда всему миру предстоит принять Тору Израиля. В то же самое время Рамбам считал, что сам религиозный культ этих двух исповеданий — христианства в большей степени, нежели мусульманства, — поражен язвой идолопоклонства. Поэтому законы Талмуда об отделении от иноверцев, по его мнению, рас-

пространяются и на современных ему христиан. В этом пункте пути Рамбама и ха-Меири разошлись. Последний счел возможным положительно оценить дочерние иудаизму монотеистические религии не в силу возложенной на них исторической миссии, а в силу того нравственного воздействия на жизнь общества, которое они оказывают уже в настоящем. Оценка эта опирается на рационалистическое представление о сущности религии. Согласно такому представлению, в самой еврейской религии тоже имеются определенные теоретические и практические основы, которые могли бы быть выработаны человеком и без данного свыше пророчества, без Божественного откровения. Поэтому вполне возможно представить, что нашлись-таки народы, в недрах которых зародилась религиозная вера, зиждущаяся именно на упомянутых, не имеющих богооткровенного характера, основах. Основы теоретического плана могли быть плодом философского размышления, в то время как практические установки и правила поведения могли быть выработаны благодаря имеющейся у человека способности к рефлексии, которая, согласно Рамбаму, является уделом "руководителей государств и законодателей норм морали". Опираясь на такого рода рационалистическую теорию, ха-Меири и оценивал сущность других религий. Отличительным признаком их являлось то, что они родились без участия пророка в полном смысле этого слова: их основатели были вождями (хотя и они иногда удостоиваются у р. Менахема наименования "пророков", — терминология у него несколько нечеткая), давшими народу государственную структуру и свод законов, которые могли быть созданы исключительно благодаря свойственному человеку воображению и способности к рефлексии. "А сверх этого ничего

народам тем, т.е. древним, и не было нужно. Только, чтобы у их вождя и "пророка" рождались, в силу данной ему способности к такого рода творчеству, установки по управлению государством и правила, касающиеся поведения человека. И всего этого совершенно достаточно для того, чтобы каждый из тех народов имел свою религию". В еврейской же вере имеется помимо этого и особое дополнительное содержание, в котором и состоит ее преимущество перед прочими религиями: "Наша же совершенная Тора призвана дать нам возможность достичь всех возможных совершенств: как совершенства личной нравственности, так и совершенства теоретического и отвлеченного знания".

Теперь мы в состоянии установить точный смысл понятия "народы, имеющие религию" и противоположного ему понятия "народы, не имеющие религии", которыми ха-Меири столь часто пользуется в галахическом контексте. Он имеет в виду наличие или отсутствие определенной структуры, включающей упорядоченное судопроизводство и общепринятые нормы нравственности, то есть практическую сторону религии, которую народы в состоянии были разработать, не нуждаясь для этого в Откровении. Народы могли своими собственными силами познать и некоторые теоретические религиозные принципы. И действительно, как отмечает ха-Меири по поводу современных ему иностранцев: "Они признают Всевышнего" и "верят в существование Благословенного, в Его единство и Его всемогущество, хотя в отдельных вопросах у них и существует, с точки зрения нашей веры, определенная путаница". Однако положительная оценка христианства у р. Менахема основывается, главным образом, на существовании — под эгидой христианской религии — обеспечивающих отправ-



ление правосудия судебных учреждений, а также на том уровне нравственности, которое христианство, по его мнению, поддерживает в обществе.

Средневековая идея об особом типе религиозного человека, находящегося где-то посередине между евреем и идолопоклонником, не была такой уж новой. Талмудической литературе знакомо понятие *гер тошав*, то есть иноверец, отказавшийся от идолопоклонства или даже соблюдающий ряд основных заповедей, — речь идет о т. наз. семи заповедях Ноевых. Судя по всему, этот "промежуточный" тип действительно встречался в начале эпохи Второго храма. Несомненно, что литературная традиция, зафиксировавшая такой феномен, способствовала выработке р. Менахемом понятия "народ, имеющий религию". Но понятие *гер тошав* включало определенные требования, которые не выполнялись в отношении христиан и мусульман средневековья: *гер тошав* обязан был выполнять конкретные заповеди, предписанные именно ему Торой, современные же ха-Меири народы эти конкретные заповеди не соблюдали, а соблюдали то, что считали необходимым соблюдать в силу собственного разума. Но в любом случае р. Менахему недостаточно было для разработки его теории одного лишь положительного понятия "народы, имеющие религию". Необходима была еще и негативная дефиниция касательно тех народов древности, в отношении которых ограничения Талмуда являлись совершенно оправданными. Этой цели должно было послужить понятие "народы, не имеющие религии", с помощью которого ха-Меири удалось выставить сии воображаемые нации в совершенно нечеловеческом свете: "...поскольку они не придерживались абсолютно никакой религии и не ведали страха Божьего... то и не чуждались они никакого греха" и "были грязны

поступки их и отвратительны наклонности их”. Некоторые из этих характеристик р. Менахем мог почерпнуть из Мишны и Талмуда, также приписывающих всяческие постыдные качества тем гоям, в отношении коих была, согласно традиции, нужда в особых законах о размежевании. Но теоретическая, так сказать, часть дефиниции ха-Меири, а именно, утверждение, будто упомянутые народы не придерживались никакой религии, — это уже плод его собственной философской установки. Согласно данной установке, у языческих народов древности не было ни определенного государственного устройства, ни общепринятых норм морали, выработка которых осуществляется путем рефлексии с помощью присущей человеку способности к воображению, представляя собой как бы низший род пророчества. Отказывал он им и в способности к философскому познанию.

Следует указать и на еще один источник приводимого ха-Меири описания “народов без религии”, а именно на трактат Маймонида “Наставник колеблющихся”. Там автор, размышляя о смысле заповедей Торы, говорит, что некоторые из этих заповедей даны были Израилю специально для того, чтобы отделиться от жителей Сабы — народа, будто бы существовавшего во времена Моисея и отличавшегося крайней испорченностью. Само по себе предположение о существовании “сабеян”, равно как и подробное описание их нравственного состояния, Маймонид почерпнул из арабских источников. Ха-Меири в свою очередь взял описание Маймонида за основу для своей характеристики “безрелигиозных народов”. Точно так же, как Рамбам объяснял необходимость определенных заповедей Торы существованием некоей “сабеанской нации”, так же и ха-Меири видел в своем воображаемом

”народе без религии” причину существования в Мишне узаконений о размежевании с гоями.

Думаю, мы вправе предположить, что р. Менахему было известно о диспуте р. Иехиэля Парижского с христианами — том самом, о котором говорилось в предыдущей главе. А если так, то это могло явиться дополнительным толчком к выработке дефиниции, исключающей монотеистические религии из разряда идолопоклонства. Рабби Иехиель прибегнул в ходе диспута к понятию ”семи народов” — и таким образом смог объяснять необходимость соответствующих узаконений Мишны и Талмуда. Ха-Меири для той же цели воспользовался понятием ”безрелигиозные народы” — понятием абсолютно неисторическим, но зато дававшим возможность обойтись без явного искажения смысла сказанного в Талмуде. В отличие от р. Иехиэля, слова которого были не более чем полемическим ухищрением, р. Менахем искренне верил в истинность предложенной им теории, она полностью соответствовала его терпимому отношению к христианству — последнее в глазах ха-Меири было ближе к иудаизму, нежели к язычеству.

Понятие ”религиозных наций” включало также и народы ислама, хотя прямо об этом и не говорилось. С христианством, в отличие от ислама, р. Менахем непосредственно познакомился на личном опыте. Степень его толерантности по отношению к христианству была видна по тому, как он держался позитивной оценки этой религии, несмотря на то, что согласно имевшейся в его распоряжении версии Талмуда, христиане входили все-таки в число сект, на которые распространялись законы о размежевании. Соответствующий фрагмент (Авода Зара 7б), запрещавший, если следовать его прямому смыслу, всякие — в том числе и деловые — контакты с

христианами, имеет вавилонское происхождение. В Вавилоне христиане составляли малочисленную группу, так что в принципе возможно было порвать с ними всякие связи. Фрагмент этот сохранился также в талмудических версиях, имевших хождение в арабских странах, и он, безусловно, представлял проблему для мировоззрения ха-Меири. Однако — как это бывало столь часто в истории религиозной мысли — та Тора, что в сердце человека, оказалась сильнее писаного слова. Меири истолковал слова Талмуда “ноцри ле-олам асур” (“с христианами иметь дело категорически запрещено”) совершенно нетривиальным образом, будто речь тут вообще шла не о христианах, а о вавилонянах, имя царя которых Невухданец цар (Навуходоносор), и о котором сказано у пророка Иеремии (4:16): “Идут из дальней страны *ноцрим* (осаждающие)”. (Корень н-ц-р может означать “сторожить”, “охранять” или “осаждать”, как в данном случае — *Прим. переводчика*).

Наиболее яркое свидетельство толерантности ха-Меири — одно из принятых им галахических постановлений, касающееся проблемы выкрестов. Выше мы уже говорили о том, каково было отношение галахистов средневековья к евреям, сменившим веру: они сомневались, может ли такой человек по-прежнему считаться евреем, а если да, то в какой мере. Но даже тем, кто считал, что “еврейство потерять нельзя”, не приходило в голову признать за выкрестом некий положительный религиозный статус, проистекающий из его принадлежности к новой вере. Ха-Меири является исключением и в этом пункте. По поводу высказывания Талмуда (Авода Зара 26б, Хорайот 11а), согласно которому сменивший веру еврей причисляется к еретикам, коих “не только не следует вытаскивать из ямы (если

они туда упали — *Прим. переводчика*), но, более того, следует туда столкнуть”. Р. Менахем замечает: ”Все это относится к ситуации, когда они остаются в рамках народа Израилева; если, называясь евреем, такой человек становится отступником и оскверняет религию, он заслуживает чрезвычайно сурового наказания, ибо превратился в еретика и подобен тому, кто вообще не имеет религии. Однако всякий, кто совсем оставил общину [Израилеву] и стал приверженцем другой веры, — он для нас все равно что другие исповедники той религии, к которой присоединился. Со всех точек зрения, кроме развода, брака и всего с ними связанного. Так передали мне наставники мои”.

Ничего подобного этому нельзя найти ни в каких других еврейских источниках. И неудивительно — ведь в основе галахического вердикта р. Менахема лежит посылка о положительном статусе других монотеистических религий, а посылку эту в тогдашнем еврействе разделяли помимо самого ха-Меири лишь люди, принадлежавшие к кругам интеллектуалов-рационалистов Южной Франции — те самые ”его наставники”, которые упоминаются в конце приведенного выше отрывка.

Можно попытаться описать ту общественную ситуацию, в которой сформировалось толерантное отношение тогдашних рационалистов-маскилим<sup>85</sup> к христианству. Кстати, помимо ха-Меири мы наблюдаем сходное отношение и у его учителя Рувена бен-Хаима<sup>86</sup>. О последнем известно совсем немного, но, судя по всему, он тоже принадлежал к упомянутым кругам. Галахисты-интеллектуалы для обоснования основных принципов иудаизма прибегали к популярному тогда рационалистическому подходу, в силу чего они чувствовали близость к христианским и мусульманским мыс-

лителям, занимавшимся философствованием того же рода. Хотя, конечно, еврейские маскилим и их коллеги, исповедующие другие монотеистические религии, приходили в результате к различным выводам — как различными были и их изначальные посылки. Противоречия эти проявлялись и непосредственно — в проводившихся время от времени диспутах, и в данном случае диспуты уже вовсе не обязательно были евреям навязаны. Дискуссия могла оказаться плодотворной для обеих сторон. Так ха-Меири рассказывает, что книгу "О покаянии" он написал под впечатлением от дискуссии, бывшей у него с неким ученым христианином.

Обмен мнениями между интеллектуалами, принадлежащими к разным вероисповеданиям, приводил к взаимному согласию или, по меньшей мере, к ощущению определенной общности проблематики и интересов. Ха-Меири неоднократно подчеркивает, что ряд вероисповедных принципов морали является общим достоянием мудрецов Израиля и мудрецов других народов, — он имеет здесь в виду те принципы, до которых, согласно его теории, человек может прийти самостоятельно, путем рационального познания. Ощущением общности религиозной проблематики объясняется и стремление еврейских маскилим добиться признания со стороны коллег-христиан. Но такого рода признание возможно только, если обе стороны признают наличие у них некой общей системы ценностей. Если помнить об этом, то становится понятной аргументация ха-Меири, вынужденного защищать — перед лицом внутриеврейской критики — право на изучение философии. Если евреи лишат себя возможности изучать философскую премудрость, то тогда — считал р. Менахем, — назовут их иноверцы "народом наивным и глупым вместо того,

чтобы сказать (как об этом говорится в Книге Второзаконие 4:6 — *Прим. переводчика*): только этот великий народ есть народ мудрый и разумный”. Как мы видим, он считал, что представляться в глазах окружающих “народом мудрым и разумным” есть обязывающая нас заповедь Торы.

Те, кто ощущали духовное родство с интеллектуалами-неевреями, были склонны рисовать образ иудаизма в свете тех самых ценностных установок, которые составляли общее достояние еврейского и христианского религиозного рационализма. Максимум также были убеждены, что, культивируя совместно с единомышленниками “извне” эти универсальные ценностные установки, они тем самым способствуют дальнейшему прославлению иудаизма. Однако признание общей религиозной основы более или менее равнозначно признанию правомочности подхода оппонента. А это, в свою очередь, открывает возможности для укоренения в сознании принципа веротерпимости. У нас есть все основания считать, что ха-Меири пришел к выводу о правомочности религиозного пути современного ему христианства.

Далее, в одной из последних глав книги, мы увидим, что идеи, подобные идеям ха-Меири, оказали решающее воздействие на отношения между евреями и христианами в Европе в XVIII веке. Во времена р. Менахема их влияние в социальной сфере ощущалось очень мало. Чтобы проиллюстрировать это, обратимся снова к его галахическим сочинениям. Вспомним, что проводя различие между гоями древности и современными ему народами, ха-Меири тем самым смог оправдать практику игнорирования ряда галахических законоположений, касающихся размежевания с иноверцами. Но ведь эти законы на самом деле уже и так не соблюдались.

Более того, галахисты предшествующих поколений уже давно нашли — присущими им методами — сему оправдание. Различие между р. Менахемом и другими галахистами состояло в том, что в то время, как они всякий раз пытались решить частную задачу, разбирали конкретный случай, ха-Меири дал глобальное решение, основанное на общем принципе. Формулировка этого принципа являлась, таким образом, несомненным достижением теоретической мысли, но применение его на практике оказалось ограниченным в силу приверженности самого р. Менахема существующему религиозному обычаю. Даже с принятием принципа толерантности у него не исчезло интуитивное отталкивание от оставшегося "чуждой верой" христианства. Поэтому не следует ожидать от него последовательности в проведении упомянутого принципа в жизнь.

Наглядный тому пример — галахические постановления ха-Меири относительно торговли предметами христианского культа. Исходя из им же введенной общей установки, было нетрудно обосновать позволительность занятия такого рода промыслом и извлечения из него выгоды: ведь если христианство в принципе уже не считается идолослужением, то понятие "атрибуты языческих жертвоприношений" не может распространяться на церковную утварь. Рабби Менахем обсуждает этот вопрос — как обсуждали его и галахисты предшествующих поколений. Читатель ожидает, что по обычаю своему он закончит примерно так: однако высказанные в прошлом соображения в наше время уже неуместны и т.д. Но именно здесь он почему-то забывает упомянуть об исключении христианской веры из разряда идолопоклонства, и употребляемая им формулировка свидетельствует о том, что сделано это вполне сознательно. Более того, ха-Меири, похоже,



полностью отдает себе отчет в имеющейся в его словах непоследовательности.

Иногда создается впечатление, что он пытается уйти от обсуждения проблемы по существу, для чего приходится отнести возникновение таких обрядов христианского культа, как, например, зажигание свечей перед изображениями святых или освящение хлебов, предназначенных в дар священникам, — к языческой эпохе. Он даже утверждает, что теперь эти обычаи сохранились только "в местах, где удержалось идолопоклонство". Однако явления подобного рода ни разу не упоминаются в Талмуде, не обсуждаются классической Галахой — и ему наверняка это было прекрасно известно. Лишь галахисты средневековья (т. наз. "поским") начнут ими заниматься — поским, которые, подобно самому р. Менахему, жили в странах христианской Европы. Во всяком случае, в его время разрешение на торговлю предметами церковного богослужения должно было, судя по всему, представляться евреям вполне оправданным. Ха-Меири намекает на это, но от недвусмысленного формулирования вывода воздерживается. В качестве практического руководства к действию р. Менахем не предлагает здесь ни разрешения, ни запрета, и у читателя вполне может возникнуть недоумение: какова же, собственно, позиция ха-Меири по этому вопросу? Не будет ошибкой заключить, что он не решился вынести однозначный вердикт, разрываясь между вытекающим из предложенного им общего принципа "либерализмом" и верностью установившемуся обычаю. На языке психологии это звучало бы так: автор находится в состоянии внутреннего конфликта из-за того, что логика его мышления противоречит интуитивному отталкиванию от видимых символов чуждой религии.

Так или иначе, ха-Меири было ясно, что из сформулированного им принципа могут последовать далеко идущие выводы в практической сфере. Теоретически его дефиницией можно было бы воспользоваться и для снятия тех диетарных запретов, цель введения которых состояла в возведении барьера между евреями и иноверцами. Другие галахисты, применявшие при обсуждении "законов о размежевании" схоластический метод (т.наз. пилпуль) не видели надобности специально отмечать, что диетарные установления остаются в силе. А вот р. Менахем чувствует, что это необходимо, и поэтому он заявляет: "Но, во всяком случае, в отношении сомнений... касательно запрета на их пищу и их вино — и церковное и просто вино — и прочих подобных запретов... в этом смысле все иноверцы всех народов для нас равны".

Совершенно очевидно, что у ха-Меири не было намерения разрушить социальные перегородки между двумя общинами. Интуитивное отталкивание от мира гоев оставалось для него столь же характерным, как и для любого другого средневекового еврея. Выражения, свидетельствующие о таком отталкивании, время от времени ненароком срываются с его пера. Так, например, когда в ходе обсуждения соответствующей галахической проблемы напрашивается по логике вещей вывод о позволительности для еврея принимать участие в совместном с иноверцем застолье при условии, что он [еврей] не будет есть запрещенных кушаний, вывод этот напрочь отвергается р. Менахемом. Вот его объяснение: "Если позволим такое, то еще немного и станем одним народом".

Сходная "аллергия" к "другим" проявляется у него и при обсуждении вопроса о позволительности прибегать к помощи иноверцев при погребении

усопших. Разрешению подобной практики можно найти обоснование в самой классической Галахе — ведь согласно Талмуду (Трактат Беца 7а), если кто-то умер в первый день праздника, продолжающегося [в диаспоре] два дня<sup>87</sup>, то погребением его "следует заниматься иноверцам". Меири же заканчивает свои рассуждения по этому поводу характерным пассажем: "Если будут вещами этими заниматься иноверцы, то позор великий и поношение получится, и следует все необходимое совершить самим сыновьям Израилевым, дабы воздать должные почести усопшим святым Бога Всевышнего".

Заметна двойственность в его отношении к христианским общественным институтам и к органам власти. Нееврейские власти удостоиваются у него положительной оценки за то, что охраняют нравственные устои общества, и ха-Меири выражает — от лица всех евреев — благодарность за защиту и покровительство, оказываемое правителями и монархами общине сынов Израиля. Однако он не готов в связи с этим отказаться от существования собственно еврейских судебных инстанций. Применение талмудического правила "закон государства обязывает" он ограничивает сферой налогообложения и таможенных пошлин. Прочие юридические вопросы должны регулироваться внутриеврейским законодательством, потому что иначе, по его словам, "все законы Израиля оказываются отмененными".

Нельзя также сказать, что у р. Менахема — в силу его "либеральных установок" — ослабло ощущение трагичности существования в диаспоре. У него нет иллюзий относительно устойчивости положения еврейской общины. Ха-Меири был очевидцем изгнания евреев из Франции в 1306 году, доводилось ему и прежде на собственном опыте ис-

пытать как антиеврейские указы правителей, так и нападения черни. Обсуждая галахические вопросы, он между прочим упоминает об изгнании евреев из некоего городка, а также о проявлениях враждебности со стороны местного населения. Однако с наибольшей силой ощущение тяжести диаспоры нашло выражение в его комментарии к Псалмам. Он не скрывает от читателя, что иногда предпочитает истолковывать те или иные фрагменты, как будто речь идет о муках Изгнания и надежде на спасение, даже если они могут быть с легкостью истолкованы и иным образом. Характерно, что в своем комментарии р. Менахем включает христиан и мусульман в число тех "наций", которым пророки угрожают в конце истории суровым наказанием за обиды, нанесенные Израилю.

И если, несмотря на все это, ха-Меири был способен — в условиях Франции XIV века — сформулировать действующий, по крайней мере на интеллектуальном уровне, принцип веротерпимости, то в этом следует безусловно видеть значительное достижение религиозной мысли.



**Часть третья**

**ОТ БЕЗРАЗЛИЧИЯ  
К ТОЛЕРАНТНОСТИ  
(XVI—XVIII вв.)**

**XI. Духовная самоизоляция в гетто**

В XI—XV веках в странах Восточной Европы произошли большие перемены, отразившиеся на жизни ашкеназских евреев (то есть, евреев Германии, Франции и их потомков, со временем переселившихся в эти места). Прежде всего, произошел сдвиг географический: в 1394 году евреи были окончательно изгнаны из Франции — и это после целой серии ограничивающих их права декретов, то принимавшихся, то отменявшихся, то принимавшихся снова. Из Германии такого всеобщего изгнания не последовало из-за отсутствия там центральной власти — страна была раздроблена на отдельные самостоятельные государства. Но "локальные" изгнания евреев являлись делом обычным. Неоднократно имели место также сопровождавшиеся массовой резней погромы. Вдобавок "жизненное пространство" евреев ограничивалось всевозможными специальными декретами, и все это вместе взятое привело к уменьшению численности еврейской общины и ослаблению ее позиций в обществе.

Миграция евреев на восток стала отличительным признаком той эпохи. Путь переселенцев пролегал через Баварию, Австрию, Богемию, Польшу, Литву до самой Украины. Последняя представляла собой в XVI—XVII веках восточную границу еврейского мира. Впрочем, что касается Польши, то историки до сих пор спорят, действительно ли тамошняя община ашкеназского происхождения. Существует мнение, что сюда проникало множество принявших иудаизм выходцев из хазарского каганата — государства, существовавшего в VI—X веках на границе Европы и Азии<sup>88</sup>. Но во всяком случае относительно самосознания иудеев Польши нет никакого сомнения: они считали себя ответвлением ашкеназского еврейства. Ощущение это, разумеется, лишь укреплялось от того, что идиш, на котором говорили переселенцы из Германии, был одновременно и разговорным языком уже живущих в Польше евреев, по крайней мере, того социального слоя, который занимался религиозным и литературным творчеством — он-то несомненно ощущал свою связь с ашкеназским миром как в смысле происхождения, так и в смысле традиции. В частности, Шломо Лурия<sup>89</sup> создает свой фундаментальный галахический труд "Иам шел Шломо", явно имея целью защитить ашкеназскую религиозную традицию и оградить ее от сефардских влияний. В этой связи нелишне вспомнить, что галахические трактаты сефардской школы — в первую очередь "Бет Иосеф" р. Иосефа Каро, а затем и "Шулхан Арух" — дошли до Польши как раз во времена р. Шломо. Сходная тенденция заметна и в трудах двух других выдающихся польских ученых-галахистов: р. Моше Иссеррлеса<sup>90</sup> и р. Мордехая Аффе, автора книг "Левушим"<sup>91</sup>. В той мере, в какой религиозная

мысль тех поколений обусловлена историческими обстоятельствами, она свидетельствует об осознании польским еврейством своей неразрывной связи с ашкеназской традицией.

Поэтому вполне можно считать, что ситуация в Польше относится к нашей теме, теме, которая определена была как развитие отношений между ашкеназским еврейством и его христианским окружением. В XVI—XVII веках мы не обнаруживаем тут существенной разницы между ситуацией в Польше и Германии. Обе общины суть исторические метаморфозы одной и той же средневековой модели еврейства, хотя от самой этой исходной модели они существенно отличаются. Отличие в способах взаимодействия с внешним миром бросается в глаза, пожалуй, не меньше, чем отличие в умонастроениях внутри самой общины.

Начнем с замечания экологическо-социального свойства. Хотя евреи всегда предпочитали селиться поблизости от своих, все же гетто<sup>92</sup> в полном смысле этого слова сформировалось только в указанную эпоху, то есть начиная с XVI века. Характернейшим признаком гетто является то, что оно образуется не по воле его обитателей. В средние века евреи имели обыкновение жить кучно по той простой причине, что они нуждались друг в друге как для содержания общинных учреждений, так и в более широком социальном плане. Но позже такое скученное существование оказалось обязательным по закону, что вело к мучительным неудобствам: гетто имело четко очерченные границы без возможности расширения и располагалось, как правило, в самой неудобной части города. Евреи старались как только возможно улучшить условия своего существования, но у нас нет никаких свидетельств тому, что у них вызвал недовольство и возмуще-



ние сам факт существования изолированного иудейского квартала. Причину этого можно усмотреть в том, что в рамках гетто оказывалось возможным удовлетворить основные социально-религиозные нужды общины. Более того, жизнь в изолированном от остального города квартале обеспечивала известную степень личной безопасности. Евреев устраивало, что их признали за отдельную общественно-религиозную единицу. Действительно, гетто стало местом исключительно еврейской социальной активности, имевшей все признаки самостоятельной культуры. Еврей, покидавший гетто и погружавшийся на день или на неделю в иноверческую среду ради заработка, чувствовал, что он оставляет свой естественный жизненный ареал и оказывается в совершенно чуждом мире. Забота о хлебе насущном вынуждала его к этому шагу, и лишь по возвращении домой — будь то к вечеру или на субботу — он снова чувствовал себя комфортно как в социальном, так и в духовном смысле. Даже те, кто уходил из гетто насовсем, чтобы поселиться среди гоев — а случаи такие, идет ли речь об одиночках или о небольших группах, были нередки, особенно в Польше в период активного освоения евреями украинских земель, — делали это под давлением обстоятельств, унося с собой память о месте, где когда-то им довелось вести полноценную еврейскую жизнь. Идеи, впитанные в гетто, усвоенная там система ценностей, служили им ориентиром и руководством к действию и за его пределами. Лишь изредка случалось, что кто-то уходил, не сохраняя связи ни с одним из центров проживания единоверцев. Как правило же, еврей, даже обитающий вне гетто, жертвовал на содержание имеющихся там общинных учреждений и прибегал к их услугам для удовлетворения своих насущных религиозных

потребностей: даже тот, кто жил совершенно отдельно от собратьев, присоединялся к ним по крайней мере раз в год — на т. наз. Дни покаяния<sup>93</sup>, когда он вместе с ними молился и постился. Присоединяясь к еврейской общине именно на тот период, когда она провозглашала свою религиозную исключительность и заявляла о существовании у нее освященной Божественным авторитетом особой системы ценностей, "еврей-одиночка" свидетельствовал тем самым о своей неразрывной связи и с упомянутой системой ценностей, и с общиной как таковой.

Принимая во внимание тот факт, что духовная жизнь гетто была весьма интенсивна и наполнена "еврейским содержанием", можно понять отношение его обитателей к внешнему, нееврейскому миру. Отношение это характеризуется осознанием своей исключительности и полнейшим равнодушием к христианству и христианскому обществу — все это не что иное, как побочные продукты замыкания еврейства в самом себе. Взаимоотношения между евреями и христианами в эту эпоху также отмечены печатью еврейской самоизоляции.

Напряженность, обусловленная необходимостью постоянно быть начеку перед лицом "христианской угрозы", являлась одной из характернейших черт еврейского самосознания в средние века. Для того, чтобы понять природу происшедших здесь изменений, имеет смысл уточнить, где именно напряженность эта в отношении внешнего мира проявлялась в средневековье с наибольшей силой.

Осознание отличия евреев от христиан было прежде всего характерно для сферы религиозных верований, что, разумеется, продолжало оставаться в силе в эпоху гетто. Еврей в XVI или XVII веках знал не хуже своих предков, живших в XII веке,

что христианство есть по существу отрицание иудаизма, и наоборот. Но когда еврею в XVI веке требовалось определить сущность веры Израиля или ее основные положения, ему не надо было — в отличие от ситуации, имевшей место в период средневековья, — делать это через сравнение иудаизма с господствующей религией.

Можно сказать, что и диспуты с христианами тоже по существу прекратились. Последний полемический трактат, в котором подытоживались основные еврейские аргументы против христианства, был написан в начале XVI века (автор р. Иом Тов Липман Мильхаузен из Праги)<sup>94</sup>. Если же считать еврейской книгой и сочинение Ицхака Троки<sup>95</sup> "Укрепление веры" (хотя в данном случае автор караим)\*, то дату прекращения религиозных споров следует отодвинуть на конец XVI столетия: "Укрепление веры" написано в 1598 году. Разумеется, спонтанные дискуссии между отдельными представителями двух вероисповеданий случались и в эпоху гетто. При продолжающихся регулярных межобщинных контактах вопросы веры, конечно же, продолжали служить темой для бесед и споров. И тому сохранилось множество свидетельств. Знаменитый Махарал из Праги<sup>96</sup> упоминает о своих диспутах с христианами. Рабби Яир Хаим Бахарах, автор книги вопросов и ответов "Хаввот Яир"<sup>97</sup>, рассказывает о том, как его дядя, раввин Мангеймской общины, в беседе с курфюрстом

---

\* Духовная ситуация, в которой находились тогда караимы, отличалась от еврейской ситуации. Поэтому из того, что в караимской среде появился человек, считавший необходимым полемизировать с христианством, вовсе не следует, что подобного рода необходимость ощущали и еврейские раввины (*Прим. автора*).

Пфальца Карлом Людвигом защищал своих земляков-евреев, подкупавших — когда случалась у них тяжба с иноверцами, — христианских судей. Автор с насмешкой отзывается также о некоем большом мудреце, не принадлежавшем к Завету Авраама, пытавшемся в споре доказать ему — причем со ссылками на Св. Писание! — что не суббота, а воскресенье установлено со времен сотворения мира в качестве священного дня отдыха. Даже жившему в Польше р. Иехуде Поховицеру случалось еще в конце XVII века дискутировать с христианами. А в Германии, при дворе Ганноверского принца, в 1704 году имел место диспут р. Иосефа Штадтхагена<sup>98</sup> с неким выкрестом. Рабби Ионатан Эйбеншюц<sup>99</sup>, в свою очередь, с гордостью вспоминал, как удачно он парировал замечания своих оппонентов из числа христианской знати. Но в большинстве случаев у названных еврейских авторитетов лишь походя упоминается сам факт дискуссии и не сообщается никаких деталей. Исключение составляет разве что одна из бесед Махарала с неким христианином и упомянутый спор р. Иосефа Штадхагена с выкрестом, который р. Иосеф записал для себя, но предать гласности то ли не счел нужным, то ли не осмелился.

Махаралу и р. Иосефу предшествовал по времени р. Тувия Кохен, изучавший вместе со своим другом Габриэлем из г. Броды в 1678 году во Франкфуртена-Одере медицинскую премудрость, — они были первыми евреями в Германии, приобретшими специальность врача в университете. Согласно р. Тувии, преподаватели-христиане относились к нему и Габриэлю с уважением, ”однако постоянно дискутировали с нами по вопросам веры, причем дискуссии были острыми и продолжительными, как это у них водится, и иногда они нас срамили, говоря:

где же ваша мудрость и сообразительность? Видать, уже отнята у вас и отдана нам”.

Хотя нет никакого сомнения, что во время этих споров не раз задавались каверзные вопросы касательно существования иудейской религии, не они, судя по всему, беспокоили молодого еврейского студента. Тувия дал обет написать ”книгу, содержащую в себе разнообразные сведения в разных областях знания, дабы дать достойную отповедь оппонентам и показать, что не только им дано овладеть соответствующими дисциплинами. Что хотя мы и пребываем в мире сем во мраке сего мучительного изгнания... но Господь является нашим светочем, и не перевелись пока что среди нас люди мудрые и разумные, встречаются еще люди понимающие и способные к рассуждению”. Книга спустя некоторое время была действительно написана, причем это вовсе не еще одна хроника того, ”как мы их переспорили”, а своего рода энциклопедия — собрание сведений по теологии, философии, естественным наукам и медицине. Судя по всему, непосредственный контакт с интеллектуалами-инверцами привел еврейского юношу к мысли, что главная слабость еврея по отношению к христианству заключается не в неспособности как следует возразить, когда речь идет о принципах веры или других религиозных проблемах, а в отсутствии достаточных знаний об окружающем мире, о науках, предметом которых этот мир является.

Однако спорадические дискуссии с христианами еще не свидетельствуют о наличии четкой позиции в отношении христианства. Если мы проанализируем подход Махарала из Праги, то убедимся, что для него религиозный статус народа Израиля базируется на полной противоположности между ним и всеми остальными народами мира, а что до

неких особых разногласий, имеющих у еврейской религии именно с христианством, то они для пражского раввина практически никакого интереса не представляли. Если не принимать во внимание те немногие фрагменты в произведениях Махарала, которые все-таки имеют непосредственное отношение к христианской доктрине, то особого ущерба для понимания его подхода не будет. То же верно и в отношении других авторов рассматриваемого периода. Их намеки на господствующую религию — это лишь походя оброненные замечания, а вовсе не обсуждение той или иной проблемы по существу. Здесь нет даже попытки заложить основу для прояснения сути конфликта, для проведения сравнительного анализа установок двух религий. В фундаментальном труде р. Иешаяху Горовича<sup>100</sup> "Шней лухот ха-брит" ("Две скрижали Завета"), влияние которого на последующие поколения, пожалуй, превосходило влияние любой другой книги, написанной в тот период, еврейско-христианская полемика упоминается всего несколько раз и, как мне представляется, лишь однажды в непосредственной связи с некоторым конкретным пунктом расхождения между этими двумя религиями. В комментарии на стих "...доколе не придет Примири-тель" (Бытие 49:10) (в оригинале здесь употреблено загадочное *Шило*, истолковываемое обычно либо так, как это сделано в приведенном русском переводе, то есть от слова *шалом* — мир, либо как "Тот, кому принадлежит власть" — *Прим. переводчика*) р. Иешаяху предостерегает читателей не следовать за христианами, усматривающими тут указание на божественность Иисуса. В других местах он приводит полемические высказывания авторитетов прошлого — Радака<sup>101</sup> и р. Моше из Куси, автора "Сефер мицвот гадол" — против хри-

стианства, однако из контекста ясно, что для него важна не полемика сама по себе, а те более общие богословские и каббалистические идеи, в рамках обсуждения которых упомянутые высказывания имели место. Существенен вклад автора книги "Две скрижали Завета" в сфере каббалы и в сфере морали, но что касается вечного спора с христианством, то здесь он ничего нового не привнес. Судя по всему, тема эта его не занимала и он удовлетворился передачей мнений, усвоенных по этому поводу когда-то в юности.

Иудаизм становился — более, чем в какую-нибудь другую эпоху, — замкнутой на себя системой мысли. Известно, что в период гетто ашкеназское еврейство практически не выдвинуло ни одного систематического мыслителя, за исключением разве что Махарала из Праги: за его комментариями и истолкованиями можно обнаружить некую более или менее последовательную систему. Зато время это богато проповедниками, морализаторами, увещевающими народ. Можно предположить, что такое "торжество проповедничества" не случайно — каким-то образом оно было связано с реальными условиями существования общины. Попытаемся прояснить — насколько это в наших силах, — в чем состояла специфика тогдашнего проповедничества.

Высказывания проповедников и истолкователей Писания в тот период базируются на основных принципах иудаизма, которые воспринимаются ими как самоочевидные и не требующие доказательства. В их задачу не входит — по крайней мере на сознательном уровне — разработка идей, призванных разрешить те или иные проблемы религиозного сознания. Правда, и они не чуждались новаций — к этому подталкивал их внутренний творческий импульс, да и ожиданиям слушателей (читателей)

это соответствовало. Новации обычно состояли в обнаружении нового значения какого-нибудь библейского стиха или высказывания из Талмуда, но что касается идейного содержания такого открытия, то тут зачастую не было ровным счетом ничего нового, а когда и появлялось что-то оригинальное, не вполне понятно, было ли это результатом осмысления конкретных жизненных обстоятельств или лишь ассоциативной реакцией на некую деталь в толкуемом тексте. Как бы там ни было, новые идеи здесь не рождались в ходе попыток разрешить те или иные четко сформулированные религиозные проблемы — они выдвигались скорее для обслуживания конкретных, и иногда весьма нетривиальных нужд экзегетики. Не будем забывать, что, так сказать, официально провозглашаемой задачей экзегетики того времени было вовсе не развитие новаторских идей в области религии, но вразумление слушателей [читателей], дабы те не сбились под тяжестью галутного существования с пути истинного, не поддались сидящему внутри человека соблазну и прочим пособникам греха. А уж каков он, истинный путь, тут ни у кого из истолкователей сомнений не возникало. Если же и возникало какое-то частное недоумение относительно того, что запрещено и что позволено, что желательно и что нет, то его можно было всегда разрешить, обратившись к авторитетным трудам в области Галахи и религиозной морали, или задав вопрос непосредственно одному из современных авторитетов. Что там говорить о кардинальных принципах веры: они, по мнению проповедников эпохи гетто, уже давно сформулированы, и всякий, желающий их уразуметь, может сделать это либо путем чтения книг, либо в личной беседе с авторами ученых еврейских трактатов.

Такое "герметичное" мышление вполне соответ-



ствовало общему положению евреев и иудаизма в период между XVI и XVIII веками. Если бы евреи видели тогда необходимость в осмыслении основ своей веры в сравнении с основами религии окружения, они не погрузились бы в мир каббалы, Галахи и проповедей, основанных на истолковании Писания. Общим для трех этих сфер религиозной мысли является то, что погружение в них дает глубокое духовное удовлетворение, однако одновременно человек оказывается совершенно неподготовленным к контактам с внешним миром, с теми, кто находится вне круга "посвященных".

Похоже, что проблемы, возникавшие в этот период перед ашкеназским еврейством, не имели касательства к религиозным различиям между иудаизмом и христианством. Если такого рода вопросы все же задавались, то формулировались они следующим образом: в чем особенность (исключительность) национального характера и сущности еврейского народа и почему судьба его отличается от судьбы всех прочих народов. На вопросы эти вполне можно было ответить, опираясь на библейскую и талмудическую традицию. Существовало множество легенд и высказываний аггадического характера, объясняющих миссию евреев в этом мире, и они были известны всем от мала до велика. Каждый еврейский мальчик в рамках традиционной системы образования чуть ли не первым делом изучал комментарии Раши к Торе. А одной из характерных черт толкований р. Шломо Лурия является тенденция всячески подчеркивать исключительность еврейского народа и его особое религиозное призвание. Причем, у него это служит весьма определенной цели: оградить читателя от возможного влияния христианства, но его более поздние истолкователи, да и вообще все те, кто ста-

рательно штудировали его комментарии, как правило, не принимали этот полемический контекст в расчет. Сам Раши прямо упоминает христианство чрезвычайно редко. Обычно христиане включены у него в понятие "народы мира" или в другие, синонимичные ему, служащие для установления различия между Израилем с одной стороны и всеми прочими с другой. Современники р. Шломо, противостоявшие христианскому натиску, без труда понимали такого рода замаскированные намеки на господствующую религию. А вот читатели комментариев Раши в XVI—XVIII веках уже скорее всего понимали написанное в прямом смысле: для них противопоставление Израиля народам мира снова приобретало первоначальный талмудический смысл, мало связанный с конкретным содержанием религиозной веры окружающих их гоев. Поскольку пара этих понятий — Израиль и народы — указывала никак не на различие между двумя вероисповеданиями, еврейским и христианским, а на различие, так сказать, этнического свойства, то легко могло создаться впечатление, что речь идет об отличии национального характера или метафизической сущности, а вовсе не о противоречиях в сфере религиозного учения.

Высказывания Махарала, которые мы рассмотрим ниже, могут служить примером утверждения такого сущностного отличия Израиля от всех остальных народов. Даже когда надо было определить вероисповедную позицию иудаизма, она воспринималась как позиция евреев в противоположность всем прочим нациям. Вера Израиля противопоставлялась вере остального мира, причем последняя определялась вне связи с конкретной реальностью, домысливалась. "Израиль верит в сотворение мира из ничего, а гои не верят", — утверждения такого рода во множестве встречаются в текстах того

времени, посвященных как истолкованию Писания, так и вопросам философии и теологии. Авторы не столько дискутируют с реально существующим оппонентом, сколько борются с воображаемым противником. В ту эпоху почти не встретишь серьезных попыток различить иудаизм и христианство как две разные вероисповедные системы. На место идейного противостояния христианству в еврейской среде пришло совершенное равнодушие к религии окружения.

Такое равнодушие представляется особенно неожиданным в свете тех кардинальных изменений, как раз тогда происшедших в христианстве под влиянием Реформации, — изменений, которые на первый взгляд давали иудаизму возможность, да, пожалуй, и требовали заново сформулировать свое отношение к претерпевающей метаморфозу религии-сопернице. На самом же деле реакция с еврейской стороны на упомянутые перемены была минимальной и спорадической Сам Лютер<sup>102</sup>, впрочем, удостоился некоторого внимания: как известно, он полагал, что когда Реформация "очистит" христианство от определенных религиозных элементов, отталкивающих евреев, последние смогут, наконец, принять новозаветную религию. С другой стороны, были евреи, которые поначалу решили, что Лютер взбунтовался против христианства вообще и с течением времени присоединится к лагерю Израиля. Когда Лютер был в Вормсе, к нему даже пришли двое — не исключено, что они действовали по поручению тамошней общины, — и предложили помочь найти путь к истинной вере, то есть к иудаизму. Слух о предполагаемой склонности Лютера к принятию еврейской религии достиг в 1525 году и Иерусалима. Но даже в этом случае адептов иудаизма волновал не столько возможный гиюр

вождя Реформации, сколько то, что в делах его им виделся знак наступления мессианских времен: удар, нанесенный папской власти, они связывали с исполнением пророчества о падении Эдома. Когда же утихли потрясения Реформации, евреи, судя по всему, интерес к внутрехристианской религиозной полемике утратили.

Как было отмечено выше, лишь один Махарал в ту пору стремился дать систематическое изложение основ иудаизма. В своих многочисленных произведениях Махарал анализирует разнообразные аспекты еврейской религии. Избрание Израиля, его историческая судьба и мессианское предназначение чрезвычайно занимали пражского раввина, который особенно много внимания уделял проблеме еврейской исключительности и ее метафизическому значению. На первый взгляд следовало бы ожидать, что этот мыслитель попытается дать определение иудаизму через сравнение-противопоставление его христианству, — ведь последнее он время от времени упоминает и с христианскими оппонентами у него, несомненно, какой-то контакт был. Но стиль замечаний Махарала относительно основ христианской веры и вообще христианского учения плохо вяжется с его общим философским подходом. Приводимые им высказывания оппонентов иудаизма в большинстве своем являются традиционными полемическими аргументами, почти наверняка почерпнутыми из еврейских же литературных источников, а вовсе не из непосредственных бесед с христианами. В книге "Гур Арье", являющейся ни чем иным, как комментарием на комментарий Раши к Торе, Махаралу приходится время от времени упоминать истолкования Писания, на которые ссылаются для подтверждения своих богословских установок христиане. Упоминает он их и в других своих

сочинениях, как правило, являющихся чем-то средним между религиозно-философским трактатом и библейским комментарием. Нельзя сказать, чтобы приводимые им утверждения оппонентов из-за частого употребления потеряли всякую актуальность, но безусловно, что полученные из вторых, а то и из третьих рук, аргументы эти уже не производят того впечатления как если бы они исходили непосредственно из уст представителей религии-соперницы. Тот, кто сравнит спор, ведущийся с христианством на страницах книг Махарала с полемическими текстами средневековья, немедленно обнаружит, насколько отвлеченными выглядят рассуждения пражского раввина. Диспут у него происходит словно в безвоздушном пространстве — признак того, что на самом деле автору не противостоит никакой реальный противник..

Более того, даже когда обсуждаются вопросы, вроде бы имеющие непосредственное отношение к еврейско-христианской полемике, из этого вовсе не следует, что они не могли заинтересовать автора сами по себе, вне полемического контекста. Возьмем к пример, проблему утраты евреями национальной самостоятельности, проблему изгнания. Христиане видели здесь свидетельство того, что Бог оставил свой народ, и часто своим оппонентам "из иудеев" на это указывали. Но разрушение Храма и расселение по миру представляли собой болезненную проблему для еврейского религиозного сознания и вне всякой связи с христианством. Во времена Махарала казалось, что изгнание — и сопутствующие ему беды — тянутся без конца, чему требовалось в любом случае найти какое-то объяснение, независимо от точки зрения гоев на этот счет. Поскольку Махарал ставил своей целью определить место иудаизма в истории человечества, он волей-неволей

должен был как-то объяснить противоречие между высоким призванием Израиля и его реальным положением среди прочих народов. С одной стороны, евреи избранный народ, а с другой стороны они находятся в изгнании, где их постигают всевозможные несчастья. Поскольку вопросы такого рода задаются уже в Талмуде и в мидрашистской литературе, и соответствующие высказывания оттуда служат отправной точкой для рассуждений Махарала, то может создаться впечатление, что он не обсуждает реальную злободневную проблему, то и дело возникающую в ходе ведущейся в его время полемики, а всего лишь толкует традиционные тексты.

Махаралу, разумеется, было известно, что христиане используют соответствующие аргументы в своих нападках на иудаизм, но тем не менее, его усилия направлены не столько на отражение атак оппонента, сколько на поиск решения для издавна существующей в еврейском сознании проблемы.

Махарал пользовался языком средневековой еврейской философии, пытаясь с помощью разработанной в ее рамках системы понятий дать определение иудаизма и вскрыть его вечный смысл. Какова природа иудейской нации и исповедуемого ею религиозного учения? Основная посылка Махарала здесь заключается в том, что ключ к судьбе еврейского народа следует искать в его особой ментальности, особом психологическом строе индивидуального еврея и нации в целом. И, следовательно, различие между Израилем и прочими народами заключается не в тех или иных исповедуемых религиозных идеях, а в самой национальной сущности. Отличие религиозного пути и предназначения евреев от путей и предназначения народов мира не есть следствие принятия Израилем Торы, как это может на первый взгляд показаться, если об-

ратиться к традиционным источникам: на самом деле принятие Торы само есть следствие и проявление особой природы еврейской нации. Или, говоря словами Махарала: "То, что с Израилем постоянно пребывает Шхина (Божественное присутствие) и ему дан в избытке пророческий дар — это такое же преимущество перед прочими народами, даров этих лишенными, как у всего рода человеческого, обладающего [от Бога данным] разумом над прочими живыми существами, разумом не обладающими. И если ты скажешь, что еврейская нация получила упомянутые Божественные дары — Шхину и пророчества — без того, чтобы ей прежде даны были некие особые качества, тогда, значит, может статься, что у какого-нибудь животного вдруг появится — без особых изменений в его природе — человеческий разум. Но последнее, разумеется, никак невозможно, как невозможно и чтобы Израиль получил свои дары без того, чтобы душа его была соответствующим образом подготовлена. Свидетельство же тому, что все высшие вещи требуют предварительной подготовки, мы находим в первой главе трактата Авода Зара (2б), где сказано: "...Господь пришел от Синая, открылся им от Сеира" (Второзаконие, 33) и еще сказано "Бог от Фемана [Теймана, Йемена] грядет..." (Аввакум 3:3). При чем здесь Сеир и при чем здесь Йемен? Говорит по этому поводу р. Иоханан: "Писание учит нас, что предлагал Всевышний Тору всем нациям и всем языкам, но те отказались ее принять..." (до сих пор была цитата из Талмуда.) Но мы нигде не встречаем указания на то, чтобы Бог посылал к ним пророков — он просто испытал душевную их подготовленность и увидел, что не в состоянии они принять Тору, не оказалось у них требуемых качеств. Именно так надо понимать их отказ. Ви-

димо, конец приведенного отрывка означает, что обращение к народам с призывом принять Тору не означало намерения действительно им ее даровать (“... мы нигде не встречаем указания на то, что Бог посылал к ним пророков”), но имело целью лишь проверить свойства их души. И оказалось, что в силу своей природы они недостойны стать носителями откровения.

Махарал следует здесь по стопам р. Иехуды ха-Леви<sup>103</sup> и ряда других мыслителей еврейского средневековья, но он идет дальше своих учителей: он удаляет из определения иудаизма и еврейской ментальности какие бы то ни было критерии исторического или теологического порядка. Противостояние христианства и иудаизма, догматические различия соответствующих религиозных систем — все это исчезло, оставив одно лишь сущностное отличие душевных качеств и национального характера. Махарал, не сомневаясь, согласился с бытующим в еврейской среде мнением относительно личностных свойств гоев и сынов Израиля: последние, согласно этому мнению, в отличие от всех прочих, милосердны, скромны и т.д. Но в то же самое время пражский раввин выступал с резкой критикой образа жизни своих единоверцев. Он указывал на существенные недостатки в исполнении общиной религиозных предписаний, в особенности в том, что касается организации религиозного воспитания подрастающего поколения. Он обличал пороки своих современников, в первую очередь, царящие в еврейской среде раздоры, зависть и взаимную ненависть. Надо сказать, что в обличениях своих Махарал исходил не только из имеющегося у него возвышенного идеала подлинного еврейского существования, но и из сравнения с положением у других народов, поведение которых, с его точки зрения, по этим



пунктам выгодно отличалось от поведения сынов Израиля. Но критика эта никоим образом не подорвала его принципиальную установку, согласно которой евреи по природе своей имеют преимущество перед всеми прочими как в смысле уровня религиозного сознания, так и в смысле нравственного потенциала. Недостатки, обнаруженные им у некоторых единоверцев, объяснялись Махаралом как явление случайное, связанное с тяготами изгнания. Согласно другому несколько парадоксальному его истолкованию, упомянутые дефекты личности проистекают именно из духовной элитарности народа Израиля: испорченность всегда заметней у элиты, чем у простых людей, ибо к ним и критерии применяются в соответствии с их положением, и наказание им за прегрешения полагается более суровое. Такого рода подход давал возможность объяснить изгнание и в то же самое время содержал обетование: милость Божья не отняла у избранных Его, и в конце концов "духовная элита" человечества удостоится спасения. Согласно Махаралу, диаспора, рассеяние противны природе, а все, что противно природе, долго не удержится.

Махарал являет собой яркий пример распространенного в средние века типа мыслителя, который, приняв на вооружение определенную систему мысли, в дальнейшем уже неизменно ее держится, в каком бы противоречии она не оказывалась с действительностью. Знаменитый пражский раввин был чрезвычайно суровым критиком современного ему реального иудаизма, но одновременно оставался самым пламенным защитником идеального образа еврейской религии. Пожалуй, никто так, как Махарал, не настаивал на обособленности избранного народа, на уникальности феномена иудаизма. Есть основания предположить, что такая

точка зрения могла сформироваться и стать более или менее общепринятой только в условиях полного духовного обособления евреев от внешнего мира, в условиях их самоизоляции в гетто.

## ХII. Отчуждение от внешнего мира

Если до сих пор мы говорили о том, как изменение социального статуса общины сказывалось на еврейской теоретической мысли того времени, то теперь следует выяснить, какие были последствия воздействия гетто в сфере практики — в сфере повседневных взаимоотношений с христианским окружением. Начнем с отношения к прозелитам и, наоборот, выкрестам. Потенциальное обращение иноверцев в иудаизм перестало в тот момент быть мотивом, стимулирующим религиозную мысль и будоражащим воображение. Разумеется, случаи обращения христиан в еврейскую веру продолжали время от времени иметь место, а такого рода переход не мог ведь осуществиться без участия раввинского суда. Бывало, что евреев обвиняли в попытках подбить христиан на перемену религии, и у нас нет достаточных оснований утверждать, что речь всегда шла о напраслине, хотя, разумеется, "соблазняли" лишь отдельные члены общины, у которых сохранилось еще стремление обратить мир в еврейскую веру. Они могли в своей деятельности ссылаться на авторитет Галахи, ведь заповедь об обращении иноверцев оставалась в силе, как оставались открытыми и врата, через которые могли — по выполнении определенных, законом установленных условий — войти и присоединиться к избранному народу иноверцы. Во всяком случае, когда христиане по собственной инициативе принимали иудаизм, то находились раввины, публично

выражавшие свою по этому поводу радость, вроде р. Якова Эмдена<sup>104</sup>, который, узнав об уходе из еврейства секты франкистов<sup>105</sup>, нашел утешение в известии, что примерно в то же самое время в иудаизм обратилась "целая деревня гоев на Украине" (р. Эмден называет их "греками" — простонародная кличка для православных. — *Прим. переводчика*). Разумеется, и в то время не забывали делать различие между априорным отношением к возможному гиюру и отношением к уже прошедшему обращению, то есть, когда это уже было свершившимся фактом. И все же, если говорить о господствующей тенденции, то она была в том, чтобы прозелитизма не поощрять, а возможно, даже противиться такого рода практике. Тому есть множество доказательств.

Первый признак того, что гиюр стал редкостью, следует видеть в отсутствии каких бы то ни было галахических постановлений или высказываний правоучительного толка, связанных — будь то на теоретическом или на практическом уровне — с этой темой. Поучительно здесь сравнить "Сефер хасидим" с книгой "Иосеф Омец" р. Иосефа Хана<sup>106</sup>. Первый текст, отражающий положение дел в XIII веке, содержит массу указаний, касающихся прозелитов, в то время как "Иосеф Омец", трактат во многих смыслах ему параллельный, только написанный на четыре столетия позже, тему гиюра и прозелитов начисто игнорирует.

Но не только полное умалчивание является здесь доказательством. Одна из частей книги "Две скрижали завета" представляет собой своего рода краткую энциклопедию религиозных понятий. Понятия расположены в алфавитном порядке, и автор дает свои разъяснения по поводу различных аспектов каждого из них. Так вот, характерно, что когда дело доходит до понятия гер (означает оно и "стран-

ник”, “чужак” и “прозелит”), то автор не считает нужным затрагивать вопросы, связанные с последним значением этого слова, то есть вопросы гиюра, а ограничивается цитированием Книги псалмов: “Странник я на земле; не скрывай от меня заповедей Твоих” (118:19), толкуя библейский текст — в традициях средневековых моралистов-проповедников — следующим образом: речь идет о душе человека, являющейся чужестранкой в этом мире, “она подобна страннику, оказавшемуся в чужой стране, — ведь на самом деле она из обитателей высшего света”. А как же быть с известным высказыванием Талмуда: “Пресвятой, да будет Он благословен, с той целью и рассеял сынов Израиля среди других народов, чтобы присоединились к ним прозелиты” (Псахим 87б)? Вот как истолковывает его р. Шмуэль Эдельс (Махарша)<sup>107</sup>, для которого, судя по всему, затруднительно понять это в прямом смысле: “Имеется в виду, чтобы вера [истинная] стала известна также и всем прочим язычникам”. Такого рода отклонения от изначального смысла слов Талмуда свидетельствуют о переменах, происшедших в отношении к гиюру в XVII веке.

Недвуусмысленно антипрозелитскую позицию уже в середине XVI века занимал р. Шломо Лурия (Махаршал). Как вы помните (мы говорили об этом в шестой главе), тосафисты в свое время искали пути как-то смягчить суровость талмудического трактата Иевамот (109б), где провозглашается: “Пусть многие беды постигнут тех, кто принимает прозелитов”. Согласно тосафистам, проклятие относится лишь к тем, кто подстрекает иноверцев к переходу в иудаизм или принимает их, не предупредив о серьезности совершаемого шага и его последствиях, но “если те тверды в своем желании принять иудаизм, то и мы со своей стороны должны

их принять”. Рабби Шломо Лурия говорит по этому поводу следующее: ”В любом случае, как я полагаю, это относится к эпохе, когда сыны Израиля жили в своей собственной стране. Даже если дело происходило после разрушения Храма и они всячески страдали и поработены были римским императором, все равно они еще жили в своей стране и позволено им было принимать всякого, кто придет к ним, дабы присоединиться к иудаизму. Но сейчас мы находимся в чужой стране, мы здесь вроде рабов и находимся во власти господ наших, и если кто-то из евреев захочет принять прозелита, то получается, что он восстает против государства и рискует самой своей жизнью... Посему горе всякому, кто участвует в принятии прозелитов там, где власти категорически против этого, и я предостерегаю его, что ему за это полагается смерть, я имею в виду и того, кто участвует непосредственно, и того, кто просто узнает, что делают это другие. И дай Бог, чтобы положение сынов Израиля, живущих среди других народов, укрепилось и оставалось прочным во все дни изгнания нашего и чтобы не возвысился над нами никто чужой, который не нашей веры, к этому следует отнестись со всей серьезностью”.

Слова р. Лурии стоят того, чтобы внимательно их проанализировать. Возможно, что здесь слышится отзвук страданий, выпавших на долю тех его современников, которые были уличены (или всего лишь заподозрены?) в миссионерстве. В 1539 — 1540 годах евреи Кракова и ряда других общин были обвинены в том, что подстрекали христиан к переходу в иудаизм и, дабы скрыть происходящее от властей, отправляли новообращенных в Турцию. Резкие высказывания р. Шломо Лурия создают впечатление, что и он тоже подозревал своих соплеменников в миссионерской деятельности. И все же неправильно

было бы предположить, что его сопротивление гиюру иноверцев проистекает исключительно из-за опасений нежелательных последствий для еврейской общины. Прежде всего, запрет на обращение в иудаизм, наложенный христианскими властями, не был чем-то новым: миссионерствовать евреям было запрещено еще со времен римского владычества, а обращение иноверцев в иудаизм в христианских странах всегда представлялось делом опасным. Но несмотря на это, в средние века в нем видели исполнение чрезвычайно важной заповеди, более того, чем большая грозила опасность, тем выше ставилось истолкование заповеди. И уж разумеется, в средние века еврейская община не пыталась отмежеваться от того, кто принимал прозелитов, и если такой человек оказывался за это схвачен властями, то не оставляла его на произвол судьбы. А ведь именно в этом смысл слов р. Шломо Лурии, когда он говорит, что еврею, принимающему участие в гиуре, "полагается смерть", то есть пойманный на миссионерстве не заслуживает покровительства общины, которое дается лишь тому, кто безвинно преследуется гоями, в то время, как в случаях, когда речь шла о преступлениях против государственных узаконений, справедливость которых евреи признавали, община оказывать покровительство — по крайней мере официально — избегала. Судя по всему, Махаршал видел в запрещении миссионерства запрет, который следует признать оправданным. Такого рода позицию можно правильно понять лишь на фоне отказа от практической установки на гиюр иноверцев, как это недвусмысленно следует из последнего предложения приведенного выше высказывания р. Лурии. Еврейской общине не следует надеяться на подкрепление извне: "Дай Бог, чтобы положение сынов Израиля, живущих среди других

народов, упрочилось и оставалось прочным во все дни изгнания нашего". Параллельно убеждению в коренном отличии еврейской природы от природы неевреев, о чем говорилось в предыдущей главе, существовало мнение, что внедрение иноверцев в среду Израиля нежелательно. Согласно этому мнению, переход человека из нееврейского мира в мир еврейский предполагает сущностное изменение личности, а не просто смену веры и религиозной практики. Неудивительно, что те, кто так думал, затруднялись найти оправдание самому существованию института гиюра. Тот факт, что иноверцу предоставляется возможность стать евреем, противоречит, как кажется, предположению о сущностном отличии народа Израиля от всех прочих народов. Еще в средние века некоторые из адептов "теории сущностного отличия" отдавали себе отчет в том, что здесь есть проблема. Рабби Иехуда ха-Леви, с одной стороны, и каббалисты, с другой, выражали недоумение по поводу заповеди, предписывающей обращать иноверцев в иудаизм. Если природа личности еврея по существу не такая, как у других, то разве может личность нееврея претерпеть соответствующие кардинальные изменения в результате каких бы то ни было внешних действий? Рабби Иехуда пришел к заключению, что прозелит в результате перехода в еврейство всего лишь приближается к Богу, но никогда не сможет достичь высшей религиозной ступени, ступени пророчества, остающейся исключительным уделом потомства Иакова. Автор книги Зохар<sup>108</sup> пытался решить эту проблему на свой лад, описывая процесс гиюра как нисхождение с небес новой души, которая даруется прозелиту в ходе принятия им иудаизма. Однако даже эта новая душа находится на ступень ниже души того, кто родился евреем.

Поскольку идеи каббалы в течение XVI—XVII веков получали все большее и большее распространение, неудивительно, что ту же проблему обсуждают многие проповедники и галахические авторитеты. Получилось, что хотя гиюр и не был распространенным явлением, само существование соответствующей заповеди требовало объяснения. Рабби Мордехай Яффе в книге "Хилхот герим" ("Законы о прозелитах") предварил определение статуса прошедшего гиюр иноверца следующим замечанием: "Наши благословенной памяти мудрецы говорили, что если иноверец проходит гиюр и принимает на себя бремя Торы и заповедей, то резонно предположить, что на него нисходит Дух свыше, дух новый, Дух святой, что ему дается новая душа и он становится новым человеком, как будто в тот день был создан и родился заново, как если бы всей его предыдущей жизни не было, — воистину новый человек". Фрагмент этот является не чем иным, как объяснением фразы из Талмуда: "Иноверец, принявший иудаизм, подобен родившемуся младенцу" (трактат Иевамот 22а), но терминология принадлежит другой, негалахической области. Ряд выражений явно заимствован из специфического словаря каббалы, и действительно об авторе книг "Левушим", из которой взят приведенный выше отрывок, р. Мордехай Яффе известно, что он сочетал глубокие познания как в сфере религиозного законодательства, так и в сфере каббалистического учения. Аналогичным образом и автор книги "Две скрижали Завета" р. Ишаяху Горович пользовался выражениями, заимствованными из книги Зоар и более поздних каббалистических текстов для того, чтобы определить религиозный статус прошедшего гиюр иноверца.

Не следует удивляться, что проблема геров столь



занимала Махарала из Праги. Поскольку, по его убеждению, отличие евреев от неевреев имеет принципиальный, сущностный характер, естественно, что разделяющая их преграда должна быть абсолютной. Более того, Махарал приписывал каждой нации своего рода непреходящие этнические особенности, считая невозможным для человека, принадлежащего к одной нации (и обладающего соответствующими качествами), превратиться в члена другой нации — и уже тем более, по его мнению, невозможно было иноверцу стать евреем. Но, с другой стороны, факт налицо: Тора разрешила гиюр. Пражский раввин вновь и вновь возвращается к обсуждению этой "неудобной" проблемы, и похоже, что он так и не нашел решения, которое полностью удовлетворило бы его самого. Иногда кажется, что он предполагает изначальное наличие в душе гера некоторого "еврейского качества", так что гиюр просто чудесным образом вскрывает этот скрытый элемент личности. Встречается и более тонкое объяснение: в то время как национальные свойства других народов являются заданными при рождении, как раз "внутренняя еврейская сущность", именно в силу ее большей святости, может быть приобретена или "усвоена" посредством гиюра. Здесь, разумеется, налицо явное противоречие его принципиальной мировоззренческой установке, согласно которой характеры еврея и гоя отражают саму их сущность.

Махарал и сам чувствовал имеющуюся тут непоследовательность — ведь в другом месте он недвусмысленно заявляет, что прозелит представляет собой "довесок" к Израилю, не идентичный, так сказать, натуральному слою избранного народа. Фраза "прозелиты для Израиля неприятны, как лишай", которая, как мы видели, была чрезвычайно

неудобна для тех, кто был склонен принимать геров, негативной позиции Махарала как раз вполне соответствовала, хотя он и не истолковывал ее в смысле уничижительном для прозелита как такового. Название болезни *сапахат* ("лишай") он связал со словом *ниспах*, означающим "добавку", "довесок": "Израиль назван *адамом* ("человеком"), а прозелит к нему вроде довеска, и в этом абсолютная существенная неполноценность положения прозелита в Израиле, называемом *адамом*". То есть "неполноценность" присуща не прозелиту как таковому, а проистекает из его статуса присоединившегося к Израилю, в то время как последний обладает полнотой и не нуждается ни в каких дополнениях извне.

Убежденность в том, что между еврейской общиной и гоями пролегает бездна, проявляется и в отношении к выкрестам. Случаи перехода в христианство продолжали иметь место, а с первыми проявлениями в XVIII веке рационализма, который вскоре восторжествовал, они даже участились — в особенности в странах Запада. В галахической литературе того периода поднимаются в этой связи вопросы, сходные с теми, что обсуждались в средние века, но отношение авторов к проблематике иное. Создается впечатление, будто им неизвестно о случаях перемены веры по искреннему убеждению. Все выкресты у них считаются поддавшимися соблазну материального благополучия. Рабби Иосеф бен Гершон из Росхейма<sup>109</sup> приводит целый список принявших христианство, и у каждого, по его мнению, это не что иное, как результат испорченности, проявившейся еще в бытность их евреями. Чуть ли не все они, по его словам, грешили доносом, а существует правило — так считает р. Иосеф, — что никакой доносчик не

остается до конца дней своих в еврействе. Рабби Иоэль Сыркис<sup>110</sup>, автор книги "Баит хадаш", писал: "Теперь уже совершенно ясно, что большинство выкрестов меняют веру не почему-нибудь, а чтобы иметь возможность грабить и развратничать, и есть трефное не таясь, и чтобы у раввинского суда не было возможности их за это осудить". Не следует видеть в словах р. Иоэля совершенно безосновательное преувеличение. Обратите внимание на слово "большинство": он, судя по всему, признает, что некоторая часть выкрестов приняла господствующую религию не под влиянием материальных соблазнов. Разумеется, и в описываемую эпоху были отдельные случаи искреннего обращения в христианство, но случаи эти, как видно, не слишком беспокоили еврейскую общину. Да и крестившиеся из соображений выгоды не привлекали столь уж пристального внимания. Выкрест, согласно Галахе, продолжал считаться евреем, по крайней мере, во всем, что касалось его матримониального статуса. Раввинам-галахистам приходилось иногда изыскивать возможности обойти существующие здесь традиционные законоположения, чрезвычайно затруднявшие жизнь членов семьи принявшего христианство еврея: как мы видели в шестой главе, вдова брата выкреста не могла ни за кого выйти замуж, пока шурин не освободит ее (с соблюдением всех галахических формальностей — обряд "халицы") от обязанности вступить в левиратный брак. Из опасения, как бы женщина не оказалась — при нежелании выкреста сотрудничать с синагогальными инстанциями — в положении соломенной вдовы, еще в XVI веке ввели новую процедуру. Если человек, имеющий брата-выкреста, женился, то от него требовалось оговорить в брачном контракте, что если он умрет, не оставив после себя сыновей,

то брак его автоматически аннулируется и тогда вдове не нужно будет беспокоиться о "халице". Похоже, что сначала это был лишь обычай, не подкрепленный решением никакого знаменитого галахического авторитета, но по мере того, как новый обычай распространялся, духовные руководители народа оказали ему полную поддержку.

Принятию такого нововведения способствовали два фактора. Прежде всего, зачастую было просто трудно отыскать выкреста и подвигнуть его на совершение обряда освобождения вдовы брата от обязанностей по левиратному браку: вполне возможно, что в эпоху гетто это сопровождалось еще большими трудностями, нежели в средние века, поскольку пропасть, разделяющая две общины, стала существенно глубже. Во-вторых, вердикт Раши, постановившего, что, даже приняв христианство, еврей останется евреем во всех отношениях, был к рассматриваемому периоду принят повсеместно и никто его уже не оспаривал, так что позволенные в свое время послабления, основывавшиеся на обратном предположении (выкрест евреем быть перестает, и поэтому нет нужды в исполнении обряда "халицы"), уже не могли считаться оправданными. Однако в силу тотального отчуждения еврейской и христианской общин друг от друга, намерению, выраженному в дефиниции Раши, не дано было реализоваться. Данное им определение должно было, по мысли р. Шломо, заставить выкреста осознать, что ему не дано убежать от своего еврейства и что у него всегда есть возможность вернуться: двери покаяния открыты. Однако тот специфический тип выкреста, который сохраняет душевную связь с религией отцов и о существовании которого свидетельствует книга "Сефер хасидим", перестал в эпоху гетто быть распространенным явлением. Теперь сменив-

ший веру представлялся навсегда потерянным для иудаизма.

Отношение к выкресту было смесью боязни и презрения. Боязни, как бы он не превратился в доносчика, клеветующего на евреев властям. И презрения — к предполагаемым низменным мотивам его обращения. Нет никаких признаков того, что делались попытки вернуть ренегата в лоно иудаизма. Наоборот, мы обнаруживаем, что авторитетные раввины иногда отталкивали тех, кто делал попытки вернуться. Рабби Иехзкель Ландау<sup>111</sup> заявил в одной из своих проповедей, что выкрест погрузился в мир, где правит нечистая сила, и душа его безвозвратно погибла. Откуда он сделал и соответствующий вывод: членам еврейской общины не следует даже и обличать-то принявшего христианство, ибо обязанность обличать грехи существует только между своими, как о том свидетельствует библейский стих "обличи ближнего твоего" (Левит 19:17).

Привлекательность христианства, бывшая когда-то источником определенной напряженности внутри еврейской общины, в эпоху гетто уже не ощущалась. Это не означает, что верность евреев их религии больше никогда не подвергалась испытанию. Окружающие продолжали видеть в сынах Израиля жестоковыйный народ, упорно отказывающийся видеть истинность христианской веры. То, что христиане были готовы терпеть евреев в своих странах, вовсе не означает, что они признали легитимность иудаизма. До такого уровня не поднялись даже гуманисты XVII века. Действительно, Рейхлин<sup>112</sup> защищал еврейские книги от подстрекателей, призывавших их конфисковать и уничтожить, но его заступничество было той самой розой, которая не без шипов: согласно одному из аргументов

Рейхлина, благожелательное отношение к евреям представляет собой наилучший способ обратить их в христианство. Христиане постфактум примирялись с существованием еврейской религии, но не проявляли в ее отношении подлинной толерантности, вследствие чего евреи продолжали время от времени оказываться жертвами погромов, а в периоды кризисов, когда нарушался налаженный ход жизни общества, им снова приходилось выбирать между изменой вере отцов и мученичеством во имя Всевышнего.

Такое — беспрецедентных масштабов — испытание выпало на долю евреев Украины и Польши во время казацкого восстания 1648—1649 годов. Хотя начиналось все как бунт украинцев против польской власти, евреи оказались первыми жертвами. Десятки тысяч их были убиты казаками вместе с польскими аристократами, под покровительством которых евреи жили на Украине и с которыми, что совершенно естественно, они солидаризировались в смысле политическом и экономическом. Общественно-политические корни трагедии были настолько очевидны, что их невозможно было игнорировать. Главный очевидец событий с еврейской стороны р. Натан Ната Ганновер<sup>113</sup> совершенно четко отдавал себе отчет в причинах восстания и внутренней логике происходящего: с политической точки зрения речь шла о попытке казаков освободиться от польского гнета. Был тут и социальный аспект: подавляемое, находящееся в униженном положении местное население взбунтовалось против чужаков, против пришлого элемента. Пришлый элемент был представлен поляками и евреями, и те и другие отличались от жителей Украины национальной принадлежностью и религией и служили объектом зависти и ненависти со стороны украинцев, которые

при удобном случае способны были на жестокую месть.

Тот факт, что в данном случае пострадали не только евреи, но и поляки, должен был, на первый взгляд, предотвратить интерпретацию происходящего как особой еврейской судьбы, что делалось в отношении погромов средних веков. Но на самом деле в постигшем общину Израиля несчастье было нечто специфическое. Еще до восстания евреи оказались в совершенно неслыханном положении (они и сами считали его странным и неестественным): принадлежа к притесняемой и унижаемой нации, они одновременно были поставлены главенствовать над другим народом. Обладавшие социальным чутьем вожди еврейства понимали, какими опасностями чревата подобная ситуация, и неоднократно предостерегали общину не злоупотреблять своим политическим и экономическим весом в отношениях с местным украинским населением. Мы вправе предположить, что не все евреи в полной мере использовали предоставленные им их христианскими покровителями полномочия. Но и такое самоограничение, даже если бы оно было более существенным, не могло изменить объективно существовавшей ситуации. И хотя напряженность наблюдалась в отношениях украинцев как с евреями, так и с поляками, характер напряженности был различен, что в полной мере проявилось, когда разразился кризис. К физическому уничтожению евреев добавилось надругательство над религиозными символами иудаизма и требование изменить вере отцов. Погромщики, оказавшись в еврейском квартале, врывались в синагоги, разрывали на части свитки Торы и вообще старались всячески надругаться над принадлежностями синагогального культа — поступки, вызывающие в

памяти погромы средневековья. Евреи ощущали, что именно их религия является главной причиной нападений. Это находило подтверждение и в том, что погромщики вновь и вновь ставили их перед выбором: перемена веры или гибель. Так возродился феномен освящения Имени Божьего через мученическую смерть. И еще: хотя поляки и евреи вместе являлись мишенью гнева восставших, последние не могли во всякое время рассчитывать на помощь своих патронов. Уже в самом начале восстания был случай в Тульчине, когда полякам сначала удалось откупиться от казаков, но потом их все-таки убили. То есть сперва убили евреев, а потом уже и католиков. Как там все произошло на самом деле в точности неизвестно, но в еврейской среде распространилась версия, согласно которой казаки поначалу действовали заодно с поляками, которые пытались спасти себя за счет евреев. Последние, как мы видим, чувствовали себя находящимися между молотом и наковальней.

Все это в достаточной мере объясняет тот факт, что, хотя евреи могли и отдавать себе отчет относительно действительных мотивов казацкого бунта, с течением времени в сознании народа все сильнее укоренялось восприятие происходящего как мученичества во имя религии. Такого рода переключение с анализа реальных причин событий на их религиозную интерпретацию бросается в глаза в свидетельстве р. Ганновера. Он начинает со вскрытия политических и социальных причин бунта, но вскоре внимание его целиком приковывает судьба оставшихся верными иудаизму евреев, которые предпочли мученическую смерть сохранению жизни ценой отступничества. Тенденция эта еще заметней в описаниях р. Шабтая Кохена<sup>114</sup>, автора известного комментария к книге "Шулхан Арух", под



названием "Сифтей кохен". Рабби Шабтай жил в Вильно и непосредственно сам не был свидетелем резни, поэтому рассказ его ценен не точным изложением фактов, а тем, что это мнение чрезвычайно авторитетного раввина, бывшего тогда, если можно так выразиться, рупором официального иудаизма. В словах его заметно явное влияние средневековых описаний еврейского мученичества.

Тот же "средневековый оттенок" заметен в молитвах и гимнах, сочиненных после кровавых событий 1648—1649 годов, которые отныне читали в синагогах наряду с другими традиционными текстами в день поста, установленного 20 ияра, в день, "когда пришла беда в святую общину великого города Немирова". Разумеется, авторов гимнов не интересовали объективные причины бунта, зато они пространно описывали стойкость и силу духа святых мучеников. Можно сказать, что в этих описаниях евреи XVII века достигли полной самоидентификации, самоидентификации совершенно сознательной, с мучениками прошлых веков — вплоть до самой древности. Рабби Геллер (Йом-Тов Липман бен Натан ха-Леви), один из самых выдающихся руководителей тогдашнего еврейства, поначалу даже отказался составить гимн в память о последних трагических событиях, объясняя свой отказ тем, что казацкие погромы суть не что иное, как вариант погромов древности, и потому созданные в древности тексты вполне адекватно выражают и страдания евреев нового времени.

Установление такой связи, отождествление современного мученичества с мученичеством далекого прошлого напрашивалось само собой. Еврейская община не в состоянии была что-либо предпринять на практическом уровне для улучшения своего положения, для предотвращения повторе-

ния несчастья в будущем. Ей не дано было никак отреагировать, разве что в сфере духовной, путем углубленного анализа собственных поступков с точки зрения религии и морали, путем укрепления мессианской надежды и попыток найти в происшедших кошмарных событиях какой-то смысл, увидеть в гибели единоверцев искупительную жертву за грехи Израиля. Проповедники-морализаторы обнаружили в этой связи у членов еврейской общины массу разных грехов, которых было, по их мнению, достаточно, чтобы побудить Всевышнего к справедливому воздаянию. С другой стороны, они видели в страданиях — в соответствии с концепцией так называемых "родовых мук" Мессии — признак скорого избавления. Понятно, что при такой установке при описании трагических событий опускали упоминания о конкретных причинах бунта, а вместо этого упор делался на образцах мученичества сынов Израиля, и с течением времени все привыкли видеть происшедшее исключительно в религиозном свете — как звено в цепи страданий и самоотверженности избранного народа.

Нет никакого сомнения, что большинство польских евреев в описываемую эпоху были готовы пожертвовать жизнью, чтобы не изменить своей вере. Но готовность эта несколько отличалась от той, что мы наблюдали в среде ашкеназского еврейства в средние века. Как вы помните, судя по сохранившимся описаниям, мученики средневековья, когда их вели на казнь, возвышали голос и всячески срамили господствующую религию, от имени которой их собирались умертвить. Ничего похожего вы не найдете в рассказах о мученичестве евреев в XVII веке на Украине. Они свидетельствуют о своей верности иудаизму, произнося "Шма Израэль", но совершенно игнорируют навязываемую им

мучителями христианскую веру.

Как уже отмечалось, в средние века еврейская община была вовлечена в реальную политическую борьбу с христианством, представлявшимся ей опасным соблазном. В эпоху гетто христианство как вероисповедание уже соблазна для еврея не представляло. Именно поэтому еврейские мученики перед смертью не возвышают против него голос, не увещевают и не хулят. Выбор, предложенный им, уже не воспринимается как выбор между истинной и ложной религией. Вопрос стоит иначе: либо мученическая смерть, либо продолжение физического существования ценой отказа от веры и Торы, которые одни только и придают сему существованию смысл. В отличие от мучеников средневековья, предвкушавших награду в будущем веке, в рассказах о бунте 1648—1649 годов ни разу прямо не упоминается о подобного рода упованиях. Хотя евреи и тогда, разумеется, хранили верность соответствующим вероисповедным принципам — воскресению мертвых и загробному существованию. Но у них не было столь явно выраженных спиритуалистских наклонностей как у единоверцев, живших в средние века, во всяком случае, перед смертью они не рисовали себе столь отчетливых картин ожидающего их за гробом блаженства. Два характерных для средневекового еврейского сознания мотива — ненависть к религии сопернице и страстное желание обрести награду, дающуюся только тому, кто жертвует жизнью ради освящения имени Божьего, — в XVII веке практически отсутствуют. В центре стоит непоколебимая приверженность еврейству во всех его аспектах и отталкивание от чуждого мира, к которому принадлежат погромщики. Это особенно отчетливо прослеживается в гимне "Эль мале рахамим"<sup>115</sup>, сочинен-

ном р. Шабтаем Гровицем: "Мужчины и женщины, юноши и девственницы, все как один, как овцы, ведомые на заклание, подставили шеи свои [под топор] и не стали спасать собственную жизнь ценой присоединения к чужому культу". Отчуждение евреев от внешнего мира, примеры которого мы во множестве наблюдаем в период гетто, отчетливее всего проявляется в поведении святых мучеников этой эпохи.

### **XIII. Общая основа иудаизма и христианства**

В XVI—XVIII веках отношения между евреями и неевреями по сравнению с ситуацией, существовавшей в средние века, существенно изменилась. Перемены ощущались во всех тех областях, в которых имели место контакты между представителями двух общин: в деловой сфере, юриспруденции, морали и т.д. Контакты как таковые в этот период постоянно расширялись, становились все более разносторонними. Кроме взаимоотношений покупателя и торговца, должника и заимодавца образовались деловые связи и сотрудничество более сложного характера. Перемены являлись следствием шедшего в странах Европы процесса экономического развития. Отныне экономическая деятельность все более основывалась на капиталовложениях, в связи с чем пред евреями открылась перспектива вкладывать имеющиеся у них средства, открылись неведомые ранее возможности по предоставлению финансовых услуг. Нам придется вкратце затронуть тему профессиональной переориентации тогдашней общины Израиля — в той мере, в которой переориентация эта повлекла за собой изменения во взаимоотношениях между евреями и иноверцами в со-

циальной и юридической сферах, а также в сфере морали.

Подлинной экономической новинкой рассматриваемого периода можно считать появление массы торговцев вразнос — коробейников. Коробейник доставляет продукцию производителя в дом потребителя, и резкое увеличение числа занятых в этой профессии является показателем динамического характера экономики. Евреям Центральной и Восточной Европы пришлось обратиться к коробейничеству, поскольку они не в состоянии были прокормиться никаким другим способом. Для того, чтобы начать торговать вразнос, требовался лишь незначительный начальный капитал, а если не находилось и его, можно было попросить займы у какого-нибудь благодетеля. Иногда же коробейник получал товар в кредит, становясь таким образом младшим партнером-исполнителем в бизнесе, принадлежащем владельцу капитала. Безопасность передвижения евреев в определенной степени зависела от покровительства и защиты, предоставляемой им властями. Само же занятие коробейничеством представляет собой чрезвычайно важный для нашего исследования феномен, так как благодаря ему евреи вступали в непосредственный контакт с коренным населением, причем ситуация при ведении торгового благоприятствовала разного рода ухищрениям, которые могли представляться предосудительными с моральной точки зрения.

Торговля на рынках и ярмарках была в некотором смысле похожа на коробейничество. И здесь тоже еврей предлагал свой товар совершенно неизвестным ему людям, как правило, прибывшим из других мест. Принимая во внимание наличие двойного стандарта в требованиях, предъявлявшихся к отношениям между членами общины и отноше-

ниям с гоями, нетрудно представить, сколь велик был соблазн обмануть покупателя, обойти его, воспользовавшись положением анонимного бродячего торговца. Сборщик податей, сидящий на своем постоянном месте на перекрестке дорог, — а многие евреи Польши и Моравии подвизались именно в таком качестве, — и уж тем более купец, держащий лавку в своем родном городе, были меньше подвержены соблазну пренебречь принципами честной торговли, хотя и их покупателями бывали люди, пришедшие издалека. Там же, где контакт между сторонами приводил к определенному сближению, уже и практический интерес требовал, чтобы они вели себя достойным образом. Такого рода постоянный контакт существовал между арендаторами поместий и польскими аристократами или между "придворными евреями" и правителями всевозможных мелких и крупных областей Центральной Европы. Можно рискнуть здесь пойти на обобщение и сказать, что степень порядочности в отношениях более или менее обусловлена степенью постоянства этих отношений и степенью взаимного знакомства сторон.

Феномен придворного еврея помогает нам понять одну из сторон взаимоотношений двух общин. Начиная с середины XVII века не было такого властителя среди властителей многочисленных германских княжеств и королевств, при дворе которого не находились бы евреи. Последние давали своим патронам займы, выполняли роль торговых агентов, поставщиков и т.п. Желание правителей использовать для названных целей именно евреев объясняется тем, что чужак здесь предпочтительнее: у него нет политических амбиций и у него нет в государстве никакой социальной базы. Поначалу связь между торговым агентом и вельможей

носила чисто деловой характер, но впоследствии, если сотрудничество продолжалось, то отношения могли иногда принимать в полном смысле слова дружеский характер. До нас дошли свидетельства о случаях глубокой и прочной личной связи между придворными евреями и их коронованными покровителями. Бывало, что монарх возвышал придворного еврея вопреки яростному сопротивлению влиятельнейших при дворе лиц. На лояльность еврея по отношению к монарху можно было всегда положиться, поскольку его положение, а может, и сама жизнь всецело зависели от милости последнего. И хотя придворные евреи иногда, управляя делами князя или короля, умудрялись обогатиться, они, разумеется, соблюдали всяческую осторожность, чтобы не уклониться от принятых норм деловой порядочности. Залогом честности в данном случае служила их почти абсолютная зависимость от коронованных патронов.

Но, по правде говоря, и забредший издалека еврейский коробейник оставался анонимом только в качестве индивидуума: его принадлежность к иудаизму не могла укрыться от глаз покупателей-иноверцев, да он ее, разумеется, и не собирался скрывать. Внешний вид, одежда, а также манеры, еда, которую он ел, и т.д. — все буквально вопило о еврействе. И поэтому любой сомнительный поступок с его стороны мог быть вменен в вину всей иудейской общине — даже если ему лично и удавалось избежать нежелательных последствий. Собственно, такова была ситуация с незапамятных времен, с тех пор, как евреи оказались в этнически чужеродной среде в качестве меньшинства. Здесь мы видим ни что иное, как еще одно подтверждение общего социологического правила, согласно которому группам меньшинства приходится нести от-

ветственность за поступки отдельных своих представителей. Мера ответственности возрастает или убывает в соответствии с тем, насколько бросается в глаза принадлежность к группе конкретного индивидуума, а также в соответствии со степенью отчужденности, существующей между группой и остальным населением. Поскольку и "узнаваемость" еврея, и степень отчужденности общины от окружающего мира достигли в рассматриваемую эпоху апогея, возросла и коллективная ответственность еврейского общества за поступки его представителей. Дело дошло до того, что ответственность эта иногда даже принимала формально юридический характер и община отвечала за поступки входящих в нее индивидуумов перед судом. Так, к примеру, ей приходилось возмещать убытки потерпевшим, у которых что-то было украдено евреями или, скажем, если они по неведению купили у евреев краденое.

Можно сказать, что на протяжении рассматриваемого периода взаимосвязанность членов еврейской общины и их ответственность друг за друга являлись факторами, способствующими соблюдению определенного морального стандарта во взаимоотношениях с внешним миром. Старая мысль, согласно которой еврей должен вести себя таким образом, чтобы побуждать иноверцев присоединиться к его вере, свою силу утратила, ибо еврейство уже не признавало распространения иудаизма среди иноверцев в качестве своей исторической миссии. Да и возвышенная идея "освящения Имени", в своем первоначальном виде предполагавшая необходимость продемонстрировать гоим высочайший нравственный уровень сынов Израиля, в еврейском сознании эпохи гетто практически полностью отсутствует. Конечно, понятиями "освя-



щение Имени” и ”осквернение Имени”, особенно последним, продолжали пользоваться, хоть и не столь часто, как в средние века. Но даже прибегая к нему, лишь крайне редко при этом имели в виду то, какое у иноверцев — в результате тех или иных действий членов общины — создается впечатление о вере Израиля. Иногда ”осквернение Имени” понималось так, что недостойный поступок по отношению к христианину уже сам по себе является актом неповиновения Божьей воле, как и вообще нарушение любой заповеди Его Торы. Но по большей части речь шла о соображениях здравого смысла: следует избегать несправедливости по отношению к иноверцу, ибо это может нанести вред всей общине. Таким образом, от евреев требовалось вести себя порядочно с неевреями, либо чтобы не навести беду на своих единоверцев, либо потому что таков абсолютный религиозный императив, устанавливающий границы справедливого и несправедливого вне зависимости от того, кто тут вовлечен: ”свой” или ”чужой”.

Некоторые раввины пытались все же найти дополнительное идейное обоснование для предписания не поступать нечестно по отношению к гою. Вот аргументация, предложенная р. Шломо Лурья: ”Ибо следует удаляться от безобразия и всего подобного ему, так что пусть человек ест и пьет от своего и не приучается к воровству и хищению”. А р. Цви Ашкенази, автор книги ”Хахам Цви”<sup>116</sup> добавляет: ”Не заповедано ли нам не совершать никаких отвратительных дел?.. И сама Тора нам предписала с состраданием относиться даже к животным... И даже растения нам предписано беречь, сказано ведь: не порти дерев (Второзаконие 20:19). И все это не ради них, а ради нас же самих, дабы приобрели души наши истинное

знание и возвышенные качества — все для нашего же блага”. Нравственный императив обосновывается здесь важностью достойного поведения для воспитания душ самих же евреев. Проповедники обычно добавляли к этому предостережение, что у наживающегося нечестными путями — и неважно, обирает ли он еврея или иноверца, — богатство все равно долго не удержится. Идея эта была известна еще со времен ”Сефер хасидим”, где выражалась уверенность, что Бог не оставит обобранных и восстановит справедливость — идет ли речь о сынах общины Израиля или о неевреях. Однако проповедники, как видно, не просто повторяли сказанное когда-то, но исходили из своего непосредственного жизненного опыта, говорили о том, о чем знали не из книг.

Итак, в аргументах ”от морали”, призывающих вести себя порядочно по отношению к гоям, недостатка не было. И все же руководители еврейства в основном напирала тут на грозящие в противном случае всей общине последствия. Аргументация, относившаяся в средние века к индивидууму, переносится теперь на все общество как на единое целое. Конечно, и в средневековье существовала угроза ”коллективной ответственности”, и это являлось одним из факторов, предотвращающих обман иноверцев и тому подобное. Но все же в период средних веков существовал определенный шанс, что о еврее будут судить (и еврея будут судить) по его собственным поступкам. Теперь же каждому было совершенно ясно, что за поступки одного осуждению подвергнется вся община — таково было умонастроение, разделяемое всем обществом в целом. Вопрос о том, принимать или не принимать в расчет общие интересы, уже не оставался целиком на усмотрение каждого: руководство

общин старалось обеспечить контроль за поведением отдельных индивидуумов. Именно теперь это стало возможным, поскольку удалось достичь высокой степени общественной организации и установить прочные связи между различными еврейскими общинами, находящимися в одном и том же государстве, — и то и другое с помощью христианских правителей, предоставивших представителям еврейства широкие юридические полномочия. Те, кто обманывал иноверцев, подвергались суровым наказаниям: штрафам, тюремному заключению и бойкоту, а в самых крайних случаях и передаче в руки нееврейских властей. Коллективная ответственность, сплотившая еврейскую общину, требовала и делала возможным установление контроля общества над индивидуумом.

Угроза наказания и осуждения тех, кто в своих отношениях с иноверцами нарушал принятые нормы, имела и дополнительный смысл. Структура общины в рассматриваемый период сложнее и разнообразнее, чем в предыдущие столетия. Наряду с состоятельными людьми, обладавшими правом проживания и торговли в определенном месте, пользующимися уважением в обществе и т.д., было большое число евреев без вида на жительство, без устойчивого социального статуса и без какой бы то ни было экономической устойчивости. И те, кому нечего было терять, иногда пользовались любой представляющейся возможностью, чтобы хоть что-то урвать на пропитание семьи. Проблемы морального плана вообще и уж тем более вопросы нравственного поведения по отношению к неевреям вряд ли занимали таких людей в достаточной степени, чтобы послужить надежной преградой жульничеству. Именно их и старалась община поставить под контроль и в данном случае, защищая гоев, она

тем самым защищала самое себя. Наглядным примером может служить один из параграфов устава, принятого объединением общин Моравии: "А что до тех пустых и легкомысленных личностей, воров и грабителей, ставящих под угрозу еврейство и публично оскверняющих Имя Божье в базарный день в Кремеже, Линце и других подобных местах, то всякому дается право оставить их и имущество их на произвол судьбы и передать их в руки властей. И уж тем более позволительно отвергнуть их и изгнать из общины, в среде которой они живут. И сделать это позволяется даже против их воли и с применением силы — на это право есть у всех членов общины. А если какой-то мерзавец, этакий горький корень, из которого вырастает ядовитая полынь, будет вести себя неподобающе и попытается заручиться поддержкой Его Высочества властителя, тогда каждый член общины имеет право со всей решительностью разоблачить его, изгнать из дома, в котором он проживает, лишить имущества и вообще всего-всего".

Узаконение сие относится к людям, у которых нигде нет вида на жительство и им трудно найти себе пропитание. К таким легко было применять тяжкие наказания, вплоть до изгнания, если, конечно, у них не находились заступники из числа влиятельных неевреев. Надо сказать, что вмешательство со стороны местных христиан по идее противоречит одной из основных привилегий еврейской общины, а именно: привилегии решать, кому будет позволено жить в ее среде. И тем не менее процитированный выше документ предполагает, что такое вмешательство может иметь место. Отсюда следует вывод: данная общине власть над ее членами не была ни абсолютной, ни безусловной. И поэтому приходилось вести борьбу с нежелающими

подчиняться общепринятым нормам на два фронта: следить, чтобы они не надували иноверцев и не навлекли тем самым беды на всех, и не допускать, чтобы они заручились покровительством каких-нибудь бессовестных правителей и не стали помогать тем ущемлять права общины. Обращение к индивидуумам от имени морали, призывы воздерживаться от нечестных поступков — при существующих условиях все это вряд ли могло возыметь должное действие. Поэтому и появилось в обиходе — параллельно с понятием "осквернение Имени" — понятие "опасности для общества": оба они призваны не столько отвратить правонарушителя от дел его, сколько оправдать тяжелую кару, которой ему угрожают.

Трудно было ожидать, чтобы попытка искоренить двойной стандарт в сфере морали и установить единые нормы поведения по отношению и к брату-еврею и к иноверцу оказалась полностью успешной. Глубокий социальный и религиозный раскол общества, характерный для средних веков, все еще оставался реальностью. Дабы преодолеть его — хотя бы в теории — необходимо было выявить общую религиозно-мировоззренческую составляющую иудаизма и христианства. На первый взгляд шансы на обнаружение такой составляющей были невелики, ведь подлинного диалога между представителями двух исповеданий не велось, даже диспуты по вопросам религиозной теории и те, как отмечалось в предыдущей главе, прекратились. Но оказалось, что парадоксальным образом именно отчужденность еврейской общины от окружающего мира открыла возможность для выявления общего базиса, наличием которого можно было обосновать требование придерживаться единого нравственного стандарта в отношении евреев и христиан.

Как мы помним, в первых главах книги говорилось о том, что, хотя на протяжении средневековья христианство оставалось в глазах евреев язычеством, в некоторых конкретных ситуациях оно уже таковым не считалось. Так, к примеру, было разрешено торговать и заключать сделки с христианами в дни церковных праздников, и разрешение это опиралось на дефиницию, выводящую христиан из разряда идолопоклонников. Соображения практического толка требовали также, чтобы евреи не позволяли себе в отношении окружающего населения то, что в принципе позволено по отношению к язычникам; различие между христианами и идолопоклонниками получило и в этом случае рациональное обоснование в рамках галахического метода аргументации. Но в теологическом плане в христианстве по-прежнему видели языческую веру.

В XVII—XVIII веках тенденция исключать христианство из разряда идолопоклоннических культов усилилась. Ограничения в области торговли, основанные на галахических законах об отделении от язычников, перестали соблюдаться. К примеру, торговля "их обычным (т.е. нецерковным. — *Прим. переводчика*) вином" стала источником существования для многих набожных евреев, со всей тщательностью соблюдающих предписания религиозного Закона. Подобного рода сдвиги в сознании следует отнести за счет многосторонних торговых связей, установившихся между представителями обеих общин: усилилась необходимость привести требования Галахи в соответствие с реальными нуждами людей. Однако, если обратиться к аргументам, выдвинутым в пользу "либерализации" отношения к христианству, то мы обнаружим, что речь идет вовсе не только о соображениях практической выгоды. К такого рода соображениям добавляется и новая

принципиальная оценка господствующей религии, которую, как выясняется, нельзя считать совершенным уж язычеством. В одной из предыдущих глав упоминалось, как некий тосафист разрешил принимать от христиан заявления под присягой на том основании, что, клянясь, те не упоминают никаких идолов. Возразившим же, что христиане, говоря о Господе, имеют в виду Иисуса, он отвечал: "Но ведь сынам Ноевым не запрещен *шиттуф*". Слово "шиттуф" (букв. "соучастие") употреблено здесь в том смысле, в котором оно появляется в Талмуде (Санхедрин 63а), где говорится о запрете поклоняться вместе Господу Вседержителю и еще кому-то. Однако в средневековой философии понятие это приобрело более широкий смысл, и с тех пор, как правило, имелась в виду вера во многих богов в противоположность монотеизму. Так что, когда ученые раввины XVII—XVIII веков анализировали соответствующий текст, они поняли слово "шиттуф" в этом расширенном смысле, то есть как будто тосафист имел в виду, что "сынам Ноевым" не запрещено верить в "двойственность" (или "тройственность") Божества. Таким образом, христианская вера в Троицу была признана допустимой для того, кто не является евреем. Это была удобная теория, оправдывающая еврейскую толерантность в отношении христиан и одновременно оставляющая в силе запрет на принятие христианства евреями, поскольку на последних Торой возложена обязанность придерживаться абсолютного монотеизма. У нас есть достаточно свидетельств тому, что именно такая точка зрения господствовала в XVII—XVIII веках.

К выводу о необходимости толерантности подталкивали и другие соображения. Галахисты средневековья исключили христианство из разряда язы-

ческих религий, опираясь на посылку, что современные христиане не занимаются идолопоклонством "по всем правилам", то есть не совершают действий, сопровождавших идолопоклонские культы в древние времена. Как мы видели в десятой главе, вплоть до XIV века не нашлось никого, кроме р. Менахема ха-Меири, кто бы развил эту посылку дальше. Один только р. Менахем пошел до конца и сделал логически следующие отсюда выводы. Он не удовлетворялся отрицанием языческого характера христианства, он также признал положительную религиозную ценность последнего. Однако, поскольку сочинения его не получили широкого распространения, лишь отдельные детали теории р. Менахема стали известны широкому читателю, и влияние его идей оставалось незначительным. Но вот в XVII веке, независимо от Меири, сходные тенденции появляются в кругу ученых раввинов во главе с р. Моше Равкашем из Вильно — последний после событий 1648 — 1649 годов покинул Литву и перебрался в Западную Европу. Он написал примечания к книге "Шулхан Арух", главный смысл которых был в том, чтобы указать источники содержащихся там галахических узаконений — параграф за параграфом. То тут, то там р. Моше предлагает также пояснения по существу текста, дает ограничительное истолкование смысла законов или уточняет конкретную область их приложения.

Тенденция эта особенно заметна там, где речь идет о статусе иноверцев. Рассмотрим, к примеру, его замечания по вопросу о допустимой самообороне. "Шулхан Арух" разрешал самооборону не только, когда некто реально угрожал жизни индивидуума или всему обществу путем совершения определенных действий, но также и когда речь шла о донощиках или правонарушителях, представляв-



ших лишь потенциальную угрозу. Здесь кодекс следует за Талмудом и галахистами более позднего времени (т.наз. "поским"). Существовал и другой тип людей, угрожающих не жизни, но имуществу, причиняющих убытки, как, например, пастухи (в эпоху Талмуда их подозревали в том, что они причиняют убытки многим и многим). О таких было сказано: "Их не следует ни вытаскивать (из ямы. — Прим. переводчика), ни сталкивать туда". Или по формулировке кодекса "Шулхан Арух", следующего здесь за Рамбамом: "Не следует делать ничего, что повлекло бы за собой их смерть, но, с другой стороны, запрещено и спасать их от гибели". К этому разряду причислены и т.наз. *акум* (аббревиатура, обозначающая буквально: "поклоняющиеся звездам и созвездиям") — звездопоклонники. Судя по всему, упомянутых людей сынам Израиля также запрещалось убивать, впрочем, не следовало и помогать им, если они оказывались в опасности. Поскольку слово "акум", во всяком случае в сравнительно поздний период, зачастую служило просто синонимом, субститутом слова "гой", "иноверец", то автор книги "Беер ха-гола" ("Колодезь диаспоры") счел необходимым развеять возможное заблуждение, будто звездопоклонники-акум это и есть соседи евреев — христиане.

Вот, что он пишет: "Мудрецы Талмуда имели здесь в виду не кого-нибудь, а конкретно звездопоклонников, существовавших в их время, которые действительно поклонялись звездам и созвездиям и не верили ни в исход из Египта, ни в то, что мир был когда-то сотворен. В то время как народы, среди которых мы, сыны Израиля, нынче рассеяны и под чьим покровительством проживаем, верят и в сотворение мира и в исход из Египта и в еще целый ряд наших вероисповедных принципов и, молясь,

обращаются они исключительно к Творцу неба и земли, как отмечали наши галахисты и как говорит р. Меир в книге "Орах хаим" ("Образ жизни"), и потому не только что нет запрета спасать их от беды, но, более того, мы обязаны молиться об их здравии, как то пространно разъяснил автор "Маасе ха-Шем" ("Дела Господни") в разделе, посвященном Пасхальной Хаггаде<sup>117</sup>, а именно: фрагменту "Излей ярость Твою на народы, не познавшие Тебя". Он говорит, что царь Давид, да почиет он в мире, молил Всевышнего излить ярость на те народы, которые не верят в сотворение мира [из ничего] и во все те чудеса и знамения, что сотворил нам Господь, да будет Он благословен, в Египте и при даровании Торы на Синае. Но те иноверцы, среди которых мы живем и под покровительством которых пребываем, они-то во все это, как я уже отмечал, верят. И потому мы всегда бодрствуем на страже их благополучия, постоянно молимся о благополучии государства и министров его, чтобы успех сопутствовал им в делах их, а также обо всех странах и всех местах, под властью их находящихся, ведь написал в свое время Рамбам, что Галаха в этом вопросе установлена в соответствии с мнением р. Иехошуа<sup>118</sup>, согласно которому у праведников народов мира есть доля в царстве будущего века".

Если подытожить, то получается следующее: в смысле обязанности спасать жизнь человеческую нет разницы, кто находится в опасности — еврей или гой; действие заповеди распространяется и на того и на другого. Вывод сей основывается на вполне определенной оценке христианства, и нам следует подробнее рассмотреть латентно присутствующие в этой оценке принципиальные мировоззренческие установки. Некоторые из них ха-

рактены для традиции, с которой мы уже не раз сталкивались, традиции не считать христиан идопоклонниками, поскольку и они тоже служат и молятся на самом деле не кому-нибудь, а все тому же Творцу неба и земли. С другой стороны, сыграли свою роль и соображения политического свойства: поскольку евреи не обладают самостоятельным статусом, но зависимы от христианских властей, то они, естественно, должны быть благодарны своим защитникам и покровителям. Рабби Моше Равкаш добавил сюда еще один, ранее не выдвигавшийся, аргумент: христиане точно так же, как евреи, верят в пророчество и в Откровение, иными словами у евреев и христиан есть общая религиозная традиция. Для подтверждения своей мысли р. Моше сослался на высказывания р. Элиэзера Ашкенази в его книге "Маасей ха-Шем".

Рабби Элиэзер Ашкенази жил в XVI веке (ум. в 1586 году), пользовался авторитетом в области галахи и был плодовитым автором всевозможных толкований и проповедей. Разъясняя смысл упомянутого высказывания из Пасхальной Хаггады ("Излей ярость Твою на народы..."), р. Элиэзер занял совершенно четкую позицию в вопросе о религиозном статусе современных ему христиан. Сам фрагмент, начинающийся словами "Излей ярость...", составлен, как известно, из библейских стихов, предвещающих беды и гибель тем нациям, которые не познали Господа и преследовали избранный им народ. Резонно предположить, что для простого еврея, жившего в XVI веке, христиане, само собой, входили в число тех врагов Израиля, которых в конце времен ожидает суд. Но вот р. Элиэзер Ашкенази, находившийся, по-видимому, под влиянием Шломо Ибн Верга<sup>119</sup>, никак не мог

принять подобную точку зрения\*. Он считал, что там, где в молитве упоминаются идолопоклонники, речь идет именно об идолопоклонниках в подлинном смысле этого слова, то есть о тех, у кого нет связи с библейским Откровением.

Соответствующее высказывание р. Элиэзера приводилось в сборнике проповедей, и потому, в принципе, оно имело исключительно теоретическое значение. Но после того, как слова его были процитированы в комментарии р. Моше Равкаша к книге "Шулхан Арух", они приобрели галахическую обязательность. Отныне уже считалось установленным, что христиан, разделяющих библейскую веру, следует выделить из общего числа гоев в особый разряд и все, сказанное в Талмуде об идолопоклонниках, к ним не относится. Формулировка эта впервые появилась в уже упоминавшейся книге "Беер ха-гола", и впоследствии на нее прямо или косвенно ссылались практически всякий раз, когда обсуждалась проблема взаимоотношений между иудаизмом и христианством, — а проблема сия в XVIII веке обсуждалась многократно, особенно авторами, жившими в Западной Европе. Ибо именно в Западной Европе впервые появились признаки толерантности по отношению к евреям, вызвавшие в свою очередь к жизни ответные проявления толерантности с еврейской стороны.

Влияние этой новой тенденции на деятелей еврейского Просвещения (Хаскалы) второй половины XVIII века будет прослежено в следующей главе.

---

\* Ибн Верга считал, что "чужак" это тот, кто чуждается своего Творца и отрицает основы веры. Поскольку христианин верит в сотворение мира, в чудеса и в Провидение, то его "чужаком" назвать нельзя (*Прим. автора*).

Здесь же мы поговорим только о представителях традиционного иудаизма, которые тоже не могли не принять во внимание проявления новой веротерпимости со стороны христианского окружения. Хаим Яир Бахарах и Яков Эмден принадлежавшие к числу наиболее крупных религиозных авторитетов своего времени, как и другие их единомышленники, не замедлили отреагировать на появившиеся признаки толерантности со стороны неевреев; они всячески подчеркивали общность религиозного наследия иудаизма и христианства — примеры такого подхода мы находим в книгах "Маасе ха-Шем" и "Беер ха-гола". Рабби Яков Эмден продвинулся в этом направлении чрезвычайно далеко: по его словам, Иисус и в мыслях не имел отменять обязательность Торы; наоборот, его единственным намерением было распространение среди гоев ряда еврейских вероисповедных принципов, а именно: семи заповедей Ноевых. Таким образом, разница между его учением и традиционным иудаизмом незначительна, а столкновение между еврейством и христианством, как и преследование сынов Израиля христианами, есть не что иное, как трагическое недоразумение. Яков Эмден прожил долгую жизнь, успел увидеть начало еврейского Просвещения и был одним из ярых противников этого движения. Но фактически и он, и его друзья, может, и не осознавая того, испытали на себе влияние тех же самых процессов, что в конце концов вызвали к жизни Хаскалу. Отчасти они тоже почерпнули свои познания из "внешних", нееврейских источников, более того, и р. Яир Хаим Бахрах, и р. Яков Эмден пришли к критическому осмыслению определенных элементов еврейской традиции. Но им без особого труда удалось примирить широкую образованность и "прогрессивную" мировоззрен-

ческую позицию с традиционной духовностью, в которой они были глубоко укоренены. Их толерантность в отношении христианства является одним из признаков того, что тут не имел места — во всяком случае, на сознательном уровне, — никакой внутренний конфликт.

В лице этих ученых галахистов традиционный иудаизм достиг по отношению к христианству предела веротерпимости, на которую он только — по самой природе своей — был способен. Некоторые из заявлений раввинов круга р. Яакова Эмдена представляются весьма смелыми, однако их подлинная значимость становится понятной лишь на фоне общей культурно-религиозной атмосферы того периода. Даже те, кто высказывался в духе веротерпимости, придерживались определенных каббалистических теорий, ассигнующих еврейству совершенно особые качества, присущие глубинной природе личности каждого индивидуального еврея. Не исключено, что именно приверженность подобного рода идеям позволила упомянутым мыслителям занять сравнительно терпимую позицию в отношении христианства. Но и для них толерантность оставалась преимущественно теоретической установкой. В их намерения не входило уменьшение степени социальной изоляции евреев от внешнего мира, как не собирались они и отменять существующие галахические ограничения на контакты с иноверцами. Их единственная цель заключалась в облегчении взаимодействия между представителями двух общин в тех случаях, когда такое взаимодействие было неизбежным. Они требовали, чтобы евреи, ведя дела с христианами, поступали по правде, но это вовсе не означало, что сынам Израиля следует отказаться от религиозного первородства, возвышающего их над адептами всех прочих вероисповеданий. Или от-

казаться от своей, особым образом организованной социальной жизни, неразрывно связанной с общиной и ее учреждениями. Да и в области собственно вероисповедной они ограничились тем, что дали более или менее произвольное истолкование христианской догматике, не дойдя до сравнительного — и в подлинном смысле слова критического — анализа основных принципов двух религий. Они по-прежнему видели в христианстве чуждую, гойскую религию, и им даже на секунду не приходило в голову, что кто-то может под влиянием их слов посчитать противоречия между иудаизмом и христианством не такими уж глубокими или усомниться в целесообразности основывающегося на сих противоречиях социального размежевания. Они не осознавали, что последовательное применение их идей в условиях меняющейся общественной ситуации может привести к весьма серьезным для традиционного иудаизма последствиям. А между тем именно это и произошло с наступлением эпохи Хаскалы.

#### **XIV. Веротерпимость в эпоху Хаскалы**

В задачу настоящей книги не входит детальное описание тех кардинальных перемен в жизни европейского общества, которые сделали возможным появление нового еврейского психологического типа, типа просвещенного интеллектуала, отношение которого к христианству мы рассмотрим в настоящей главе. Ограничимся лишь констатацией того факта, что идея веротерпимости во второй половине XVIII века становилась все более и более популярной как в христианской, так и в еврейской среде, и между теми, кто разделял эту идею в обеих общинах, наблюдалось сближение.

”Просвещенцам” — как евреям, так и неевреям — открылось, что такого рода социальное сближение возможно и что оно не требует ни от одной из сторон ни скрывать, ни стараться преуменьшить свою связь с определенным вероисповеданием.

Показательный и самый известный пример таких новых возможностей общения — дружба Готхольда Э.Лессинга<sup>120</sup> и Моисея Мендельсона<sup>121</sup>, начало которой относится примерно к 1750 году. Рассказывают, что они познакомились за партией в шахматы и стали друзьями на всю жизнь, причем отношения их основывались в том числе и на общем литературно-философском, да, пожалуй, и теологическом интересе. Хотя Лессинга вряд ли можно назвать христианином в ортодоксальном смысле слова, он вне всякого сомнения был укоренен в мире христианской мысли в силу воспитания, полученного в родительском доме, где главенствовал отец — протестантский пастор. Мендельсон, с другой стороны, соблюдал еврейские традиции и обряды и придерживался основных принципов иудаизма — на свой лад и в соответствии с собственным пониманием. От современников-единоверцев он отличался тем, что ощущал насущную потребность в овладении ”нееврейскими” областями знания и культуры, причем не только потому, что усматривал в этом пользу, практическую необходимость, но и потому, что считал их самих по себе ценными, заслуживающими изучения. Он занимался всеми отраслями философии, этикой и эстетикой — был начитан в немецкой литературе, читал также книги и на других европейских языках, к тому же интересовался математикой, теорией музыки и т.д. В некоторых из этих областей, в особенности в области философии, он был плодовитым писателем, приобретшим изрядную известность. Столь широкий спектр занятий



требовал контактов с интеллектуалами-нееврейями, ибо в еврейской среде к такого рода предметам тогда проявляли интерес лишь немногие.

Мендельсону естественно было прийти к выводу, что в области культуры существуют сферы деятельности, имеющие универсальную ценность — общую как для евреев, так и для неевреев. Он чувствовал духовную близость со своими друзьями-христианами и вообще со всеми теми интеллектуалами, что шли параллельными с ним путями. Это особенно отчетливо проявляется в переписке Мендельсона с Гердером<sup>122</sup> и Лафатером<sup>123</sup> — двумя писателями, с которыми он был едва знаком лично. В одном из посланий Мендельсон пишет: "Человек Моисей обращается к человеку Гердеру, а не то что еврей обращается к христианскому проповеднику". Смысл сего высказывания станет нам яснее, если примем во внимание, что в ту эпоху слово "человек" ("менш") приобрело новое значение: из простого идентификатора принадлежности к "роду человеческому" оно превратилось в центральное для идеологии Просвещения понятие, подразумевающее, что существуют определенные универсальные ценности, присущие природе человека как такового — ценности, которые возможно выявить и развить, ценности, в соответствии с которыми человек может воспитать себя без помощи откровения свыше.

Употребляя слово "менш" для указания на универсальный "общий знаменатель" еврея и христианина, Мендельсон тем самым свидетельствует о надежде, которую и он и другие возлагали на благотворное влияние Просвещения, влияние, благодаря которому в будущем между исповедующими иудаизм и христианство сложатся совершенно новые отношения. Наряду с этим есть в его словах

и указание на то, что евреи и христиане все же отличаются друг от друга, во всяком случае, в некоторых аспектах. Какова природа этого различия и как возможно его увязать с утверждением об "универсальном родстве" представителей двух религий — вот вопросы, которые такой трезвый и честный мыслитель как Мендельсон конечно же не мог обойти. Более того, в силу внешних обстоятельств он просто вынужден был заниматься этими проблемами. Мендельсон воспринимался как совершенно новый тип еврея, и в силу этого он вызывал любопытство и пристальное внимание окружающих. Как его единоверцы, так и христиане задавались вопросом: да еврей ли он вообще? Если да, то почему он не ограничивает свои интересы проблемами, традиционно занимающими еврейское общество? А если он отошел от иудаизма, то почему не крестится? Пока вопросы сии задавались шепотом или у него за спиной, Мендельсон мог делать вид, что не слышит их. Но когда к нему непосредственно и публично обратился по этому поводу известный христианский теолог Лафатер, отмалчиваться уже было невозможно. Отвечая, Мендельсон пытался избежать открытого диспута с христианством, при этом, однако, четко заявив о своей вере в подлинность иудаизма, в основе которого лежит Божественное откровение.

Суть Откровения, определяющего содержание иудейской веры, заключена, по мнению Мендельсона, в практических предписаниях, заповедях Торы. И потому, считает он, ни одно из этих предписаний невозможно отменить, если сие не было предписано неким новым откровением. В религиозных идеях иудаизма он также усматривал богооткровенные истины, но признавал, что к тем же самым истинам человек может прийти и путем ра-

ционального размышления. Такая позиция позволяла высказать два принципиальных утверждения. Что, с одной стороны, иудаизм есть богооткровенная религия, но, с другой стороны, никакая из основ еврейской веры не является иррациональной, не находится в противоречии с разумом. Более того, согласно Мендельсону, главное преимущество иудаизма над христианством заключается именно в его рациональном характере.

Во время диспута с Лафатером, происходившего в 1769—1770 годах, Мендельсон избегал напрямую критиковать христианство. Тогда еще неясно было, что статус евреев в странах Европы в скором будущем существенно изменится, и, по мнению Мендельсона, его единоверцам следовало удовлетвориться положением меньшинства, не имеющего полных политических прав. И уж конечно, считал он, им не следует критиковать господствующую в государстве религию. Но при всем том, похоже, что у "умеренности" Мендельсона были и другие, более глубокие причины, а не только соображения тактики.

В беседе с Лафатером, имевшей место до начала публичного диспута между ними, Мендельсон упомянул о неприятии евреями идеи божественности Иисуса. Затем, отвечая Лафатеру в прессе, он намекнул на то, что, по его разумению, христианские догмы не вяжутся с требованиями разума, а в своих более поздних публикациях он подробно на этом остановился и разъяснил свою позицию.

Можно сказать, что в принципе Мендельсон не отклонился от пути, проложенного еврейскими диспутантами предыдущих поколений. Подобно им, он утверждал истинность собственной религии и отрицал (по крайней мере, частично) истинность религии-соперницы. Новым было лишь то, что вера в

истинность иудаизма не заставляла его стремиться доказать сию истинность другим. Оговорки, высказанные им в отношении христианства, были не чем иным, как реакцией на уговоры сменить веру. Более того, Мендельсон считал, что его толерантность к религии, исповедуемой другими, соответствует учению иудаизма, а не является следствием каких-то его личных качеств, какой-то именно ему присущей терпимости. Он утверждал, что веротерпимость есть одно из основных сущностных качеств иудаизма, благодаря которому-то и можно говорить о моральном превосходстве еврейской религии над христианством.

Если проследить за ходом диспута с Лафатером, то создается впечатление, будто Мендельсон парадоксальным образом более всего ценил в иудаизме не объективную истину саму по себе, а желание сохранить эту истину исключительно для себя. Как доказательство того, что евреи не стремятся навязать свою веру другим, он указал на галахические узаконения, регулирующие прием в лоно иудаизма прозелитов. Как известно, Галаха предписывает предостеречь человека, собирающегося принять еврейскую религию о серьезной ответственности, связанной с обязательством соблюдать заповеди Торы ("И говорят ему о наказаниях, полагающихся за нарушение предписаний Закона" — Иевамот 47а), а также об ограничениях личного порядка, проистекающих из факта принадлежности к общине низкого политического и общественного статуса ("Разве ты не знаешь, что в наше время сыны Израиля страдают, что их притесняют, ущемляют и гонят и что приходится им терпеть всяческие мучения?").

Мендельсон свободно переформулировал соответствующую *барайту*<sup>123</sup>, определяющую, как до-

лжен проходить процесс принятия иноверца в лоно иудаизма, и по ходу дела не то намеренно, не то бессознательно вставил фразу, которой там изначально не было, а именно: иноверец может удостоиться будущего мира и без гиора — достаточно, чтобы он исполнял семь заповедей Ноевых. Этому принципиальному положению, что у праведников народов мира есть доля в будущем мире, можно найти подтверждение в ранних еврейских источниках, но Галаха не включала его в число тех сведений, которые необходимо сообщить намеревающемуся принять иудаизм, геру, — ему не говорят, что он может "просто так", в своем иноверческом качестве удостоиться грядущего блаженства. Более того, иноверцу, все же прошедшему, несмотря на соответствующие предостережения, гиор, сообщалось после этого, что отныне у него общий удел с праведниками, которым обещана жизнь в будущем мире ("Говорят ему: знай, что будущий мир предназначен не для кого-нибудь, а для праведников"). Надо сказать, что и утверждение Мендельсона будто евреи никогда не стремились обратить гоев в свою веру было с исторической точки зрения ошибочным. Он замечал в еврейских источниках и в еврейской истории то, что соответствовало его собственным умонастроениям и чаяниям, в результате чего "обнаружил" там позицию, распространенную в современном ему еврействе и в поколениях, непосредственно предшествовавших поколению Хаскалы. Действительно, с конца средних веков установка на обращение иноверцев проявлялась в иудаизме существенно слабее. Именно это дало Мендельсону возможность утверждать, ссылаясь в том числе на мнение современных ему раввинистических авторитетов, что еврейская религия не ставит перед собой миссионерских целей. Он

указывал на это с чувством явного удовлетворения. Ибо сие согласовывалось с установками эпохи Просвещения. Более того, таким образом он оказывался в состоянии сразить, используя мировоззренческие критерии Просвещения, своих христианских оппонентов — те-то ведь не могли отречься от принятого в церкви мнения, согласно которому миссионерская деятельность есть одно из отличительных свойств христианства, одна из важнейших заповедей.

Послушаем, что говорил по этому поводу сам Мендельсон: "К счастью, есть у меня несколько прекрасных друзей не моей веры. Мы любим друг друга подлинной любовью, хотя предполагаем и допускаем, что в вопросах религиозных наши мнения не совпадают. Я наслаждаюсь их дружбой, благодаря которой становлюсь лучше и которая доставляет мне душевную отраду. Никогда не помышлял я в тайне сердца своего, что вот, дескать, жалко, такой прекрасный человек... [и не в иудаизме]. У того же, кто полагает, будто вне его молитвенного дома человек не может удостоиться вечного блаженства, такого рода сердечные вздыхания наверняка возникают нередко".

Как уже отмечалось, тот, кто считал, что иудаизм не отрицает возможности для иноверцев и сынов других народов обрести удел в будущем мире, мог сослаться в подтверждение своей точки зрения на традиционные источники. Правда, в эпоху Талмуда по этому поводу еще существовали разногласия (между р. Элиэзером<sup>125</sup> и р. Иехошуа — Санхедрин 105а), но с тех пор, как Маймонид (Рамбан) подтвердил, что спасение возможно и вне иудаизма, на противоположное мнение практически перестали ссылаться. Его четкая формулировка ("У праведников народов мира есть удел в будущем веке") стала популярным присловьем и воспри-

нималась как выражение "официальной позиции" иудаизма. Понятие "праведник" Маймонид определил — вслед за одним мидрашистским источником — так: тот, кто соблюдает семь заповедей Ноевых, обязательных, согласно Талмуду, для всего человечества. Поскольку заповеди Ноевы иногда отождествляли с "естественным законом", можно было утверждать, что поступающий в соответствии с этим законом подпадает под категорию "праведников народов мира". Таким образом, еврейские авторы эпохи Хаскалы могли говорить об "оправданности" иноверцев (в глазах Божьих), а уж тем более мог утверждать это Мендельсон в отношении его просвещенных современников-христиан.

Отождествление "праведников народов мира" с людьми, следующими "естественному закону", было одним из основных положений мировоззрения Мендельсона. Он много писал об этом и верил, что его мнение здесь находится в соответствии с мнением еврейских религиозных авторитетов прошлого и настоящего. Одного из таких авторитетов, р. Яакова Эмдена, он называет по имени. На самом деле Мендельсон пошел существенно дальше своих предшественников, как, впрочем, и дальше тех его современников, которые, подобно р. Яакову Эмдену, разделяли идею веротерпимости. Последний действительно призывал к толерантности по отношению к "народам", — вне всякого сомнения имея в виду христиан — поскольку нет оснований не признавать возможности спасения души для тех гоев, которые, подобно евреям, верят в пророчество, библейские чудеса и Откровение. Мысль эта не являлась изобретением р. Эмдена — она высказывалась различными мыслителями на протяжении уже нескольких поколений. Но Мендельсон обосновывал веротерпимость не общей для

христиан и евреев верой в Божественное откровение, а общностью человеческой природы всех тех, кому разум повелевает жить в соответствии с естественным, природным законом, который в соответствии с установками Просвещения в основе своей благ и знание о нем запечатлено в душе каждого человеческого существа. Не случайно, говоря о людях, которые могли бы быть его друзьями без того, чтобы он хотел обратить их в иудаизм, Мендельсон упомянул двух мыслителей, далеких как от еврейского, так и от христианского мира: Конфуция<sup>126</sup> и Солона<sup>127</sup>. Что же, из-за этого он не должен верить в спасение их душ? "Я полагаю, — говорит Мендельсон, — что того, кто вразумляет других людей творить добро в этом мире, не может, в мире грядущем ждать геенна<sup>128</sup>".

Однако, к своему глубокому сожалению, Мендельсон обнаружил, что такая либеральная позиция противоречит мнению Маймонида, на авторитет которого опиралось утверждение "у праведников народов мира есть доля в грядущем царстве". Рамбам определил понятие "праведники народов мира" следующим образом: те, кто соблюдают семь заповедей Ноевых в качестве традиции, начало которой в Божественном откровении, данном в свое время Ною. "Те же, — продолжает Маймонид, — кто соблюдает по велению разума, не есть праведники народов мира, но принадлежат к числу их мудрецов". Делая такое различие, Рамбам следовал более древнему источнику, утверждавшему, что нет спасения тому, кто не исповедует религии, основанной на Откровении. Кстати, вопрос о религиозном статусе людей, совершающих добрые дела вне контекста, устанавливаемого Божественным откровением, неоднократно обсуждался в христианской теологии, и у высказываемых там соображений су-



ществуют четкие параллели в еврейской мысли. Маймонид провел различие между "праведником" и "мудрецом", и однако он не отрицал ценности позиции последнего. Но в печатном издании трудов Рамбама, в том самом, которым пользовался Мендельсон, в текст здесь вкралась ошибка и вместо "но принадлежит к числу их мудрецов" оказалось "и не принадлежит к числу их мудрецов". И в результате Мендельсон, подобно другим мыслителям до него, включая Спинозу<sup>129</sup>, был уверен, что согласно Рамбаму, не следует видеть никакой ценности в добрых и праведных делах — таких, как соблюдение семи заповедей Ноевых, — если они совершаются по велению разума самого человека.

Неудивительно, что это повергло Мендельсона в растерянность. Возможно (так считал покойный профессор Ю. Гутман<sup>130</sup>), слова Маймонида здесь привлекли внимание Мендельсона из-за того, что Спиноза цитирует их в своем трактате". По мнению Спинозы, они ясно свидетельствуют: иудаизм не признает ценности добрых дел или истинных мнений, когда они суть продукты собственного автономного разумления человека. Но и без оглядок на Спинозу высказывание Маймонида должно было вызвать удивление, ибо оно находилось в явном противоречии с установкой, господствовавшей в просвещенных кругах во времена Мендельсона. Его просвещенные современники, как евреи, так и неевреи, считали правильным проявлять толерантность не только по отношению к деистам<sup>131</sup>, а иногда и атеистам из своей собственной "европейской" среды, но и — в теории по крайней мере — к народам, населяющим дальние страны, которые, судя по рассказам о них, поступают согласно требованиям добра и справедливости, не зная ничего о Божественном откровении. Размышления такого

рода были реакцией на распространившиеся в ту пору в литературе свидетельства о жизни примитивных народов, следующих, так сказать, природе, — их тогда любили ставить в пример сынам европейской цивилизации. Сам Мендельсон намекал в этой связи на обитателей Гренландии, живших, по слухам, "в соответствии с естественным законом". Если бы Маймонид действительно сказал то, что появляется в искаженной версии текста, то тогда ни философы древности, ни современные "примитивные" народы не могли быть отнесены к числу "праведников народов мира", поскольку у них не было веры в Откровение — веры, характерной для иудео-христианской религиозной традиции. Правила галахической дискуссии в принципе позволяли Мендельсону не принимать точки зрения Рамбама, разве что выяснилось бы, что Маймонид основывался на существовавшем в талмудическую эпоху мнения, против которого ни один из мудрецов Талмуда не высказал возражений. Рабби Иосеф Каро — ему тоже неизвестен был источник Маймонида — утверждал в книге "Кесеф мишне", что различие между соблюдающими заповеди Ноевы из приверженности определенной (религиозной) традиции и теми, кто делает это по велению разума, было предложено Рамбамом "от себя", но при этом оно верно. То есть оно верно, хотя и не опирается ни на какое авторитетное высказывание мудрецов прошлого. Но Мендельсон не мог принять такой точки зрения и обратился к р. Яакову Эмдену с вопросом, не известно ли тому, откуда вывел Маймонид упомянутое различие между двумя видами соблюдения заповедей Ноевых. Рабби Эмден, в свою очередь, тоже не смог найти талмудического высказывания, в точности соответствующего мнению Рамбама, но высказал предположение, что

мысль эту можно логически вывести из определенных решений Талмуда. Мендельсон, однако, отказался признать такого рода вывод оправданным и объяснил, почему предложенное Маймонидам различие для него неприемлемо: "И что же, все жители земли от востока и до запада, все, кроме нас, обречены на погибель... если не уверуют в Тору, данную во владение одной лишь общине Иакова? А что делать тем народам, над которыми не воссиял свет Торы и до которых никогда так и не дошла никакая освященная традиция помимо той, что они получили от своих предков, на которых, увы, нельзя полагаться? Что же Пресвятой, да будет Он благословен, из-за этого в претензии к своим собственным творениям и решил уничтожить их и уничтожить саму память о них как будто на них грех? Да ни в коем случае!"

Приведенный отрывок заслуживает внимательного рассмотрения. Из него прежде всего следует, что Мендельсон, заняв позицию веротерпимости в своем диспуте с Лафатером, не "шел навстречу" своему оппоненту-нееврею, а просто-напросто был верен самому себе. Ибо тоже бескомпромиссное требование толерантности по отношению к иноверцам он предъявляет и р. Якову Эмдену, считавшемуся одним из крупнейших галахических и религиозных авторитетов своего времени и бывшему ревнителем чистоты иудаизма. Нам также становится понятной философская подоплека веротерпимости Мендельсона. Веротерпимость у него не от равнодушия и не от того, что он видит именно в иудаизме и христианстве нечто общее, — она проистекает из глубокой веры в общность "человеческой природы" всех сынов Адама. Применимость такого рода принципа глобальной толерантности, принципа, в соответствии с которым Мендельсон

поступал сам и придерживаться коего он рекомендовал всем евреям, должна была быть проверена на практике по отношению к христианам. Но причина веротерпимости кроется вовсе не в свойствах их конкретного (христианского) вероисповедания. Отсюда видно, что Мендельсон пошел дальше р. Якова Эмдена и других, ограничивавших "круг веротерпимости" христианами именно в силу близости между христианством и иудаизмом.

Идея толерантности, которую Мендельсон проповедовал с еврейской стороны, была детищем рационализма. Позиции рационализма тогда чрезвычайно укрепились в еврейской мысли — шел процесс, начало которого связывают обычно с учениями Бейля<sup>132</sup> и Локка<sup>133</sup>. Да и на уровне жизненной практики идея сия становилась все более естественной на фоне перемен, связанных с переходом от жестко регламентированного классового общества к обществу свободному, где закон уже не ставит преград легитимным устремлениям индивидуума. Указанные перемены затронули еврейское гетто лишь в последней трети XVIII века. Но, начиная с той поры, и еврей освободился от обязательной связи со своей вероисповедно-социальной группой. С точки зрения идеологии Просвещения, и еврей теперь тоже оценивался прежде всего как просто человек, без связи с его специфическим багажом национальных переживаний и религиозной принадлежностью. Отныне он мог вступать в контакт с внешним миром, в определенной мере отвлекаясь от своего еврейства.

Встреча между представителями разных социальных слоев, равно как и возникновение привязанности между евреем и неевреем, оказывались для обеих сторон глубоким душевным переживанием: у них как бы открывались глаза на перспек-

тивы развития общества, к которому они принадлежали. Лессинг и Мендельсон являются участниками и свидетелями этого прозрения в том, что касается конкретно отношений между евреями и неевреями. В своей пьесе "Натан Мудрый" Лессинг создал образ еврея, превосходящего моральными качествами и даже толерантностью действующих в пьесе христиан и мусульман. Лессинг вовсе не хотел этим сказать, что еврейская религия лучше других религий, нет, его мысль иная: а именно, что нравственный уровень индивидуума не зависит от его вероисповедания. Или, согласно формулировке исследователя творчества Лессинга У.Дилти: "Ценность личности каждого из них (речь идет о персонажах "Натана Мудрого". — Прим. переводчика) не зависит от ценности той конкретной религии, к которой они исторически принадлежат".

Лессинг, судя по всему, хотел подтолкнуть читателей и зрителей к выводу, что религиозные различия неважны и что у исповедующих различные религии есть достаточно оснований для толерантного отношения друг к другу. Мендельсон служил Лессингу прототипом для образа Натана Мудрого, хотя сомнительно, чтобы получившийся персонаж пьесы своему прототипу действительно соответствовал. Само появление подобного образа на немецкой театральной сцене было в глазах Мендельсона доказательством того, что идеи Просвещения, то есть вера в единую, присущую всем людям человечность, стали наконец-то реальной общественной силой. Это вкупе с другими событиями, происшедшими вскоре после 1780 года — такими, как "Указ о терпимости" императора Иосифа II<sup>134</sup> и появление книги Х.В.Дома<sup>135</sup> "О гражданском улучшении евреев", — убедило Мендельсона, что еврейство Европы стоит на пороге кардинальных пере-

мен. Еще десять лет тому назад ему и в голову не приходило, что грядут столь революционные преобразования. Отныне он ощущал острую необходимость дать картину будущего, ожидающего евреев в христианском мире. Он сделает это дважды: сначала в предисловии к книге Менаше бен Исраэля<sup>136</sup> "Тикват-Исраэль", переведенной по его инициативе в 1782 на немецкий язык, а затем год спустя в своем фундаментальном труде "Иерусалим". Нарисованную им картину с полным основанием можно назвать утопией: она являлась результатом первоначального восторга, охватившего Мендельсона, когда его умственному взору вдруг открылись невиданные горизонты, совершенно новые перспективы участия евреев в жизни общества.

Свое видение будущего он основывал на предположении, что церковь и государство, то есть религиозные учреждения и учреждения государственной власти, в конце концов совершенно отделятся друг от друга. Государству, по его мнению, не должно быть дела ни до чего, кроме действий, поступков граждан, в то время как церковь занимается мотивами этих поступков и тем, что относится к сфере духовной. Итак, государственные учреждения не будут никак вмешиваться в религиозную жизнь индивидуума, а церковные учреждения, наоборот, ограничат свою деятельность исключительно областью духа. Происхождение человека и его связь с той или иной религиозной традицией не будут играть в новом обществе никакой роли, кроме как в сфере собственно религии. А поэтому социальные отношения между евреями и христианами никоим образом не будут касаться вероисповедания обеих сторон.

Мендельсон хотел бы лишить церковь всякой возможности принуждения, включая право на уста-

новление церковной дисциплины и право на отлучение. Поскольку до того времени управление делами в еврейской общине осуществлялось ее собственными внутренними учреждениями, светский и религиозный авторитет которых был практически неотделим один от другого, предсказываемые Мендельсоном перемены грозили привести к полному распаду еврейских общественных структур. В будущем сохраниться предстояло одной лишь синагоге, куда евреи по свободному волеизъявлению будут собираться на общественное богослужение. Поскольку участие в общественном богослужении способно внедрить в сердца молящихся высокие нравственные ценности, религия будет продолжать косвенно играть важную роль в воспитании общества. Но во всяком случае, в сравнении с ролью, отводившейся организованной религии в дни Мендельсона, в особенности если иметь в виду иудаизм, в том, что он предлагал, было нечто воистину революционное.

Нет сомнения, что Мендельсон в своем пророческом видении будущего исходил из личного опыта, опыта, основанного на отношениях веротерпимости, сложившихся у него с группой друзей и приятелей из христиан. Из того, что гармония царила в узком кругу людей доброй воли, он заключил, что в подобном направлении может развиваться и человеческое общество в целом. Но еще раз: на практике атмосфера терпимости, которой наслаждался Мендельсон в среде единомышленников, была характерной лишь для узкого слоя интеллектуалов. Да и там-то это было всего-навсего кратким эпизодом. Не сменилось еще и одно поколение после смерти Мендельсона (ум. в 1786 г.), как социальное размежевание между евреями и христианами снова стало господствующей в обществе реальностью даже в

Берлине. Как правило, представители обеих общин к тому времени уже не поддерживали светских контактов, а если от случая к случаю им и доводилось встречаться, то происходило это с обоюдным сознанием разницы их положения: одни — представители господствующего большинства, другие — принадлежали к меньшинству и находились на более низкой ступени общественной иерархии.

Мы не погрешим против исторической правды, если назовем нарисованную Мендельсоном картину будущего иллюзией. Картина отражала философские установки Просвещения, содержавшие двойное заблуждение. Просвещение дало ошибочную оценку как природе человека, так и сущности религии. В действительности, события развернулись совершенно не так, как предполагали интеллектуалы середины XVIII века. Но, несмотря на это, утопия Мендельсона, родившаяся в период крупных общественных сдвигов и вдохновлявшаяся возвышенными гуманистическими идеями, не была совершенно бесплодной. Реальность достижения гармонии можно считать продемонстрированной жизнью самих Лессинга и Мендельсона. И пусть гармония так и не была реализована в более широких масштабах, она оставалась идеалом множества благородных людей на протяжении всего XIX века. В качестве идеала она выполнила свою роль, и вряд ли будет справедливым, чтобы разочарованные потомки с высоты своего исторического далека выказывали ей презрение.



## XV. Идея веротерпимости и борьба за политические права

Эпоха нового времени, начавшаяся Великой французской революцией (1789), то есть три года спустя после смерти Мендельсона, не ознаменовалась ни созданием подлинно свободного общества, сферы личной веры, личного сознания, личного выбора индивидуума, ни ограничением влияния религии, чего так ждали визионеры Просвещения. Вместо всего этого на сцене истории появилось огромное национальное государство. Оно примирилось с церковью, заключив с организованной религией негласный договор о взаимной поддержке. С большим опозданием и с заметным неудовольствием государство в конце концов даровало гражданские права и евреям, признав в иудаизме одну из тех религий, с которыми стоит прийти к согласию, выработать некий модус вивенди. Смысл еврейской эмансипации состоял в устранении дискриминации, направленной против индивидуума; попутно она привела также к созданию общинных организаций как местного, так и государственного характера. Организации эти иногда создавались непосредственно по инициативе государственных властей, в остальных случаях — при поддержке или покровительстве последних.

Кардинальные перемены в положении еврейства были результатом действия сразу нескольких факторов. Принцип равенства перед законом, приобретший центральное значение в сознании общества, лишил легитимности прежнее положение, при котором еврейская община существовала как бы на обочине государства, в рамках серьезных социальных ограничений, подчиняясь особому своду законов. Идеал веротерпимости тоже был одним

из факторов, способствовавших переменам — без него еврейской эмансипации просто невозможно себе представить. При этом верно, что многие из борцов за еврейскую эмансипацию надеялись, что уравнивание в правах в конце концов приведет к принятию иудейским меньшинством христианства. Однако надежда эта не выставлялась в качестве условия равноправия, в любом случае законодательство не могло содержать упоминания о такого рода чаяниях. Более того, дарование гражданских прав евреям было по существу равнозначно признанию того, что евреи вправе продолжать придерживаться своей религии.

По самой своей природе веротерпимость не могла оставаться односторонней. Христиане хотели теперь посмотреть, как будут евреи относиться к заключившим с ними гражданский союз местным жителям. Но даже если бы гои и не следили пристально за еврейской реакцией, само включение сынов Израиля в жизнь государства и общества в качестве равноправных членов требовало от них уяснить для себя, каково же их отношение к этому государству и этому обществу.

С тех пор, как во времена Мендельсона была выдвинута идея эмансипации, отношение евреев к окружающему "иноверческому" миру неоднократно обсуждалось. Тогда же родился и получил широкое распространение термин "гражданское возрождение". К теме этой обращались писатели, мыслители и государственные деятели, пока в конце концов не образовалось некое, так сказать, официальное еврейское учреждение, Совет старейшин, созданный Наполеоном в июле 1806 года в Париже. От Совета требовалось ответить на ряд поставленных перед ним вопросов. Проведенные дебаты послужили прелюдией к созыву в 1807 году, опять же по повеле-

нию Наполеона, "Еврейского синедриона"<sup>137</sup>. Синедрион должен был официально утвердить ответы Совета на вопросы императора. Многие из заседавших в Совете старейшин стали впоследствии и членами Синедриона.

Тот, кто возьмет на себя труд изучить утвержденный текст ответов, сразу обнаружит, что отдельные детали в нем не слишком согласуются друг с другом. Многие историки склонны видеть здесь нарочитую уклончивость: окончательные формулировки, по их мнению, не отражают ни мнения членов Синедриона, ни мнения их современников-единоверцев. Объяснение такому уходу от прямого ответа видят в том, что особенно откровенничать с императором было небезопасно. Однако более внимательное рассмотрение документа показывает, что противоречия не столько являются результатом внешнего давления, сколько отражают борьбу различных мнений в самом еврействе.

Синедрион, как и совет старейшин, включал в свой состав представителей различных групп французского, итальянского и немецкого еврейства. Помимо интеллектуалов-просвещенцев, принадлежавших к "школе Мендельсона", были тут и люди крайнего реформистского уклона, деисты, которые, может, и не отрекались от Письменной Торы, но уж по крайней мере не считали себя связанными обязательством следовать еврейской традиции. На другом полюсе находились несколько раввинов старой закалки из Германии, из тех, что избегали какого-то бы ни было влияния Просвещения. Центр же занимали толерантные традиционалисты, наиболее выдвигшиеся из которых — р. Давид Зинцхайм из Страсбурга и р. Яков Исраэль Карми из г. Маджора в Италии. Зинцхайм, как известно, был избран председателем Синедриона. Само собой

разумеется, что и в комитете, где подготавливались ответы на вопросы императора, и на заседаниях самого Совета имели место дискуссии и споры. Так что окончательная формулировка ответов представляет собой результат компромисса, и стремление пройти "срединным путем" в ней отчетливо прослеживается. Именно по этой причине дебаты Совета и принятые там постановления могут служить важным источником информации о характерных тенденциях, о спектре мнений, существовавшем в еврейской среде по наиболее актуальным в ту пору вопросам.

Шесть из двенадцати вопросов, представленных Совету по поручению императора, касались отношений между евреями и неевреями. Мы рассмотрим ответы не в том порядке, в котором они обсуждались, а в соответствии с мерой их проблематичности, то есть в соответствии с тем, в какой мере вопрос должен был поствить членов Совета в затруднительное положение. Четвертым, пятым и шестым шли следующие вопросы:

Вопрос 4. Являются ли французы в глазах евреев братьями или чужаками?

Вопрос 5. Как предписывает еврейский закон вести себя по отношению к французам, принадлежащим к иной вере?

Вопрос 6. Видят ли евреи, родившиеся во Франции и рассматриваемые законом как французские граждане, в этой стране свою родину? Считают ли они себя обязанными защищать ее? Обязанными подчиняться ее законам и постановлениям ее гражданских судов?

Здесь, судя по всему, у членов совета не возникло никаких разногласий. Влияние интеллектуалов, сторонников Просвещения можно, по-видимому, усмотреть в том, как часто в ответах встречаются

ссылки на Библию. Многочисленные высказывания Торы, предписывающие любить гера — инородца и обращенные к сынам Израиля, живущим на своей собственной земле, а также известный стих "Возлюби ближнего своего как самого себя" и слова псалма певца "Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его" — все это цитировалось, дабы показать, что согласно религии Израиля действие заповеди любви к людям не ограничено лишь кругом единоплеменников. Вывод в отношении сограждан-французов был следующим: "Религия, основанная на такого рода принципах... разумеется, требует от своих приверженцев, чтобы те видели в других гражданах государства братьев... Чувство сие впервые пробудилось в нас, когда мы удостоились более или менее толерантного отношения. Оно окрепло в течение последних восемнадцати лет под влиянием милостей, оказанных нам правительством, окрепло настолько, что теперь любовь эта связывает нашу судьбу неразрывной связью с судьбой всех французов".

Склонность еврейских интеллектуалов приводить во множестве цитаты из Писания для обоснования своей идеологии, является чрезвычайно характерной. Образ жизни, предполагавший тесные связи с неевреями, получал обоснование в признании единства человеческой природы, и именно в Библии им удавалось снова и снова обнаруживать высказывания, где упор делается на единство людей. "Просвещенцы" поэтому всячески подчеркивали свою связь с библейским Учением: они переводили Писание на европейские языки, создавали к нему новые комментарии, и сочинения эти служили основой для воспитания подрастающего поколения в учебных заведениях нового типа, основанных деятелями Хаскалы. Таким образом, они чувствовали

себя вправе представить императору иудаизм в качестве религии по природе своей либеральной и толерантной и этим оправдать требование полных гражданских прав для евреев.

Традиционалисты были в ином положении. Они не могли ограничиться приведением доказательств исключительно из Библии, ибо для них последней инстанцией являлся Талмуд, вернее, основывающиеся на нем галахические узаконения. Разумеется, раввины тоже часто ссылались на Писание — просто с помощью имеющейся в их распоряжении методы истолкования не составляло труда "вычитать" в Библии подтверждение мнениям, которые они на самом деле восприняли из более поздних источников. Но, во всяком случае по вопросу об иноверцах, между ними и интеллектуалами-просвещенцами разногласия не возникло. Ведь в Талмуде тоже можно найти обоснование толерантности по отношению к гоям. В частности, в ответ на четвертый вопрос Наполеона, было указано на знаменитый случай, когда некий иноверец просил Хиллела<sup>138</sup> "по-быстрому" научить его Торе. Хиллел, как известно, ответил: "То, что ненавистно тебе, не делай ближнему своему — сие есть вся Тора, остальное — комментарий, иди и изучай [его]".

Однако раввины не могли позволить, чтобы индивидуум сам сделал из принципиальной установки на толерантность соответствующие выводы в отношении своей повседневной жизни. Они держались традиционного подхода, согласно которому во всем, что касается практики, единожды принятые галахические постановления сохраняют свою силу. Видимо, по этой причине они сочли необходимым включить в ответ Наполеону ссылки на конкретные галахические узаконения, регулирующие взаимоотношения с иноверцами: "Мы обязаны любить

как братьев всех соблюдающих семь заповедей Ноевых, какой бы они ни были веры. Мы обязаны навещать их больных, погребать их усопших и оказывать вспомоществование их беднякам". Как мы видим, здесь имеется важное с точки зрения галахических прецедентов условие "соблюдения заповедей Ноевых" и подразумевается, что французы во времена заседания Совета и Синедриона эти заповеди соблюдают, а поэтому: "Согласно всем основным принципам нашей религии, мы обязаны любить французов как братьев".

Этот фрагмент, принадлежащий, по всей видимости, перу Давида Зинцхайма, свидетельствует о позиции, близкой позиции толерантных религиозных консерваторов вроде р. Яакова Эмдена. Согласно их подходу, галахические правила невозможно вывести прямо из Библии, но только через посредство талмудических толкований Писания. Согласно же Талмуду, заповедь "любите пришельца" [гера] (Второзаконие 10:19) не имеет в виду всякого чужака, но только чужака, постоянно живущего в еврейской среде, своего рода полуизраильянина, отказавшегося от практики идолопоклонства, а может быть, даже и выполняющего все семь заповедей Ноевых. Посему заповедь любви распространяется на французов, только если предполагается, что они соответствуют упомянутому критерию. Автор процитированного выше текста, судя по всему, разделял мнение, согласно которому на гоях нет обязанности исповедовать абсолютный монотеизм. На это указывают слова "какой бы они ни были веры". Вся эта тонкая аргументация на самом деле предназначалась не Наполеону — он вряд ли был в состоянии понять и по достоинству оценить формулировки ученых-раввинов, — а соплеменникам членов Совета, религиозно образованным евреям,

размышлявшим над теми же проблемами.

Мысль Зинцхайма и его коллег продолжала двигаться путями, характерными для эпохи до Мендельсона, проблема взаимоотношений еврейства с внешним миром воспринималась ими как проблема взаимоотношений между евреями и христианами и, заявляя о готовности по-братски относиться к "коренным" жителям Франции, они обосновывали свою готовность тем, что французы сии суть христиане (и, значит, должны по идее соблюдать семь заповедей Ноевых. — *Прим. переводчика*) — позиция, которая не вполне соответствовала установке Наполеона и выступавших от его имени государственных чиновников, видевших объединяющую французов основу в их гражданской и национальной принадлежности, а не в христианстве. Император считал общенациональное гражданство средством, с помощью которого можно преодолеть религиозные различия. Что же до общих вероисповедных основ иудаизма и христианства, то даже если бы таковые обнаружили, сомнительно, чтобы в рамках принципиального подхода Наполеона это что-либо прибавило или убавило. Похоже, что раввины-консерваторы не осознали еще, сколь глубокие изменения претерпела сама сущность взаимоотношений евреев с внешним миром. Раньше евреям противостояло христианство, теперь же их "партнером" было светское государство, ассимилировавшее новозаветную религию в качестве одной из составляющих, дополняющих чистую государственность. Государство, готовое ассимилировать также и иудаизм, — при условии, что последний приведет свое Учение и свои религиозные предписания в соответствие с нуждами страны.

После того, как дан был ответ на четвертый вопрос, то есть было заявлено, что евреи видят



во французах своих братьев, ответ на следующий вопрос представлялся само собой разумеющимся: "...нельзя и помыслить, чтобы еврей относился к французу, не принадлежащему к его вере, иначе, чем он относится к своим единоверцам-исраэлитам..." И еще одно важное уточнение: "...евреи больше не представляют собой отдельной нации, они видят в своем вхождении в состав великой [французской] нации не обязанность, но привилегию и реализацию своих гражданских чаяний".

На первый взгляд, слова эти, если истолковывать их буквально, содержат призыв к ассимиляции, к отказу как от собственной национальной неповторимости, так и от надежды на возвращение в землю предков и на национальное строительство там. Действительно, именно такова была тенденция, господствовавшая в крайних реформистских кругах. Однако люди вроде р. Давида Зинцхайма наверняка отвергли бы такое истолкование ответа, данного ими императору. Похоже, они вовсе не случайно снабдили слово "чаяния" определением "гражданский" — это было намеком, что признание спасительного характера достижения равных гражданских прав в стране проживания не отменяет веры в будущее спасение еврейской нации именно как нации. Перед нами вновь формулировка, поддающаяся двум разным истолкованиям, — именно это и позволило сделать ее приемлемой для представителей обоих лагерей: консервативного и либерального.

Отвечая на шестой вопрос, касающийся лояльности евреев по отношению к стране проживания, члены Совета пошли по пути, издавна существовавшему в иудаизме. Они процитировали известные слова пророка Иеремии (29, 4-7): "...И заботьтесь о благосостоянии города, в который Я

переселил вас, и молитесь за него Господу, ибо при благосостоянии его и вам будет мир” — слова, которые всегда воспринимались как своего рода девиз верности евреев принявшим их странам. Однако после Французской революции лояльность, требуемая от евреев, получила более широкое, нежели прежде, истолкование. Отныне она подразумевала и участие в общественной жизни, и службу в армии. Сомнительно, чтобы евреи с радостью восприняли перспективу военной службы. Консервативно настроенные члены общины имели все основания опасаться трудностей, связанных с соблюдением предписаний религии в армейских условиях. И все же они признавали, что получение полных гражданских прав стоит того, чтобы община заплатила тут требуемую цену. Отвечая Наполеону, члены Совета заявили: ”Сии чувства (имеется в виду любовь к Родине) достигли такой силы, что во время последней войны можно было видеть, как французские евреи сражаются против евреев из других стран, находящихся в военном конфликте с Францией”.

Совету пришлось изрядно потрудиться, чтобы ответить на одиннадцатый и двенадцатый вопросы императора, касавшиеся позиции Галахи в отношении ростовщичества. Всем было ясно, что у ответа здесь могут быть далеко идущие последствия. Проблема взаимоотношений ”исраэлитов” и ”французов” первоначально и привлекла-то внимание Наполеона вследствие поступивших к нему жалоб на евреев Эльзаса, взимавших процент за выдаваемые ими денежные займы. Именно расследование ”процентного дела” и привело в конце концов к созыву Синедриона. Связь эта была наглядно продемонстрирована изданием одновременно с указом о созыве Совета старейшин указа об освобождении

нееврейских жетелей Эльзаса на целый год от всех их долговых обязательств.

Члены Совета, в особенности прибывшие из Италии, беспокоились как бы в будущем сходные постановления не оказались распространены и на их страны и не подорвали экономического положения еврейской общины, члены которой в основном пока что кормились за счет ссужения денег в рост. Составители вопросов, судя по всему, полагали, что еврейский Закон позволяет взимать неограниченные проценты с гоев (но не с единоверцев), они говорили о прибыли, а не просто об "интересе". Совет в этой связи приложил все возможные старания, чтобы рассеять бытующие недоразумения.

Ситуацию можно вкратце охарактеризовать следующим образом. В средние века самим обществом на евреев была возложена функция заимодавцев, одалживающих деньги тем, кто в этом нуждается, причем дозволенный размер взимаемых процентов устанавливался — как всегда в таких случаях — властями. Евреи не видели ничего зазорного в исполнении возложенного на них, а галахические авторитеты, со своей стороны, подтвердили дозволенность одалживания денег в рост иноверцу, не наложив никаких дополнительных ограничений. Закон, запрещающий давать в долг под проценты еврею (равно как и одалживать под проценты еврею у еврея), остался, разумеется, в силе, и он, вне сомнения, содействовал распространению обычая ссужать друг другу деньги в рамках дел милосердия, то есть беспроцентно. С другой стороны, чтобы сделать возможным займы между евреями на деловой основе, были изобретены разнообразные квазизаконоуловительные способы обойти запрет (не что подобное произошло и с запретом на ростовщичество, существовавшем в каноническом цер-

ковном праве). Окончательную формулировку так называемое "разрешение на сделку" получило в конце шестнадцатого века. Согласно этой формулировке, "проценты" рассматриваются как доля заимодавца в прибыли, получаемой берущим в долг с его денег (предполагается, что он вкладывает их в некое дело — *Прим. переводчика*). Ссылаясь на "разрешение на сделку", можно было оправдать любую величину процентов, взимаемых евреем с еврея — разве что она была ограничена решением соответствующих инстанций самой еврейской общины.

Таким образом, отвечая императору на вопрос о ростовщичестве, члены Совета могли сослаться на прецедентную ситуацию, имевшую место в эпоху средневековья. В качестве французских граждан евреи готовы были подчиниться существующим в области гражданского законодательства положениям, следуя при этом древней галахической традиции, согласно которой "закон государства обязывает". Поскольку размер допустимого при займах интереса установлен государственным законодательством, то он накладывает соответствующие ограничения и на деятельность еврейских заимодавцев, — неважно, имеют ли они дело с евреями или с иноверцами. Единственная разница состоит в том, что если оба участника принадлежат к Моисеевой вере, то, согласно религиозному Закону, они должны при этом прибегнуть к упомянутой выше формуле "разрешения на сделку" (чтобы не подпасть под запрет Галахи на взимание любых процентов — *Прим. переводчика*). Так что члены Совета могли здесь попросту ответить, что действующие внутриеврейские узаконения относительно ссужения денег под проценты по существу не делают разницы между клиентом-евреем и клиентом-не-

евреем. Почему же они все-таки предпочли так не отвечать? Тут возможно лишь высказать предположения. Не исключено, что им представлялось неудобным привлечь внимание христиан к явному противоречию между запретом Торы на взимание процентов и практикой обходить его, опираясь на постановления Галахи. Резонно также предположить, что еврейским интеллектуалам не хотелось выставлять напоказ механизм галахической схоластики, к которому они и сами особой симпатии не испытывали. Как бы то ни было, членам Совета пришлось пойти по пути апологетики и предложить решение, не опирающееся непосредственно ни на какой галахический прецедент. Прежде всего они подчеркнули, что "лихву", то есть завышенные проценты, Тора никогда ни с кого брать не разрешала, отметив, что в еврейском оригинале Библии вообще ничего не говорится о величине процента, который позволительно взимать с иноверца. Этим они хотели сказать, что в случае гоя речь, согласно Писанию, может идти только о разумных, приемлемых процентах (именно так следует понимать употребленные в оригинале слова *тарбит* и *нешех*). В случае же единоверца запрещено брать какие бы то ни было проценты вообще. Но этим Совет не ограничился. Было добавлено, что с неевреев позволено взимать процент только, когда речь идет о финансовой сделке (т.е. деньги, — букв. "процентная прибыль" и "лихва", взятые займы, вкладываются в дело и приносят прибыль). Таким образом Совет пытался оправдать имеющееся в Торе законоположение о ростовщичестве ("Не отдавай в рост брату твоему... Иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост", (Второзаконие 23, 19-20) — *Прим. переводчика*), на которое издавна многие нападали. В нашу задачу

сейчас не входит подробный анализ того, насколько заявления сии соответствуют действительному положению вещей, но одно несомненно: давая такое, весьма вольное истолкование тексту Писания, члены Совета вычитывают в Торе то, что соответствует их собственным мыслям и идеям.

Третий вопрос императора, вызвавший открытое столкновение либерального и консервативного лагерей в Совете, был сформулирован следующим образом: "Может ли еврейка выйти замуж за христианина, и наоборот, может ли еврей жениться на христианке? Или их закон разрешает евреям заключать браки только между собой?" В данном случае Совету были представлены два различных проекта ответа: один — специально назначенной для этой цели комиссией, другой — группой раввинов\*. Лишь после яростного спора удалось достичь компромисса, объединявшего в себе оба подхода, — эта компромиссная формулировка и стала официальным ответом Наполеону. В нем Совет утверждал, что Священное Писание запрещает евреям вступать в брак только с идолопоклонниками, а с другой стороны "Талмуд ясно говорит, что современные народы не следует считать таковыми, ибо они подобно нам поклоняются Богу неба и земли".

Читатель, разумеется, вправе выразить здесь недоумение: как может Талмуд, составление которого было закончено примерно к 500 году н.э. выносить суждение по поводу "современных народов"? Члены Совета, по всей видимости, имели в виду не

---

\* В состав комиссии также входили раввины. Второй проект был, по-видимому, составлен теми из них, кто занимал по этому вопросу крайнюю позицию и разошелся во мнении со своими коллегами (*Прим. автора*)

обязательно Талмуд как таковой, а вообще постановления галахических авторитетов, в том числе и более позднего времени, согласно которым христиане не могут быть причислены к идолопоклонникам, поскольку исповедуют монотеистическую веру.

Однако, как мы имели возможность убедиться, галахисты средневековья ставили перед собой четко очерченные цели: они стремились обосновать требование вести дела с христианами по совести, а также найти возможность разрешить ряд промыслов, предполагавших контакты с иноверцами и запрещенных Талмудом, когда речь идет об идолопоклонниках. Им, разумеется, и в голову не приходило, что постановления по вполне конкретному частному поводу будут истолкованы как снятие принципиальных галахических запретов, особенно запрета на браки с иноверцами. А это как раз то, что случилось во время заседаний Совета, когда интеллектуалы-либералы поставили консервативно настроенных раввинов перед необходимостью сделать логически напрашивающийся вывод из галахических узаконений, принятых их предшественниками.

Один из либералов в резких выражениях обвинил консервативный лагерь в непоследовательности: "Вы все признаете, что они [христиане] не являются идолопоклонниками, что они подобно нам поклоняются Творцу неба и земли... так что же еще вам надо, чтобы разрешить браки между евреями и христианами?" Однако, разумеется, не холодной логике было решить эту проблему, ибо здесь столкнулись приверженность религиозным устоям и политические чаяния. Раввины были готовы принять идею веротерпимости и требования взаимной порядочности в отношениях между евреями и хри-

стианами в гражданской и общественной сферах, но они не были готовы разрушить социальную перегородку, отделявшую евреев от представителей других исповеданий. Либералы же, или, по крайней мере, те из них, что занимали наиболее крайнюю позицию, не испытывали здесь колебаний, проявляя готовность пойти на уступки "внешнему" обществу даже в вопросе о смешанных браках. Или, как недвусмысленно заявил один из них: "Тут придают большое значение семейным проблемам, могущим возникнуть в рамках такого рода браков, но почему никто не скажет о тех преимуществах, которые они сулят в политической области? Если все взвесить, сравнить потери с приобретениями, разве останется хоть доля сомнения в том, что последние перевесят?" Как мы видим, и либералы со своей стороны тоже руководствовались не одной только логикой: они стремились к определенной цели и готовы были на все ради достижения политического равноправия.

Разумеется, ни одна из сторон не в состоянии была навязать свое мнение оппонентам, и потому не оставалось никакого другого выхода, кроме достижения компромисса. Раввины-традиционалисты смирились с формулировкой либералов, согласно которой "Тора вовсе не утверждает, что еврейка не может выйти замуж за христианина или что еврею запрещается брать в жены христианку; не говорится в ней и что евреям позволено вступать в брак только со своими. Единственно, с кем Тора недвусмысленно запрещает заключать браки, это с представителями семи народов, населявших в древности Ханаан, а также с аммонитянами, моавитянами и египтянами". Раввины, однако, настояли на том, чтобы к этому было добавлено следующее: "Но хотя религия Моисеева и не запрещает евреям вступать



в браки с народами, исповедующими другую религию, согласно Талмуду, бракосочетание должно сопровождаться определенным религиозным обрядом, включающим произнесение соответствующих благословений, и потому, с точки зрения иудаизма, брак является действительным только если обряд сей был совершен. Совершать же его невозможно в отношении людей, не признающих его святости... посему такого рода брак будет считаться законным с гражданской, но не религиозной точки зрения". Добавлено было также, что никакой раввин не будет участвовать в церемонии бракосочетания еврея с христианкой (и наоборот). Мы видим, что с одной стороны раввины здесь утверждают, что иудаизм не разрешает смешанные браки, однако, с другой стороны они признают — против воли, как можно полагать, — что "...еврея, который возьмет в жены христианку, община не перестанет из-за этого считать евреем, как не перестанет считаться евреем и тот, кто женится гражданским, а не религиозным браком на еврейке". Уступая в этом пункте, раввины могли сослаться на существующий в традиционной Галахе принцип, согласно которому еврей остается евреем вне зависимости от того, следует ли он предписаниям религии.

Принцип-то существовал, но тот факт, что он был громогласно провозглашен Советом, не лишен значимости. Идея веротерпимости играла отныне столь важную роль внутри самого еврейства, что с ней приходилось так или иначе считаться всем участникам внутриеврейской полемики, сколь бы разных мнений они ни придерживались по основным стоявшим на повестке дня вопросам.

Наш анализ указывает на резкие противоречия, обнаружившиеся внутри еврейской общины в начале эпохи эмансипации. Разногласия не всегда

возникали на почве отношения к иноверцам: во все не обязательно видеть в тех, кто противился смешанным бракам, людей, не терпящих адептов других вероисповеданий. Это просто были люди, понимавшие, что разрешение подобного рода браков приведет к полной ассимиляции. Проблема веротерпимости стояла острее всего в тех кругах, где с одной стороны стремились сохранить иудаизм (и его особость), а с другой — придерживались чрезвычайно толерантной позиции в отношении христианства. С точки зрения логики абсолютная веротерпимость по отношению к христианству и защита существования иудаизма друг с другом уживаются с трудом. Можно сказать, что еврейская мысль в XIX веке постоянно находится под знаком этой трудноразрешимой проблемы: как оправдать продолжение особого еврейского религиозного существования наряду с просвещенной терпимостью в отношении христианства. Здесь мы можем лишь указать направление, в котором велись поиски решения проблемы.

В ортодоксальных кругах, вера которых в принципиальное превосходство иудаизма как богооткровенной религии, несмотря на всякие новые веяния, нисколько не поколебалась, решение искалось в рамках теории веротерпимости, разработанной мыслителями-традиционалистами XVII—XVIII веков. Ортодоксы не уставали подчеркивать, что праведники всех народов мира имеют удел в будущем мире и что сыновья Ноевы не обязаны придерживаться абсолютного монотеизма. К этим принципиальным установкам прошлого в XIX веке снова и снова обращались, их вновь и вновь обсуждали. Обращались к ним и еврей-реформисты, но не потому, что видели здесь логическую основу, оправдание своих собственных идей, а в основном, чтобы про-

демонстрировать, что, дескать, вот и в древности иудаизм не был совершенно чужд толерантности. Сами реформисты приняли историческую данность современной эпохи, в которую иудаизм представлял собой ни что иное, как всего лишь одно из вероисповеданий среди всех прочих вероисповеданий. Посему для них трудным было не столько проявлять терпимость в отношении христианства, сколько найти оправдание собственной, несмотря ни на что, лояльности по отношению к вере отцов. В поиске решения проблемы они широко использовали философские концепции, имевшие тогда хождение в Германии, дав в соответствии с ними определение миссии иудаизма в прошлом и настоящем. Впрочем, иногда даже они предсказывали в будущем окончательную победу "подлинного" или "очищенного" иудаизма, который придет на смену всем остальным религиям. Но пока что как само собой разумеющаяся была принята установка на абсолютную толерантность, в частности, на отказ от какого бы то ни было миссионерства.

Первое поколение евреев, вышедших из гетто, не столько занималось решением глобальных теоретических вопросов, сколько пыталось более или менее удовлетворительно справиться с то и дело возникавшими текущими проблемами. Последние проистекали из новой ситуации, ситуации так сказать, на пороге гражданского и политического равенства. Обретение равенства связано не только с правами, но и с определенными обязанностями по отношению к государству. Прежде всего, лидеров еврейства волновал вопрос воспитания подрастающего поколения, воспитания в таком духе, чтобы когда придет пора встретиться с молодыми людьми из христианской части общества, у них был некий общий базис, основа для взаимопонимания. Труд-

ности тут являлись результатом многовекового отчуждения между евреями и неевреями, отчуждения, достигшего крайней степени как раз на протяжении нескольких предшествовавших эмансипации столетий. И отчуждение это не могло быть преодолено за одну ночь. Однако внутренняя потребность найти путь к гармоническому сосуществованию с нееврейским окружением была теперь куда сильнее, чем в эпоху гетто. Духовные руководители еврейства в XIX веке настоятельно рекомендовали придерживаться позитивного отношения к согражданам-христианам, следуя в этом отношении идеологической установке, сформулированной в дни Мендельсона. Парижский Синедрион, решения которого стали широко известны, оказался тем авторитетным общественным органом, который провозгласил идеи толерантности и придал им окраску официальной политики европейского еврейства.

Идея единства человеческой природы и вытекавшее из нее требование единого нравственного стандарта в отношениях как внутри общины, так и с иноверцами, стала к тому времени чрезвычайно популярной как среди еврейских интеллектуалов, так и в состоятельных кругах еврейства. Те, кто принял эту идею, пришли к заключению, что необходимо внедрить ее в сознание масс, все еще пребывавших в добровольном отчуждении от внешнего мира, в сознание тех самых простых людей, тяжелое материальное положение которых могло подтолкнуть их ко всякого рода сомнительным занятиям. В прежние времена руководящая верхушка еврейства в состоянии была осуществлять надзор за рядовыми членами общины, дабы те следовали известным постановлениям, призванным обеспечить порядочное отношение к партнерам или клиентам-иноверцам. В XIX веке индивидуум постепенно ос-

вобождался из-под опеки своей этнической или религиозной группы, и отныне раввины и прочие еврейские руководители могли влиять на своих единоверцев разве что путем воспитания и убеждения. С другой стороны, несмотря на то, что общины перестали быть замкнутыми и отделенными от остального мира, как во времена гетто, этот внешний мир не перестал возлагать на общину в целом ответственность за поступки отдельных представителей. Отсюда и неослабные усилия еврейской элиты подтянуть всех остальных до соответствующего культурного и морального уровня.

В рамках этих усилий были, в частности, созданы мастерские, специализировавшиеся на обучении детей из бедных семей ремеслам и другим полезным навыкам. Организаторы такого рода предприятий исходили из того, что торговля вразнос и прочие подобные способы заработка сбивают человека с пути, толкая его на нечестные поступки. Движение Хаскалы стремилось рассредоточить евреев по разным сферам деятельности, оторвать их от торговли и чисто финансовых операций. Общая тенденция к переселению в города, тенденция, доминировавшая в XIX веке, расстроила эти планы: "реальное образование", то есть изучение ремесел и приобретение сельскохозяйственных навыков не оказало заметного влияния на профессиональный состав еврейского общества. Борьба за искоренение двойного стандарта в области нравственности оказалась более успешной: из принципа всечеловеческого равенства выросла целая новая теория общества, распространявшаяся отныне по самым различным каналам: через печать, проповеди в синагогах, преподавание в школах и т.д. Причем и те, кто продолжали опираться исключительно на традиционные еврейские источники, перетолковывали

их теперь — сознательно или не отдавая себе в этом отчета — в свете господствующих современных воззрений.

Ко времени завершения борьбы за равноправие евреев в странах Запада, то есть где-то в 1860—1870 годах, завершился также процесс гражданского воспитания еврейской общины в целом. В результате ученые раввины-талмудисты стали говорить о религиозной традиции иудаизма как о традиции универсальной нравственности. Когда в восьмидесятых годах представители "научного антисемитизма", опираясь на юдофобскую литературу прошлого, опубликовали фрагменты из древних еврейских источников, свидетельствующие о наличии в иудаизме двойного нравственного стандарта по отношению к "своим" и к "чужим", все еврейское общество исполнилось негодования. Более того, эти откровения оказались для него полнейшей неожиданностью. Даже после того, как были устранены неточности и заведомые искажения в версии антисемитов, приведенные ими цитаты оставались далекими от идеала нравственности, каковым евреи XIX века представляли себе "исконное" учение иудаизма. Лидеры еврейства и ученые раввины волей-неволей должны были прибегнуть к истолкованиям, к апологетике, чтобы устранить противоречие между древними источниками и толерантной позицией, которой они придерживались.

На самом же деле социологические исследования показывают, что единый нравственный стандарт в отношениях между различными этно-социальными группами общества никогда не является таким уж само собой разумеющимся фактом жизни. Выясняется, что в разные эпохи отношение к упомянутой нравственной двойственности оказывалось различным. В задачи исторического исследования не вхо-

дит поиск в прошлом обоснований для устремлений сегодняшнего дня. Историк должен попытаться понять прошлое, проследив за метаморфозами соответствующих идей и установок. Впрочем, последняя метаморфоза взаимоотношений евреев с внешним миром, рассмотренная в этой главе, похоже, сохраняет актуальность и в наше время.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Менахем бар Шломо ха-Меири (1249—1315) — один из крупнейших комментаторов Талмуда, (см. прим. 2), автор книги "Бет ха-Бехира", авторитет в области Галахи (см. прим. 4). Рабби (*ивр.* "мой учитель") — титул раввина, мудреца, знатока еврейского учения.
- <sup>2</sup> Талмуд — основная книга еврейских законов, завершенная к V в. н.э., содержащая правовые нормы иудаизма, устные предания, научные сведения и т.д. В Талмуд входят Мишна (собственно текст) и Гемара (комментарии). О Вавилонском и Иерусалимском Талмудах см. прим. 36.  
Библейская эпоха — в разных источниках этот период определяется по-разному, чаще всего — от эпохи патриархов до начала периода Второго храма (см. прим. 18), или до возвращения еврейского народа из вавилонского плена (VI в. до н.э.; подробнее см. прим. 34).
- <sup>3</sup> Диаспора (*греч.*; букв. "рассеяние"), или галут (*ивр.* букв. "изгнание") — постоянное пребывание значительной части еврейского народа вне Эрец-Исраэль (Страны Израиля, как называют евреи свою страну в память о том, что она была обещана патриарху Иакову, получившему имя Израиль); также собирательное название стран рассеяния.
- <sup>4</sup> Танах, Библия (в христианской традиции — Ветхий завет), аббревиатура названий трех его разделов: Тора, Невиим, Ктувим (Пятикнижие, Пророки, Писания). Пятикнижием (или Моисеевым законом, в па-



мать о том, что Бог дал еврейскому народу Тору через Моисея, см. прим. 30), называют пять первых книг канонической еврейской Библии (Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие). Это Тора в узком смысле. В более широком смысле Тора означает Библию в целом, а иногда Божественное откровение, еврейский закон вообще. Совокупность предписаний, содержащихся в Торе, называется Письменным законом.

Галаха — нормативная часть иудаизма, регламентирующая все аспекты жизни евреев, относящаяся к т. наз. Устному закону — совокупности установлений, развивающих и дополняющих Библию.

Аггада — часть Устного закона, не входящая в Галаху, т. е. не имеющая характера религиозно-юридической регламентации; включает в себя притчи, легенды, философско-теологические рассуждения.

- 5 **Сефарды** (*ивр.* сфарадим от Сфарад, еврейского названия Испании) — потомки евреев, изгнанных из Испании (1492) и Португалии (1497), носители еврейской культуры, сложившейся в Пиренеях в X—XV вв., исконно — носители еврейско-испанского языка (ладино, спаниоль).
- 6 **Пиют** (*ивр.*) — литургический гимн; в широком смысле произведение литургической поэзии, которая процветала с первых веков н.э. до второй половины XVIII в.
- 7 **Ной (Ноах)** — отец Сима, Хама и Яфета, согласно библейскому преданию, праведник, спасенный Богом от потопа для того, чтобы стать продолжателем рода человеческого. Бог благословил Ноя и его потомство, заключив с ними завет (союз), включающий определенные предписания относительно пролития крови и употребления в пищу мяса животных (Бытие 9:1-17). По традиции иудаизм под "сынами Ноевыми" подразумевает всех неевреев в отличие от евреев — "сынов Израилевых". Родоначальником евреев считается Авраам (хотя и он является потомком Ноя, т. е.

старшего его сына Сима). С Авраамом Бог заключил завет, который включает три основных момента: избранность потомков Авраама по линии его сына Исаака; обещание дать этому избранному народу в собственность землю Ханаанскую (древнее название территории Эрец-Исраэль); повеление следовать Божественным заповедям, представляющим собой определенные этические нормы. Бог благословил сына Исаака Иакова и обещал ему многочисленное потомство и владение Землей обетованной.

- <sup>8</sup> **Мессия** (*ивр.* Машиах, букв. "помазанник") — Мессией стали называть будущего царя Израиля, который, согласно религиозным представлениям иудаизма, восстановит разрушенное царство Израиля и соберет рассеянных по миру еврейских изгнанников в Земле обетованной. С приходом Мессии связывается надежда на установление всеобщего мира и благоденствия. На протяжении еврейской истории неоднократно возникали мессианские движения, вдохновленные надеждой на приход Мессии и наступление избавления. Так, последователи Иисуса из г. Назарета, которого они называли Христом (Христос — *греч.* "помазанник"), христиане, считают его Мессией, избавителем еврейского народа и всего рода человеческого.
- <sup>9</sup> **Бернар Клервоский** (1090 — 1152) — французский философ-мистик, аббат монастыря в Клерво, оказывал влияние на церковно-политическую жизнь Западной Европы; был вдохновителем 2-го крестового похода, во время которого произошел погром в Вюрбурге (1147).
- <sup>10</sup> **Фома Аквинский** (1225—1274) — философ, крупнейший представитель католической схоластики. И он, и Бернар Клервоский принадлежат к т.наз. "отцам церкви", как по традиции называют деятелей христианской церкви II—VIII вв., создавших ее догматику и организацию.

- <sup>11</sup> "Слуги [королевской] казны" (*servi camerae*) — определенный статус евреев в христианской Европе в средние века. Впервые этот термин был употреблен в XIII в., он закрепил подчинение евреев только королю и право короля облагать евреев налогами в пользу казны. Король, в свою очередь, обязывался защищать евреев.
- <sup>12</sup> Каролинги — королевская (с 751) и императорская (с 800) династия во Франкском государстве. Название — по имени Карла Великого. После распада его империи (843) правила: на территории Италии до 905, Германии до 911, Франции до 987.
- <sup>13</sup> Крестовые походы — военные экспедиции европейских католических ополчений на восток (1096—1291), провозглашали своей целью освобождение христианских святынь в Палестине из-под власти мусульман и отвоевание Святой земли. Призывы папы Урбана II и монаха Петра Амьенского на церковном соборе в Клермоне не звали к насилию над евреями, но традиционный взгляд на евреев как на виновников распятия Иисуса, а также социально-экономические причины сделали евреев объектом нападения крестоносцев. Первой подверглась почти полному истреблению еврейская община Руана, потом были жестоко разгромлены общины Прирейнской области. В Шпейере крестоносцы убивали каждого еврея, отказавшегося принять крещение; ужасные погромы произошли в Вормсе, Майнце и т.д.
- <sup>14</sup> Раши — аббревиатура имени рабби Шломо Ицхаки (1040—1105), знаменитого комментатора Библии и Талмуда. Так же называют и сам комментарий.
- <sup>15</sup> В обычном употреблении слово мицва (мн.ч. мицвот, *ивр.*, букв. "повеление", "приказание") — всякое доброе дело. В более узком смысле это слово употребляется для обозначения всех видов предписаний. Согласно традиции, насчитывается 613 мицвот, которые представляют собой кодификацию библейского права

на основании стихов Пятикнижия, иногда трактуемых иносказательно, и составляют Письменный закон. В мицвот входят 365 запретов (по числу органов человеческого тела). Ортодоксальный иудаизм рассматривает эти повеления не просто как свод правовых, этических и т.п. норм, собранных из разных мест Писания, но как изначально целостное Учение, Божественное откровение, провозглашенное Богом еврейскому народу на горе Синай.

- 16 **Шхина** — термин, обозначающий имманентность Бога в реальном мире, Его близость к человеку и вечное пребывание в среде народа Израиля.
- 17 **Эдом, или Идумея** — древняя страна, находившаяся между Мертвым морем и заливом Акаба. Эдомитяне, зависевшие от Вавилонского царства, в составе вавилонского войска участвовали в разгроме Иерусалима (586 г. до н.э.) и овладели частью Иудеи.
- 18 **Храм (в Иерусалиме)** — религиозный центр евреев, построен в X в. до н.э. при царе Соломоне. Т.наз. Первый храм был разрушен вавилонскими войсками в 586 г. до н.э. Второй храм был восстановлен в 516 г. до н.э. и разрушен римлянами в 70 г. н.э.
- 19 **Даниил** — еврейский праведник и пророк, жизнеописание и видения которого изложены в библейской книге Даниила.
- 20 **Захария** — еврейский пророк, согласно традиции считается автором одиннадцатой книги т.наз. Малых пророков. В период возвращения евреев из вавилонского плена (VI в. до н.э.) Захария призывал к восстановлению Храма и к соблюдению этических норм иудаизма.
- 21 **Мидраш** — название двух методов изучения Торы, а также названия сборников, содержащих результаты ее изучения этими методами. Первый метод, мидраш Галаха, состоял в следующем: мудрецы толковали на-

писанное в Торе, приводя при этом различные законы, передаваемые устной традицией. Второй метод, мидраш Аггада, заключался в комментировании Священного Писания так, что при этом не выводились какие-либо конкретные законы. Аггадический материал, не вошедший в Талмуд, собирался в отдельные книги, которые были составлены в V—XIII вв.

- <sup>22</sup> **Каро Иосеф бен Эфраим (1488—1575)** — автор основополагающего кодекса галахических предписаний Шулхан Арух. Этот свод законов является упрощенной переработкой его основного и наиболее значительного, с точки зрения еврейской учености, труда "Бен Иосеф", над которым он работал с 1522 г. Другим значительным трудом Каро является "Кесеф Мишне" — комментарий на все части книги "Мишне Тора" Маймонида (см. прим. 84).
- <sup>23</sup> **Рашбам** (аббревиатура р. Шмуэль бен Меир; 1085—1174) — выдающийся представитель северо-французской экзегетической школы.
- <sup>24</sup> **Иосеф бен Ицхак Бехор Шор** (вторая половина XII в.) — известный комментатор Талмуда, экзегист и стихотворец; ученик Рашбама.
- <sup>25</sup> Здесь автор говорит о кашруте — состоянии пригодности или непригодности к употреблению пищи и предметов культа с точки зрения Галахи. Предписания о кашруте пищи относятся по преимуществу к продуктам животного происхождения. Еще в книге Бытие приводится различие между животными чистыми и животными нечистыми, ни мясо, ни молоко которых евреи не должны упортеблять в пищу. Законодатели Талмуда и последующие галахические авторитеты разработали ряд правил убоя скота и птицы; предписания распространялись также на кухонную утварь, посуду, на способы приготовления пищи.
- <sup>26</sup> "Шма Исраэль", или "Шма" — название (по начальным словам) библейской формулы провозглашения

единственности Бога, служащей у евреев высшим выражением принятия основного принципа иудаизма. "Шма" входит в литургию утренней и вечерней молитвы.

- 27 **Ицхак бен Моше из Вены, прозванный Ор Заруа** (ок. 1200—1270) — известный галахист, толкователь и комментатор Талмуда, был свидетелем многих гонений на евреев. Сведения об этом, как и сведения о самом ученом, черпаются в основном из его сочинения "Ор Заруа" (от названия которого и пошло его прозвище).
- 28 **Моше бен Яков из Куси** (XIII в., Франция) — ученый-тосафист (см. ниже тосафот) и проповедник, проповеди которого нашли широкий отклик и вызвали покаяние тысяч евреев, пренебрегавших соблюдением предписаний. Наиболее известный труд Моше из Куси "Сефер мицвот гадол" — уникальное для своего времени сочинение, в котором Устный закон изложен в соответствии с порядком заповедей (мицвот).
- 29 **Тосафот** (букв. "добавления") — собрание комментариев к Талмуду, составленных в XII—XIII вв. гл. обр. учеными Франции и Германии. Отсюда "тосафист".
- 30 **Моисей** (Моше; вторая половина XIII в. до н.э.) — величайший еврейский пророк, вождь и законодатель еврейского народа, который вывел народ Израиля из Египта в Землю обетованную и получил от Господа Тору на горе Синай. Потомки называли его "рабейну" — наш учитель.
- 31 **Исмаильтянин** — потомок Исмаила (Ишмаэля), первенца праотца Авраама. Мать Исмаила, египтянка Агарь, рабыня жены Авраама Сарры, родила сына, когда Аврааму было 86 лет. Согласно Библии, от Исмаила произошла группа кочевых племен-исмаильтян. Названия "исмаильтянин" и "сыны Исмаила" встречаются только в Библии, в других источниках их

называют арабами, как, по-видимому, называли сами себя эти кочевники.

- <sup>32</sup> **Кнесет-Израэль** (букв. "собрание Израиля") — в аггадической и мидрашистской литературе собирательное название всего израильского народа.
- <sup>33</sup> **Гершом бен Иехуда Меор ха-Гола** (ок. 960—1028?) — талмудист средневековой Германии, духовный отец ашкеназского направления изучения Галахи. Сведения о его жизни крайне скудны и имеют, по большей части, легендарный характер. Традиция приписывает р. Гершому установление ряда правил, нарушение которых каралось отлучением от общины (херем). Из них наиболее известны: запрет многоженства, запрет развода против воли жены; запрет укорять в отступничестве лиц, изменивших вере по принуждению; запрещение каких-либо отступлений от установленного текста Талмуда; запрет читать чужую переписку. Галахические решения приводятся в трудах виднейших тосафистов и кодификаторов Галахи. Об уважении, которым пользовался р. Гершом, свидетельствует его почетный титул — Меор ха-Гола (букв. "Светоч диаспоры").
- <sup>34</sup> **Вавилония** — древнее государство в Западной Азии на территории современного Ирака. В VI в. до н.э. вавилонский царь Навуходоносор II покорил Иудею, разрушил Храм и насильственно переселил в Вавилонию тысячи евреев. К концу века большая часть пленников вернулась в Иудею, но часть осталась в Вавилонии, где еврейская община просуществовала вплоть до нового времени.
- <sup>35</sup> **Таннаи** (ед.ч. танна, букв. "учителя [Устного закона]") — законоучители периода создания Мишны (конец I — начало III вв.). Мишна — собрание Устного закона, включающее Мидраш, Галаху и Аггаду, древнейшая часть Талмуда.
- <sup>36</sup> **Вавилонский Талмуд** — один из двух, отличных друг

от друга, редакций Талмуда; составлен законоучителями вавилонской диаспоры и завершен к V в. н.э. Существует еще Иерусалимский Талмуд, составленный в Эрец-Исраэль и заверченный к IV в. н.э.

- 37 **Гаоны** (ед. ч. гаон, букв. "величие", "гордость") — официальный титул глав иешив (ед.ч. иешива; высшее религиозное учебное заведение) Суры и Пумбедиты в Вавилонии. С конца VI и до середины XI в. (т.наз. "период гаоната") гаоны считались у евреев высшим авторитетом в толковании Талмуда и применении его принципов при решении вопросов повседневной жизни. В X—XI вв. этот титул носили также главы иешив в Палестине. В XII—XIII вв. гаонами именовались главы иешив в Багдаде, Дамаске и Египте.
- 38 **Иоханан бар Наппаха** (точнее, бар Нафха, т.е. "сын Нафхи", или "сын кузнеца"; ок.180—ок.279) — палестинский амора (см. прим. 48), учение которого составляет значительную часть Гемары (см. прим. 41) Иерусалимского и Вавилонского Талмудов. Галахические постановления р. Иоханана основаны на тщательном изучении текста Мишны и касаются почти всех проблем, рассматриваемых в Иерусалимском и Вавилонском Талмудах. Кроме этого, ученый внес значительный вклад в аггадическую литературу.
- 39 **Хия бар Абба** — галахист II в. Родился в Вавилонии в г.Кафри. Славился ученостью, просветительской деятельностью и праведностью. Талмудисты называли его Великим. Особенно прославился Хия бар Абба распространением Торы среди детей.
- 40 **Авода зара** (букв. "чуждое служение") — в иудаизме так называют обожествление человека, животного, сил природы или неодушевленного объекта, поклонение им или их изображениям, а также служение какому-либо божеству, помимо Единого Бога. То же название носит один из трактатов Талмуда.



- <sup>41</sup> **Гемара** (букв. "завершение", "изучение") — свод проведенных законоучителями дискуссий относительно текста Мишны, вместе с которой он составляет Талмуд.
- <sup>42</sup> **Рабейну Там** (Яков бен Меир; 1110—1171) — знаменитый французский галахист, тосафист, ученый, величайший авторитет французского и германского еврейства в эпоху позднего средневековья. Предложил новые пути в решении сложных вопросов в религиозно-ритуальной практике.
- <sup>43</sup> **Песах** — праздник, увековечивающий память об исходе евреев из Египта (XIII в. до н.э.), приходится обычно на апрель (15 нисана по еврейскому календарю) и длится 7 дней в Эрец-Исраэль и 8 дней в странах диаспоры. В этот праздник заповедано есть хлеб только из неквашеного теста (маца) в напоминание о том, что израильтяне, в спешке покидавшие Египет, были вынуждены изготовить лепешки из не успевшего взойти теста. Маца выпекается обычно из пшеничной муки. Маца шмура (букв. "охраненная маца") делается из муки, намолотой из зерна, находящегося под особым надзором с момента его сбора. Обычная маца — из муки, надзор за которой начинается после помола. Христианская Пасха связана с легендой о воскресении Христа, отмечается в первое воскресенье после весеннего равноденствия и полнолуния (приходится на период с 22 марта по 25 апреля по ст.стилю).
- <sup>44</sup> **Гиюр** — установленная Галахой процедура перехода язычников и иноверцев в иудаизм. Перешедшего в еврейство называют гером.
- <sup>45</sup> **Элизер бен Шмуэль из Меца** (1115—1198) — тосафист, галахический авторитет; был учеником р. Тама. Школа, созданная во 2-й половине XII в. р. Элизером, стала связующим звеном между центрами еврейской учености Франции и Германии.

- 46 Пилпул — собирательный термин, обозначающий методы талмудических дискуссий, в частности, выявление тонких правовых, концептуальных и т.п. различий. Название происходит от слова пилпел — "перец", что указывает на остроту ума, проявляющуюся в подобных обсуждениях.
- 47 Имеются в виду кохены; представители священнического рода Ааронидов, потомков Аарона, брата Моисея, которые в древности совершали службу в скинии (переносное святилище, сооруженное израильтянами после исхода из Египта), а затем в Храме.
- 48 Амораи (ед.ч. амора) — создатели Гемары, жившие в период после завершения Мишны (т.е. в нач. III в.) и вплоть до завершения как Иерусалимского (IV в.), так и Вавилонского (V в.) Талмудов. Амораи были толкователями учения таннаев.
- 49 "Пиркей авот", или "Авот" — "Поучения отцов" — название одного из трактатов Мишны, представляющего собой древнейший сборник изречений и афоризмов религиозно-нравственного содержания.
- 50 "Божий суд" — в средние века одна из процессуальных форм, заключающаяся в том, что виновность лица устанавливалась не на основании вещественных доказательств, документов и т.д., а по результатам испытания, которому это лицо подвергалось. Формы "божьего суда" были довольно разнообразны: жребий, присяга, привод убийцы к трупу и др. С принятием христианства стали применяться такие формы "божьего суда", как испытание крестом, освященным хлебом, причастием и т.п. "Божий суд" в ряде стран Западной Европы сохранялся до XVIII в.
- 51 Вебер Макс (1864—1920) — выдающийся немецкий политэконом и социолог. Диапазон его исследований очень широк: вопросы истории хозяйства и социальных форм, взаимодействие религии и соци-

ально-экономической структуры общества, логика и методология общественных наук.

- 52 **Меир бен Барух из Ротенбурга** (известен как Махарам; ок.1215—1293) — ученый талмудист и то-сафист. Слава его как непревзойденного авторитета в талмудических вопросах распространилась по всей Германии и соседним странам, а основанная им школа привлекала многочисленных учеников.
- 53 **Хасид** — в Библии и раввинистической литературе праведник, отличающийся сугубо строгим соблюдением религиозных и этических предписаний иудаизма; позднее — приверженец хасидизма, массового религиозно-мистического движения, основанного Израэлем бен Элизером Баал-Шем-Товом и получившего распространение в Восточной Европе с середины XVIII в.
- 54 **Киддуш ха-Шем** — одно из основных требований иудаизма и положительных предписаний еврейской религии, обязанность утверждать величие Бога самозабвенным исполнением Его наставлений и самоотверженным служением вере вплоть до самопожертвования. В народном сознании гибель во имя веры утвердилась как главное значение понятия киддуш ха-Шем. Понятие хиллул ха-Шем — осквернение Имени Божьего — подразумевает безнравственный поступок, недостойное поведение, которое может обесчестить Имя Бога.
- 55 **Рабби Акива** (ок. 50—135) — систематизатор Галахи, один из выдающихся таннаев и основоположников раввинистического иудаизма. Многие сведения о нем носят легендарный характер. Тем не менее исторические исследования, посвященные р.Акиве, реконструировали его биографию с большой степенью достоверности. Родился он в семье простолюдина, занявшись изучением Торы в зрелом возрасте, стал вскоре крупнейшим религиозным авторитетом. Приветствовал антиримское восстание Бар-Кохбы (132—135), после

подавления которого принял мученическую смерть от рук римлян.

- 56 **Рабби Ишмаэль бен Эмиша** (2-я пол. I в. — 1-я треть II в.) — танна, один из ведущих законоучителей знаменитой иешивы в г. Явне. Из коллег по иешиве особенно сблизился с р. Акивой, несмотря на то, что всегда расходился с ним во мнениях по вопросам Галахи, Аггады и, гл. обр., методов толкования Писания. Расхождения заключались в том, что р. Акива стремился извлечь галахическое постановление из отдельных слов, даже отдельных букв текста, а р. Ишмаэль считал, что "Тора говорит человеческим языком" и поэтому нельзя основывать галахические выводы на повторении слова в библейском стихе или стилистических и грамматических особенностях библейского текста.
- 57 **Гет** — разводное письмо. Под этим же словом подразумевается и сам процесс развода. Форма гета в эпоху Мишны отличалась простотой и краткостью. Требовалось обозначение числа и места развода, имен разводящихся, неременное включение слов "ты свободна выйти замуж за любого человека". Писать гет имели право только лица, знающие Тору и в совершенстве знакомые с еврейским правом. В дальнейшем процедура развода усложнилась. Гет, который требуется при разводе в настоящее время, в значительной степени основан на образце, предложенном Маймонидом.
- 58 **Агуна** (букв. "связанная") — замужняя женщина, которая по какой-либо причине разъединена с мужем и не имеет права выйти замуж вторично либо потому, что муж не дает ей развода, либо потому, что неизвестно, жив ли он.
- 59 **Натан бен Иехиэль из Рима** (ок. 1035—1106) — выдающийся ученый-талмудист. Учился в Нарбонне, много странствовал, знакомясь с европейскими еврейскими школами и академиями. По возвращении

в Рим р. Натан вместе с братьями Даниэлем и Аврахамом, приобретшими общее признание своей ученостью, стал руководить римской раввинской школой. Наиболее известен его труд "Арух", который современники называли ключом к Талмуду и который послужил основанием для трудов многих последующих лексикографов.

- <sup>60</sup> **Левиратный брак** — предписанный Библией брачный союз между бездетной вдовой и братом ее покойного мужа. Халица — обряд освобождения бездетной вдовы от этого брака. Обязательный характер левиратного брака, цель его, а также подробности обряда, который совершается над деверем в случае отказа выполнить наложенную на него обязанность, зафиксированы в книге Второзаконие (25:5-10).
- <sup>61</sup> Речь идет о библейских преданиях; о том, что первый сын праотца Авраама от рабыни Агари, Исмаил, не наследовал отцу, а правами первенца обладал сын Авраама и его жены Сарры Исаак (Ицхак). У Исаака, в свою очередь, были два сына-близнеца, Исав (родившийся первым) и Иаков. За чечевичную похлебку Иаков выменял у Исав право первородства, а затем с помощью матери обманом получил благословение отца, предназначавшееся первенцу.
- <sup>62</sup> **Элизер бен Иоэль ха-Леви из Бонна** (1160—ок.1235) — известный галахист, родился в Бонне, учился в Майнце. Спасаясь от преследований крестоносцев, бежал из Бонна; имущество его и богатейшая коллекция рукописей были разграблены. В 1200 г. стал раввином и ректором еврейской академии в Бонне. Сочинения р.Элизера являлись источником произведений Меира из Ротенбурга, Исаака бен Ашера и других выдающихся авторитетов.
- <sup>63</sup> **Исаак бен Ашер ха-Леви** (аббр. Риб; XI в.) — известный тосафист, ученик Раши. Тосафот Исаака бен Ашера — наиболее древние из сохранившихся произ-

ведений этого рода, они известны как "Тосафот Рибба" и посвящены вопросам права.

- <sup>64</sup> **Иехуда бен Шмуэль хе-Хасид** (ок.1150—1217) — духовный лидер мистико-моралистического движения Хасидей ашкеназ. Современные ему источники почти не содержат упоминаний о нем, однако в XV—XVI вв. появилось множество легенд, повествующих о его жизни. По-видимому, главным трудом его жизни было сочинение "Сефер-хасидим", которое не сохранилось, но цитаты из него неоднократно приводились позднейшими авторами.
- <sup>65</sup> **Илия** — библейский пророк IX в. до н.э. В страстных проповедях обличал язычество неправедных израильских царей. По преданию, вознесся на небо на огненной колеснице. Согласно мидрашам и другим еврейским источникам, Илия вернется на землю в качестве провозвестника Мессии.
- <sup>66</sup> **Ахав** (874—852 до н.э.) — царь Израиля, при котором Израильское царство достигло экономического расцвета и военной мощи. Это дало возможность Ахаву вести гибкую политику, заключая выгодные экономические союзы с близлежащими дружественными государствами и побеждая противников. Жена Ахава царица Иезавель (Изевел) фанатически насаждала в стране культ Ваала, против чего выступали племенные старейшины и пророки во главе с Илией (III кн. Царств 16:29—22:40), осуждая царя за попустительство чуждому служению и за другие поступки.
- <sup>67</sup> **Мендельсон Моисей** (Мозес, Моше; 1729—1786) — философ-рационалист, духовный вождь еврейского просветительского движения — Хаскалы (см. прим. 85) на его начальном этапе; стремимся к позитивно-рациональному осмыслению иудаизма.
- <sup>68</sup> **Вульгата** — нормативный латинский текст Библии, Нового завета и апокрифов. Перевод Библии с гре-

ческого и иврита был выполнен св. Иеронимом (ок. 345—420).

- <sup>69</sup> Хелбо — амора, живший в конце III в., упоминающийся в обоих Талмудах. По-видимому, сначала проживал в Вавилонии, а впоследствии переселился в Палестину.
- <sup>70</sup> В эпоху Второго храма, в годы правления греко-сирийских завоевателей евреи Эрец-Исраэль подвергались неслыханным гонениям. Имена праведников того времени, хасидим, вошли в историю. Это и Ханна, которой пришлось присутствовать при казни ее семи сыновей, и замученный насмерть старый уважаемый учитель Элазар, и многие другие мученики за веру. Хасмонеи — священническая семья (позднее династия царей), глава которой, Маттитьяху, поднял в 167 г. до н.э. народное восстание против Антиоха IV Эпифана, приведшее к воссозданию независимого Иудейского царства.
- <sup>71</sup> Рабби бар Нахмани (2-я пол. III в. — 1-я пол. IV в.) — вавилонский амора, один из крупнейших законоучителей, составителей Вавилонского Талмуда, глава талмудической академии в Вавилонии (в гор.Пумбедита).
- <sup>72</sup> Иом-Киппур (Судный день, букв. "день прощения") — наиболее важный день еврейского литургического календаря, день поста, покаяния и отпущения грехов. Девятое ава (ав — одиннадцатый месяц еврейского календаря) — день поста и траура в память о разрушении Первого и Второго храмов в Иерусалиме.
- <sup>73</sup> Ключианское движение (X—XI в.) связано с ключианской реформой — преобразованиями в католической церкви, направленными на ее укрепление. Движение за реформу возглавило аббатство Ключи. Главные требования ключинов: суровый режим в монастырях, независимость их от светской власти, запрещение покупки и продажи церковных чинов и

должностей — являлись борьбой за чистоту веры и поднятие авторитета церкви в обществе.

- <sup>74</sup> **Бер Ицхак** (Фриц; 1888—1980) — историк; изучал философию, классическую филологию и историю в Берлинском, Страсбургском и Фрейбургском университетах. В 1928-59 гг. преподавал всеобщую и еврейскую историю средних веков в Еврейском университете в Иерусалиме, где возглавлял кафедру еврейской истории. В издательстве "Библиотека-Алия" в 1991 г. вышла книга И.Бера "Галут".
- <sup>75</sup> "...произносил над ней благословение." — Прежде, чем начать есть, религиозные евреи в зависимости от того, какая пища перед ними, произносят разные благословения. Перед тем, как пить вино, говорится: "Благословен Ты, Господь Бог наш, Царь Вселенной, сотворивший плод виноградный".
- <sup>76</sup> **Суккот** (букв. "кущи") — праздник в память о скитаниях евреев по пустыне после исхода из Египта. Во время скитаний евреи жили в кущах — шалашах. Этрог — цитрусовый плод. Четыре растения: веточки мирта и ивы, пальмовая ветвь и этрог — необходимая принадлежность религиозной церемонии в дни Суккот.
- <sup>77</sup> **Ковчег со свитками завета** — ларь, в котором во времена Первого храма хранились скрижали завета — две каменные плиты, на которых, согласно библейскому преданию, был высечен текст десяти Божественных заповедей. Здесь имеется в виду шкаф, в котором в синагоге хранятся свитки Торы.
- <sup>78</sup> **Талес** (*идиш, ивр.* таллит) — прямоугольное молитвенное покрывало из шерсти или шелка с кистями по краям, которое мужчины накидывают поверх одежды во время утренней молитвы.
- <sup>79</sup> **Иехизель бен Иосеф из Парижа** (конец XII в. — 1286) — тосафист и полемист, глава талмудической школы



в Париже; пользовался большим уважением также среди неевреев. Даже не придавая веры легендам, изображающим его советником Людовика IX, нужно признать, что р. Иехиэль в качестве главы парижской общины был хорошо принят при дворе. В конце жизни вместе с сыном переехал в Эрец-Исраэль.

- <sup>80</sup> Речь идет о племенах, населявших древний Ханаан (так называлась Эрец-Исраэль до завоевания ее евреями).
- <sup>81</sup> **Ионатан бен Давид ха-Кохен** — философ, живший во Франции на рубеже XII—XIII вв. В Люмеле занимался переводом труда Маймонида (см. прим. 84) "Море невухим".
- <sup>82</sup> Имеется в виду дарование Богом Торы еврейскому народу на горе Синай.
- <sup>83</sup> **Шмоне-эсре** (букв. "восемнадцать") — сокращенное название цикла молитв, которые читают три раза в день; первоначально это были восемнадцать просьб и благословений, обращенных к Богу.
- <sup>84</sup> **Маймонид Моисей** (р. Моше бен Маймон, Рамбам; 1135—1204) — выдающийся еврейский философ, теолог и комментатор Талмуда, прозванный "вторым Моисеем"; в своей рационалистической интерпретации иудаизма опирался на учение Аристотеля; оставил огромное литературное наследие. Главные труды: "Мишне Тора" ("Дополнение к Торе") и "Море невухим" ("Наставник колеблющихся"). Маймонид оказал большое влияние на средневековых схоластов: Фому Аквинского и Баруха Спинозу (см. прим. 129)
- <sup>85</sup> **Маскилим** (ед. ч. маскил) — последователи Хаскалы, еврейского просветительского движения, возникшего во 2-й половине XVIII в. и провозгласившего возможность совмещать приверженность к религии с приобретением к светской науке и культуре.

- 86 **Бен-Хаим Реуен** — провансальский талмудист XIII в., учитель Менахема ха-Меири. Пользовался большим авторитетом у современников, называвшим его "глубоким философом".
- 87 В диаспоре к каждому из библейских праздников (за исключением Иом-Киппур и промежуточных дней Песах и Суккот) стали добавлять дополнительный день. Эта практика возникла, чтобы предотвратить в общинах рассеяния неясность относительно точного дня, в который Синедрион (совет из 71 законоучителей Талмуда, в период Второго храма и римского владычества в Эрец-Исраэль являвшийся верховным органом религиозной, юридической и политической власти еврейской общины) объявлял начало нового месяца. Однако и впоследствии, когда начало месяца уже устанавливалось на основании астрономических вычислений, законоучители постановили сохранить этот обычай.
- 88 **Хазары** — национальная группа тюркского происхождения, бывшая независимой и суверенной в Восточной Европе в VII—X вв. В течение части этого времени высшие слои хазарского общества исповедовали иудаизм. Некоторые исследователи считают, что Хазария была небольшой территорией в нижних течениях Волги и Дона; другие придерживаются мнения, что Хазария была объединена с Хорезмом (на реке Амударья к югу от Аральского моря) в одно большое государство с единым управлением.
- 89 **Лурия Шломо бен Иехиэль** (ок.1510—1573) — известный комментатор Талмуда. Известен как Рашал или Махаршал — аббр. от Морену ха-рав Шломо Лурия. Уже в молодости прославился ученостью, и многие раввины, в т.ч. из-за рубежа, обращались к нему за решением вопросов в области Галахи.
- 90 **Иссерлес Моше бен Исраэль** (между 1525—1572) — кодификатор Галахи. В 1550 г. был назначен членом религиозного суда в Кракове, в 1552 г. возглавлял там

же иешиву; состоял в переписке со многими крупными законоучителями, в т.ч. с И.Каро и приобрел известность в качестве авторитета, занимающегося разрешением практических вопросов применения Галахи.

- <sup>91</sup> **Яффе Мордехай бен Аврахам бен Иосеф бен Элизер бен Аврахам из Богемии (1533—1612)** — известный кодификатор, представитель знаменитой своей ученостью семьи, ученик М.Иссерлеса и Ш.Лурии.
- <sup>92</sup> **Гетто** — изолированная часть города в христианских странах, отведенная властями для проживания евреев. Термин "гетто" как исключительное обозначение еврейского квартала появился в Италии, видимо, после того, как один из кварталов Венеции, называвшийся Гетто, был в 1516 г. окружен стеной и объявлен единственной частью города, где разрешалось жить евреям. Гетто появились во многих европейских городах (Прага, Варшава, Франкфурт и т.д.).
- <sup>93</sup> **Дни покаяния, или Грозные дни (Ямим нораим)** — первые десять дней еврейского года, включая Иом-Киппур, посвященные, по еврейской традиции, покаянию в грехах и мольбам о прощении в наступающем году.
- <sup>94</sup> **Иом Тов Липман бен Натан ха-Леви (Мильхаузен) из Праги.** Известный полемист, талмудист и специалист по каббале (еврейскому эзотерическому теософскому учению с элементами мистики и магии). Занимался изучением Библии, был знаком с караимской литературой (караимы — секта, существовавшая с VII в., признающая лишь авторитет Библии и отвергающая Устный закон). В 1399 г., вследствие происков одного выкреста, вместе со многими другими евреями был брошен в тюрьму по обвинению в оскорблении христианства. Липману было предложено от имени всех оправдаться, что он и сделал, по мнению евреев-современников, блестяще. Это не помешало властям замучить семьдесят семь заключенных и троих сжечь.

Из числа обвиненных смерти удалось избежать только Липману.

- <sup>95</sup> **Ицхак бен Аврахам Троки (1533—1594)** — известный караимский полемист, изучал латынь и польский язык у христиан, был знатоком Евангелий; часто принимал участие в диспутах с христианами разного толка. Посвятил себя изучению обширной противоеврейской полемической литературы.
- <sup>96</sup> **Махарал из Праги (Иехуда Лива бен Бецалель; 1525—1609)** — пражский раввин, каббалист и мистик; ему, в частности, приписывается магическое оживление глиняной статуи (Голема).
- <sup>97</sup> **Хаим Яир Бахарах (1639—1702)** — специалист по проблемам Галахи, блестящий комментатор талмудической литературы, которую изучал с юности у знаменитых учителей; подвергался гонениям вместе с евреями Пфальца во время нападения французских войск; был главным раввином Вормса.
- <sup>98</sup> **Штадтхаген Иосеф (?—1715)** — раввин и апологет, главный раввин округа Шаумбург-Липпе. Пользовался славой знатока апологетической литературы и Евангелий; блестяще выступал в диспутах по вопросам религии.
- <sup>99</sup> **Эйбенщюц (Эйбшиц) Ионатан бен Ната (в народе Ионатан Прегер; 1690—1764)** — знаменитый талмудист, каббалист и общественный деятель; был членом раввинского суда, а затем ректором пражской раввинской академии.
- <sup>100</sup> **Горовиц Иешаяху бен Аврахам ха-Леви (прозванный Шла ха-Кадош, букв. "Святой Шла" или Шла — по начальным буквам его главного сочинения; 1565? — 1630)** — талмудист и каббалист, один из духовных вождей еврейства. В главном своем труде "Шней лухот ха-брит" ("Две скрижали завета") рисует основанный на слиянии установлений Галахи и каббалы идеал

нравственного образа жизни еврея. Прожив большую часть жизни в Европе (был раввином в Познани и Кракове), в 1621 г. переселился в Эрец-Исраэль. Слава его соблазнила пашу прибегнуть к обычному на Востоке вымогательству: ученого арестовали и несколько лет продержали в тюрьме, пока друзья не уплатили за него большой выкуп. После освобождения р.Иешаяху поселился в г.Цфате, где и умер.

<sup>101</sup> **Радак** (Кохен Давид бен Хаим; нач. XVI в.) — раввин на Корфу и в Патрасе (Греция). Приобрел известность благодаря резким полемическим выступлениям по вопросам права (например, о положении агуны); с его именем связано также решение о неподчинении одной общины большинству того же города.

<sup>102</sup> **Лютер Мартин** (1483—1546) — деятель Реформации в Германии, начало которой положило его выступление в Виттенберге (1517), отвергавшее догмат католицизма.

<sup>103</sup> **Иехуда ха-Леви** (Галеви; 1075—1141) — великий еврейский поэт и философ; автор многочисленных литургических гимнов и др. произведений. В его философских сочинениях идея восстановления распавшегося союза между Творцом и творением тесно связана с возвращением еврейского народа в Эрец-Исраэль. Представитель т.наз. "золотого века еврейской культуры в Испании", ха-Леви оказал огромное влияние на еврейскую литературу и национальное самосознание. Сборник его стихотворений "Сердце мое на Востоке" вышел в 1976 г. в издательстве "Библиотека-Алия".

<sup>104</sup> **Эледен Яков** (1697—1776) — раввин, галахический авторитет и каббалист, активный противник саббатизма (см. прим. 114).

<sup>105</sup> Секта франкистов названа по имени ее создателя Якова Франка (1726—1791), которой объявил себя Мессией и возродившимся Саббатай Цви, а впоследствии формально перешел в католичество. Саббатай

(Шабтай) Цви — каббалист и аскет, в 1656 г. объявивший себя Мессией; так возникло саббатианское движение, охватившее все страны еврейского рассеяния.

- <sup>106</sup> **Иосеф Юспа Нердлингер Хан** (сер. XVI в.—1637) — раввин, специалист по вопросам литургики, воспитания, нравственности, которым посвящен его основной труд "Иосеф Омец", наряду с рассказами о христианских праздниках и гражданском календаре. Книга обнаруживает также глубокую эрудицию автора в Галахе.
- <sup>107</sup> **Эдельс Шмуэль Элтэзер бен Иехуда ха-Леви** (аббр. Махарша; 1555—1631) — знаменитый талмудист, один из величайших авторитетов своего времени. Тесть его, Моисей Ашкенази, основал для него раввинскую школу. К ученому стекались талмудисты со всех концов Польши и Литвы и содержались они на средства семьи Эдельс.
- <sup>108</sup> **Зохар** (полное название "Сефер ха-зохар", "Книга сияния") — основное произведение в корпусе каббалистической литературы. Зохар является мистическим комментарием (мидраш) к Торе, перемежающимся более или менее пространными отступлениями, которые содержат поучения, предания (в основном о р. Симоне бар Иохая (II в. н.э.) и его сподвижниках), различные рассуждения и т.п. Зохар представляет собой написанное по-арамейски изложение высказываний, афоризмов и притч р. Шимона бар Иохая, когда он двенадцать лет скрывался от преследований римлян. Однако критическое исследование текста книги показывает, что его основную часть написал между 1270 и 1300 гг., по всей вероятности, испанский каббалист Моше бен Шем Тов де Леон (ум. в 1305) и опубликовал ее по частям.
- <sup>109</sup> **Иосеф бен Гершон из Росхейма** (Иосельман; 1478—1554) — посредник (штадлан) между еврейской общиной и властями в германских землях, "предводитель всех евреев", как называли его соотечест-

венники. Поскольку титул этот был дан р. Иосефу не императором, а видимо, немецким еврейством, здесь имел место единственный в своем роде случай, когда евреи Германии, добровольно отказавшись от общинной и региональной автономии, образовали своеобразные всегерманские еврейские конфедерации. На коронации императора Карла V в 1520 г. Иосеф бен Гершон получил от него "общую охранную грамоту" для евреев Германии.

- <sup>110</sup> Сыркес Иоэль бен Самуил (1561—1640) — выдающийся представитель польско-литовского раввинизма, комментатор Талмуда; занимался также вопросами религиозно-ритуальной практики.
- <sup>111</sup> Ландау Иехезкель бен Иехуда (1713—1793) — видный талмудист и духовный руководитель еврейских общин Богемии. Представлял евреев Богемии перед австрийскими властями. Р. Ландау развернул также активную общественную и раввинистическую деятельность. В Праге он возглавлял одну из крупнейших иешив того времени, привлекавшую сотни учащихся из различных стран. Среди современников р. Ландау был известен также под именем "Нода би-Иехуда" ("Известный в Иудее"), по названию его главного сочинения.
- <sup>112</sup> Рейхлин Иоганн (1455—1522) — немецкий гуманист, филолог. Его произведения содействовали развитию критической мысли в изучении Библии. Борьба его с реакционно-католическими богословами в защиту свободы научного исследования (так. называемый "рейхлиновский спор") была поддержана многими гуманистами. Рейхлин проявлял глубокий интерес к еврейской культуре, изучил иврит, занимался каббалой. Во времена гонений на евреев, когда встал вопрос о сожжении еврейских книг, он горячо выступил против этого. Его обращение возымело действие: император Максимилиан специальным эдиктом отменил сожжение книг.

- <sup>113</sup> **Ганновер Натан Ната бен Моисей (?—1683)** — известный хронист и каббалист. В юности, проживая в Заславе, был свидетелем избиения евреев казками Хмельницкого (1648), отец его умер тогда мученической смертью. Бежал в Венецию, где учился в иешиве, занимался каббалой. К концу дней переселился в Моравию; при разгроме моравской общины пал одной из первых жертв. Блестящий знаток истории и очевидец страшных событий, он описал их в исторических трудах.
- <sup>114</sup> **Саббатай (Шабтай) бер Меир ха-Кохен** (известен под именем Шах — аббр. названия его главного труда "Сифтей кохен"; 1621—1663) — знаменитый талмудист и галахист, величайший представитель литовского раввинизма и один из наиболее выдающихся авторитетов XVII в. Во времена хмельнитчины переехал из Вильно в Прагу, где и руководил одной из иешив.
- <sup>115</sup> **"Эль мале рахамим"** — начальные слова и название одной из заупокойных молитв. Молитва эта была составлена в общинах Западной и Восточной Европы в память о жертвах крестовых походов и об избиении евреев войсками Хмельницкого. Временная и географическая отдаленность друг от друга этих трагических событий объясняет наличие разных версий молитвы (в общинах Праги, Люблина и т.д.) и многих соавторов, вносящих в нее изменения и дополнения.
- <sup>116</sup> **Ашкенази Цви Гирш бен Яков (Хахам Цви; 1660—1718)** — раввин и талмудист, отец Якова Эмдена. Во время казацких восстаний переехал с семьей из Вильно сначала в Моравию, потом в Сараево, Гамбург; потом стал раввином ашкеназской общины в Амстердаме, потом раввином в Лемберге (Львове), где и умер. Главный труд ученого — "Хахам Цви" собрание респонсов (писем-ответов с изложением решений или мнений по вопросам Галахи).
- <sup>117</sup> **Пасхальная хаггада** — традиционный свод благосло-



вений, бенедикций, псалмов и отрывков из мидрашей, читаемый в ходе праздничной трапезы (седера).

- <sup>118</sup> **Иехошуа бен Ханания** (2-я пол. I в. — 1-я треть II в. н.э.) — законоучитель Талмуда, танна. До разрушения Второго храма (70) он как левит (см. ниже) участвовал в храмовой службе в качестве певчего. Компетентность его в области Галахи была признана еще его великим учителем Иохананом бен Заккаем (танна I в., чья деятельность после разрушения Храма сыграла решающую роль в сохранении иудаизма как основы существования еврейского народа), а потом и всеми последующими поколениями талмудистов. Левиты — представители одного из колен Израилевых, Леви, из которого набирались служители Храма (певчие, музыканты, стража, но не жрецы (см. кохен).
- <sup>119</sup> **Ибн Верга Шломо** (кон. XV — нач. XVI вв.) — еврейский историк, род. в Испании, в числе беженцев после изгнания евреев из Испании (1492) прибыл в Эрец-Исраэль, в Цфат; сорок лет прожил в Египте, возглавляя там иешиву и занимаясь историей.
- <sup>120</sup> **Лессинг Готхольд Эфраим** (1729—1781) — немецкий драматург, мыслитель и литературный критик, один из ведущих представителей Просвещения в Германии; был поборником религиозной терпимости. В 1754 г. Лессинг познакомился с М.Мендельсоном (см. прим. 120) и стал его другом и восторженным поклонником. Мендельсон в значительной мере послужил прообразом героя известной пьесы Лессинга "Натан Мудрый".
- <sup>121</sup> **Мендельсон Моисей** (Мозес, Моше; 1729—1786) — еврейско-немецкий философ, духовный вождь движения еврейского Просвещения (Хаскала) на его начальном этапе. Швейцарский христианский филолог И.К.Лафатер (см. прим. 123) в дискуссии в 1769 г. потребовал от Мендельсона либо доказать превосходство иудаизма над христианством, либо принять крещение. Суть ответа Мендельсона Лафатеру своди-

лась к защите принципа веротерпимости; он утверждал, что между людьми различных вероисповеданий существует согласие относительно различных основ религии. Различия между религиями обусловлены историческими причинами и воспитанием. Человеку свойственно придерживаться веры своих отцов; но он должен уважать и веру ближнего.

<sup>122</sup> **Гердер Иоганн Готфрид** (1744—1803) — немецкий философ, критик. С 1764 г. пастор в Риге, затем в Веймаре, теоретик литературного движения "Буря и натиск", друг Гете. Проповедовал национальную самобытность искусства, утверждал историческое своеобразие и равноценность культуры и поэзии различных эпох.

<sup>123</sup> **Лафатер Иоганн Каспар** (1741—1801) — швейцарский писатель и филолог, автор религиозных романов, драм и лирических стихов. Его перу принадлежит также трактат по физиогномике.

<sup>124</sup> **Барайта** (букв. "внешняя") — галахическое положение или аггада, не включенные в Мишну. Барайты возникали в разные периоды. Некоторые из них — ранние, относящиеся ко времени Второго храма; другие, очевидно, могли быть созданы только на основе Мишны.

<sup>125</sup> **Элиэзер бен Гиркан** (2-я пол. I в. — нач. II в. н.э.) — законоучитель Талмуда периода составления Мишны; наси (глава Синедриона, совета из 71 законоучителей), духовный вождь и светский представитель евреев Эрец-Исраэль перед властями. Прозван Великим за упорство в отстаивании своих толкований Закона, неприемлемых для большинства членов Синедриона.

<sup>126</sup> **Конфуций** (Кун-цзы; ок.551—479 гг. до н.э.) — древнекитайский мыслитель, основатель конфуцианства, этико-политического учения в Китае. Конфуцианство объявляло власть правителя (государя) священной, дарованной небом, а разделение людей на высших и

низших ("благородных мужей" и "мелких людишек") — всеобщим законом справедливости.

<sup>127</sup> Солон (между 640 и 635 — ок.559 г. до н.э.) — афинский архонт (высшее должностное лицо), провел реформы, способствовавшие ускорению ликвидации пережитков родового строя. Все граждане были разделены на четыре разряда в соответствии с имущественным цензом. Античная традиция причисляла Солона к семи греческим мудрецам.

<sup>128</sup> Геенна — в иудаизме, христианстве и исламе — обозначение ада; геенна огненная. Понятие о собственно аде как посмертном обиталище грешников возникает лишь в послебиблейской литературе. Ад обозначается в ней термином гехинном (или гехенна), происходящим от названия долины [сына или сыновей] Хиннома (Ге бен бней Хинном) к югу от Иерусалима, где в месте, называвшемся Тофет, в жертву божеству Молоху сжигались дети.

<sup>129</sup> Спиноза Бенедикт (Барух; 1632—1677) — голландский философ-рационалист и основоположник библейской критики. Происходил из семьи марранов (в средние века так называли евреев Испании и Португалии, принужденных принять христианство), открыто вернувшихся к иудаизму. Вследствие конфликта с руководством еврейской общины Амстердама был отлучен от общины, однако никогда не переходил в другую религию.

<sup>130</sup> Гутман Юлиус (Ицхак; 1880—1950) — философ и социолог, историк еврейской философии. Сын исследователя средневековой еврейской религиозной мысли р. Яакова Гутмана; профессор еврейской философии в Иерусалимском университете. Основной труд Ю.Гутмана — "Философия еврейства".

<sup>131</sup> Деисты — последователи деизма, религиозно-философской доктрины, которая признает Бога как мировой разум, сконструировавший "машину" природы,

и давший ей законы и движение, но отвергает дальнейшее вмешательство Бога в развитие природы (т.е. "Божий промысел") и не допускает иных путей к познанию Бога, кроме разума. Деизм получил широкое распространение среди мыслителей Просвещения.

- <sup>132</sup> **Бейль Пьер (1647—1706)** — французский публицист и философ, ранний представитель Просвещения; с позиций скептицизма отвергал возможность рационального обоснования религиозных догматов, утверждал независимость морали от религии.
- <sup>133</sup> **Локк Джон (1632—1704)** — английский философ-материалист, создатель идейно-политической доктрины либерализма. Концепция Локка опирается на теорию естественного права и общественного договора.
- <sup>134</sup> **"Указ о терпимости" Иосифа II (1782)** — попытка проведения политики "просвещенного абсолютизма" — ограничивал число евреев в стране, несколько облегчая условия их экономической деятельности и правовое положение. Вместе с тем этот эдикт вводил целую систему мер, направленных на "воспитание" евреев с помощью языковой и социальной ассимиляции и ограничения их непроизводительной экономики.
- <sup>135</sup> **Дом Христиан Вильгельм** — немецкий историк, экономист и государственный деятель XVIII в. Выступил с трактатом "О гражданском улучшении евреев" (1781), в котором предложил уравнивать евреев в правах с другими подданными в соответствии с принципами "просвещенного абсолютизма".
- <sup>136</sup> **Менашше (Манассе) бен Исраэль (1604—1657)** — апологет иудаизма, общественный деятель и издатель. Сочинения его были большей частью рассчитаны на христианских читателей и стремились представить иудаизм в приемлемом для них свете.
- <sup>137</sup> Прототипом задуманного Наполеоном "Еврейского синедриона" стал Синедрион (*ивр.* санхедрин), являв-

шийся верховным органом религиозной, юридической и политической власти еврейской общины страны.

- <sup>138</sup> Хиллел (кон. I в. до н.э. — нач. I в. н.э.) — великий законоучитель. Оказал сильное духовное влияние не только в области этики и религии, но и в вопросах гражданского права и экономики. Хиллел старался внести в толкование Закона дух терпимости и кротости. В Мидраше и Аггаде отражены многие толкования Хиллела. Многочисленные ученики его именовались Бет-Хиллел (букв. "Дом Хиллела").

מספר העותף עליה בחיפה

33041 חיפה 20 יולי 1949

ספרים

4019

## **КНИГИ ИЗД-ВА "БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ"**

1. Леон Юрис. ЭКСОДУС. Книга 1
2. Леон Юрис. ЭКСОДУС. Книга 2
3. Д-р А.И.Кауфман. ЛАГЕРНЫЙ ВРАЧ
4. Сарра Нешамит. ДЕТИ С УЛИЦЫ МАПУ  
Арье (Лева) Элиав. НАПЕРЕГОНКИ СО  
ВРЕМЕНЕМ
6. Д-р Е.Хисин. ДНЕВНИК БИЛУЙЦА
7. Макс Брод. РЕУВЕНИ, КНЯЗЬ ИУДЕЙСКИЙ
8. 6 000 000 ОБВИНЯЮТ (Процесс Эйхмана)
9. А.И.Гешель. ЗЕМЛЯ ГОСПОДНЯ
10. НА ОДНОЙ ВОЛНЕ. Еврейские мотивы в русской  
поэзии
11. Натан Альтерман. СЕРЕБРЯНОЕ БЛЮДО
12. Шаул Черниховский. СТИХИ И ИДИЛЛИИ
13. Теодор Герцль. ИЗБРАННОЕ
14. Ахад-ха-Ам. ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ
15. Ахарон Мегед. ХЕДВА И Я
16. Яков Цур. И ВОССТАЛ НАРОД
17. Р. и У.Черчилль. ШЕСТИДНЕВНАЯ ВОЙНА
18. ПРИДЕТ ВЕСНА МОЯ. Стихи советского еврея
19. Говард Фаст. МОИ ПРОСЛАВЛЕННЫЕ  
БРАТЬЯ
20. И.Домальский. РУССКИЕ ЕВРЕИ ВЧЕРА И  
СЕГОДНЯ
21. Игал Аллон. ОТЧИЙ ДОМ
22. Юлия Шмуклер. УХОДИМ ИЗ РОССИИ
23. Хана Сенеш. ДНЕВНИК
24. ЕВРЕИ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ (1917 — 1967)

25. Ш.Й.Агнон. ИДО И ЭЙНАМ. Рассказы, повести главы из романов
26. Элизер Смоли. ОНИ БЫЛИ ПЕРВЫМИ
27. Тувия Божиковский. СРЕДИ ПАДАЮЩИХ СТЕН
28. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА. Книга 1
29. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА. Книга 2
30. А.Итай и М.Нейштат. ЧЕРЕЗ ТРИ ПОДПОЛЬЯ
31. Эли Люксембург. ТРЕТИЙ ХРАМ
32. С.Г.Фруг. СТИХИ И ПРОЗА
33. Р.Губер. КНИГА БРАТЬЕВ
34. ЭРЕЦ-ИСРАЭЛЬ. Географический очерк
35. Дж. и Д.Кимхи. ПО ОБЕ СТОРОНЫ ХОЛМА
36. И.Башевис-Зингер. РАБ
37. Р.Бонди. ЭНЦО СЕРЕНИ
38. Иегуда Галеви. СЕРДЦЕ МОЕ НА ВОСТОКЕ
39. Шломо Цемах. ГОД ПЕРВЫЙ
40. Шаул Авигур. С ПОКОЛЕНИЕМ ХАГАНЫ
41. Ханох Бартов. ВОЗМУЖАНИЕ
42. Ружка Корчак. ПЛАМЕНЬ ПОД ПЕПЛОМ
43. Бернард Маламуд. ПОМОЩНИК
44. ДРУЗЬЯ РАССКАЗЫВАЮТ О ДЖИММИ
45. МОЙ ПУТЬ В ИЗРАИЛЬ. Сборник очерков
46. Моше Натан. БИТВА ЗА ИЕРУСАЛИМ
47. Ицхак Маор. СИОНИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИИ
48. Ицхак Шенхар. СЫНЫ ЗДЕШНИХ МЕСТ
49. Генри Рот. НАВЕРНО, ЭТО СОН
50. СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ И СОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА
51. Моше Шамир. ОН ШЕЛ ПО ПОЛЯМ
52. Ахарон Мегед. ЗА СЧЕТ ПОКОЙНОГО
53. Давид Маркиш. ПРИСКАЗКА
54. МАКОВЫЙ ХОЛМ. Рассказы о жизни в киббуцах
55. Джон Орбах. РИКША

56. Иосеф Гедалия Клаузнер. КОГДА НАЦИЯ БОРЕТСЯ ЗА СВОЮ СВОБОДУ
57. Исаак Бабель. "ДЕТСТВО" И ДРУГИЕ РАССКАЗЫ
58. Проф. И.Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 1
59. Проф. И.Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 2
60. Андре Шварц-Барт. ПОСЛЕДНИЙ ИЗ ПРАВЕДНИКОВ
61. Эммануэль Литвинов. ПУТЕШЕСТВИЕ ПО МАЛОЙ ПЛАНЕТЕ
62. Владимир (Зеев) Жаботинский. ИЗБРАННОЕ
63. Мартин Бубер. ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
64. Макс И.Даймонт. ЕВРЕИ, БОГ И ИСТОРИЯ
65. Сол Беллоу. ПЛАНЕТА м-ра СЭММЛЕРА
66. ЕВРЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ И РЕЛИГИЯ. Сборник:  
И.Кауфман. Библейская эпоха  
Л.Финкелстайн. Еврейская вера и претворение ее в жизнь  
Ш.Эттингер. Корни современного антисемитизма
67. А.Суцкевер. ЗЕЛЕНЫЙ АКВАРИУМ
68. АНТИСЕМИТИЗМ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ. Сборник
69. СКОПУС. Антология поэзии и прозы писателей-репатриантов из СССР
70. Ури Дан. ОПЕРАЦИЯ ЭНТЕББЕ
71. Моше Шамир. СВОИМИ РУКАМИ
72. Л.Коллинз и Д.Лапьер. О, ИЕРУСАЛИМ!
73. М.Новомейский. ОТ БАЙКАЛА ДО МЕРТВОГО МОРЯ
74. М.Гесс. РИМ И ИЕРУСАЛИМ
75. Ф.Кандель. ВРАТА ИСХОДА НАШЕГО
76. Ф.Баазова. ПРОКАЖЕННЫЕ
77. А.Шлионский. ГОРЫ ГИЛЬБОА
78. Иехуда Бурла. ПОХОЖДЕНИЯ АКАВЬИ
79. Х.Н.Бялик и И.Х.Равницкий. АГАДА



80. ИСКУССТВО В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ
81. ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ЕВРЕЙСКОГО  
НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ:  
Б.Динур. Исторические основы возрождения  
Израиля  
С.Дубнов. Письма о старом и новом еврействе
82. ЕВРЕЙСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ПОЭЗИЯ  
В ИСПАНИИ
83. Х.Бартов. ВЫДУМЩИК
84. Гилель Бутман. ЛЕНИНГРАД — ИЕРУСАЛИМ  
С ДОЛГОЙ ПЕРЕСАДКОЙ
85. Жак Дерожи. ТАЙНА СУДНА  
"ЭКСОДУС-1947"
86. Цивья Любеткин. В ДНИ ГИБЕЛИ И  
ВОССТАНИЯ
87. М.Стейнберг. ОСНОВЫ ИУДАИЗМА
88. А.Кестлер. ВОРЫ В НОЧИ
89. Я СЕБЯ ДО КОНЦА РАССКАЗАЛА. Сборник  
стихов
90. Ада Серени. КОРАБЛИ БЕЗ ФЛАГОВ
91. Иехуда Атлас. ХОТЬ НА ВИСЕЛИЦУ
92. М.Стейнберг. КАК СОРВАННЫЙ ЛИСТ
93. Н.Полетика. ВИДЕННОЕ И ПЕРЕЖИТОЕ
94. Эли Визель. ЛЕГЕНДЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ
95. Альбер Мемми. ОСВОБОЖДЕНИЕ ЕВРЕЯ
96. Шломо Авинери. ОСНОВНЫЕ  
НАПРАВЛЕНИЯ ЕВРЕЙСКОЙ  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
97. МЫ НАЧИНАЛИ ЕЩЕ В РОССИИ.  
Воспоминания
98. Хаим Градэ. АГУНА (БЕЗМУЖНЯЯ ЖЕНА)
99. Луи Финкелстайн. РАББИ АКИВА
100. Хаим Вейцман. В ПОИСКАХ ПУТИ. Книга 1
101. Хаим Вейцман. В ПОИСКАХ ПУТИ. Книга 2
102. Муня М.Мардор. СЕКРЕТНАЯ МИССИЯ
103. Феликс Розинер. СЕРЕБРЯНАЯ ЦЕПОЧКА
104. Владимир Лазарис. МОЯ ПЕРВАЯ ВОЙНА

105. Михаэль Бар-Зохар. БЕН-ГУРИОН. Биография. Книга 1
106. Михаэль Бар-Зохар. БЕН-ГУРИОН. Биография. Книга 2
107. ИВРИТ — ЯЗЫК ВОЗРОЖДЕННЫЙ
108. Ахарон Аппельфельд. ПОРА ЧУДЕС
109. Гилель Бутман. ВРЕМЯ МОЛЧАТЬ И ВРЕМЯ ГОВОРИТЬ
110. Голда Меир. МОЯ ЖИЗНЬ. Книга 1
111. Голда Меир. МОЯ ЖИЗНЬ. Книга 2
112. Василий Гроссман. НА ЕВРЕЙСКИЕ ТЕМЫ. Книга 1
112. Василий Гроссман. НА ЕВРЕЙСКИЕ ТЕМЫ. Книга 2
113. В ОТКАЗЕ. Сборник произведений и писем
114. Гершом Шолем. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ. Книга 1
115. Гершом Шолем. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ. Книга 2
116. Эфраим Урбах. МУДРЕЦЫ ТАЛМУДА
117. В ПОИСКАХ ЛИЧНОСТИ. Сборник рассказов современных израильских писателей
118. Владимир (Зеев) Жаботинский. ПОВЕСТЬ МОИХ ДНЕЙ. Воспоминания
119. Оскар Минц. ПРИЗМЫ
120. Игал Аллон. ЩИТ ДАВИДА
121. Моше Даян. ЖИТЬ С БИБЛИЕЙ
122. Иерухам Кохен. ВСЕГДА В СТРОЮ. Записки израильского офицера
123. Исраэль Таяр. СИНАГОГА — РАЗГРОМЛЕННАЯ, НО НЕПОКОРОЕННАЯ
124. Виталий Рубин. ДНЕВНИКИ. ПИСЬМА. Книга 1
125. Виталий Рубин. ДНЕВНИКИ. ПИСЬМА. Книга 2
126. Анита Шапира. БЕРЛ. Книга 1
127. Анита Шапира. БЕРЛ. Книга 2

128. Хаим Гвати. КИББУЦ: ТАК МЫ ЖИВЕМ
129. Виктория Левитина. РУССКИЙ ТЕАТР И  
ЕВРЕИ. Книга 1
130. Виктория Левитина. РУССКИЙ ТЕАТР И  
ЕВРЕИ. Книга 2
131. Януш Корчак. ИЗБРАННОЕ
132. Ашер Бараш. ИСТОРИЧЕСКИЕ НОВЕЛЛЫ
133. Ицхак Орен (Надель). МОЯ КАМЕНОЛОМНЯ
134. Андре Неер. КЛЮЧИ К ИУДАИЗМУ
135. Ицхак Зив-Ав. ГОВОРЯТ, ЕСТЬ СТРАНА...
136. Эрбер Ле Поррье. ВРАЧ ИЗ КОРДОВЫ
137. ГОСУДАРСТВО ИЗРАИЛЬ. Становление и  
развитие. Книга 1
138. ГОСУДАРСТВО ИЗРАИЛЬ. Становление и  
развитие. Книга 2
139. ИЗРАИЛЬ. Географический справочник
140. Шломо Гилель. С ВЕТРОМ ВОСТОКА
141. М.Бейзер. ЕВРЕИ В ПЕТЕРБУРГЕ
142. Абба Ковнер. КНИГА СВИДЕТЕЛЬСТВ
143. Авигдор Шинан. МИР АГГАДИЧЕСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ
144. Давид Роскес. ВОПРЕКИ АПОКАЛИПСИСУ
145. Томас Манн. О НЕМЦАХ И ЕВРЕЯХ
146. Рамбам (Маймонид). ИЗБРАННОЕ. Книга 1
147. Рамбам (Маймонид). ИЗБРАННОЕ. Книга 2
148. И.Ахарони, Б.Ротенберг. ПО СЛЕДАМ ЦАРЕЙ  
И БУНТАРЕЙ
149. И.Гутман, Х.Шацкер. КАТАСТРОФА И ЕЕ  
ЗНАЧЕНИЕ
150. Амос Эттингер. СЛЕПОЙ ПРЫЖОК
151. Феликс Кандель. СЛОВО ЗА СЛОВО
152. Ицик Мангер. ЖИЗНЬ В РАЮ
153. Леон Юрис. МИЛАЯ, 18. Книга 1
154. Леон Юрис. МИЛАЯ, 18. Книга 2
155. Коннор О'Брайен. ОСАДА. Книга 1
156. Коннор О'Брайен. ОСАДА. Книга 2
157. Давид Шахар. ЛЕТО НА УЛИЦЕ ПРОРОКОВ

158. Владимир (Зеев) Жаботинский. САМСОН НАЗОРЕЙ
159. И.Башевис-Зингер. СБОРНИК РАССКАЗОВ
160. Владимир (Зеев) Жаботинский. ПЯТЕРО
161. Малькольм Хэй. КРОВЬ БРАТА ТВОЕГО
162. А.Эйнштейн. О СИОНИЗМЕ
163. И.Константиновский. СУДНЫЙ ДЕНЬ
164. СКОПУС-2. Сборник произведений израильских литераторов, пишущих по-русски
165. Р.Зернова. ИЗРАИЛЬ И ОКРЕСТНОСТИ. Сборник рассказов
166. П.Пели. ТОРА СЕГОДНЯ
167. Р.Маркус, Г.Кохен, А.Галкин. ТРИ ВЕЛИКИЕ ЭПОХИ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ
168. Яков Кац. ЕВРЕИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ
169. Э.Луз. ПЕРЕСЕКАЮЩИЕСЯ ПАРАЛЛЕЛИ
170. Яков Кац. КРИЗИС ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ
171. И.Левит. ЗДРАВСТВУЙТЕ, ЛЮДИ!
172. Х.Герцог. ГЕРОИ ИЗРАИЛЯ
173. Говард М.Сакер. ИСТОРИЯ ИЗРАИЛЯ. Книга 1
174. Говард М.Сакер. ИСТОРИЯ ИЗРАИЛЯ. Книга 2
175. Д.Дорон. КИШИНЕВСКОЕ ГЕТТО — ПОСЛЕДНИЙ ПОГРОМ
176. Д.Фришман. В ПУСТЫНЕ
177. А.Херцберг. СИОНИЗМ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ. Книга 1
178. А.Херцберг. СИОНИЗМ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ. Книга 2
179. Гедалия Алон. ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ ПАЛЕСТИНЫ В ТАЛМУДИЧЕСКУЮ ЭПОХУ. Книга 1
180. Гедалия Алон. ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ ПАЛЕСТИНЫ В ТАЛМУДИЧЕСКУЮ ЭПОХУ. Книга 2
181. И.Бер. ГАЛУТ

- 182. Бат-Йеор. ЗИММИ. ЕВРЕИ И ХРИСТИАНЕ ПОД ВЛАСТЬЮ ИСЛАМА. Книга 1
- 183. Бат-Йеор. ЗИММИ. ЕВРЕИ И ХРИСТИАНЕ ПОД ВЛАСТЬЮ ИСЛАМА. Книга 2
- 184. ИЕРУСАЛИМ И ОКРЕСТНОСТИ. Справочник
- 185. БАБИЙ ЯР. К пятидесятилетию трагедии. Сборник материалов
- 186. Хаим Гури. ОГНЕННЫЕ ЦВЕТЫ. Сборник стихов и прозы
- 187. А.Мазар. ЗЕМЛЯ БИБЛИИ И АРХЕОЛОГИЯ. Археологические находки и их исследования
- 188. А.-Б.Иехошуа. ГОСПОДИН МАНИ. Книга 1
- 189. А.-Б.Иехошуа. ГОСПОДИН МАНИ. Книга 2
- 190. Натан Шахам. КВАРТЕТ РОЗЕНДОРФА

### МОЛОДЕЖНАЯ СЕРИЯ

- 1. Рут Сэмюэлс. ПО ТРОПАМ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ
- 2. Дорит Оргад. МАЛЬЧИК ИЗ СЕВИЛЬИ
- 3. Ури Орлев. ОСТРОВ НА ПТИЧЬЕЙ УЛИЦЕ
- 4. Амос Оз. СУМХИ
- 5. Шмуэль Хуперт. ЛЬВЫ В ИЕРУСАЛИМЕ
- 6. Й.Сегал. ТАК ПОСТУПАЛИ НАШИ МУДРЕЦЫ
- 7. Яэль Розман. МОЙ РОМАН С БЕН-ГУРИОНОМ И ПНИНОЙ
- 8. Двора Омер. ПЕРВЕНЕЦ ДОМА БЕН-ИЕХУДЫ
- 9. Сами Михаэль. ПАЛЬМЫ В БУРЮ
- 10. Шмуэль Авидор-Хакохен. И СОТВОРИЛ БОГ...
- 11. Двора Омер. ЛЮБИТЬ ДО КОНЦА
- 12. Юрий Суль. ПАРТИЗАНЫ ДЯДИ МИШИ
- 13. Ицхак Ной. РОН И ДЖУДИ
- 14. И.Башевис-Зингер. ГАСНУЩИЕ ОГНИ. Сборник рассказов и сказок для детей

15. Эстер Файн. ХАДАС
16. Н.Гутман и Э.Бен-Эзер. МЕЖ ПЕСКАМИ И НЕБЕСНОЙ СИНЬЮ
17. СЧАСТЬЕ, ЧТО Я — ЭТО Я! Антология израильской детской литературы. Книга 1
18. ОСВЕЩЕННОЕ ОКНО. Антология израильской детской литературы. Книга 2
19. Одед Бецер. ЧУДЕСНОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ ВО ВРЕМЕНА БАР-КОХБЫ
20. Давид Шахар. ТАЙНА РИКИ
21. Гила Альмагор. ЛЕТО ИЗ ЖИЗНИ АВИИ
22. ПУТЕШЕСТВИЯ БИНЬЯМИНА ИЗ ТУДЕЛЫ. Обработка Миры Меир
23. Наоми Вишницер. ГОЛУБАЯ БУСИНКА УДАЧИ, ИЛИ "ЗАБЕРИТЕ МЕНЯ ДОМОЙ!"
24. Мирьям Акавия. ГАЛИЯ И МИКЛОШ: РАЗРЫВ ОТНОШЕНИЙ.
25. Яэль Розман. ВСЕ ИЗ-ЗА НИХ, ИЛИ ПРИКЛЮЧЕНИЯ ЗРУБАВЕЛЫ
26. Я.Черновиц, М.Лобэ. ДРУЗЬЯ ОТПРАВЛЯЮТСЯ В ПУТЬ
27. Леа Гольдберг. НИССИМ И НИФЛАОТ
28. Сами Михаэль. МЕЧТЫ ЖЕСТЯНЫХ ЛАЧУГ

## УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

1. Абба Эвен. МОЙ НАРОД. Книга 1. История еврейского народа с древнейших времен до XVIII века. Учебник для среднего школьного возраста. К учебнику прилагается Сборник задач и упражнений
2. Абба Эвен. МОЙ НАРОД. Книга 2. История еврейского народа от XVIII века до наших дней. Учебник для среднего школьного возраста. К учебнику прилагается Сборник задач и упражнений

3. **Мартин Гилберт. АТЛАС ПО ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА**
4. **ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА. От эпохи патриархов до восстания Бар-Кохбы. Учебник для среднего школьного возраста. К учебнику прилагается Тетрадь для самостоятельных работ**
5. **ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ. 1870—1914. Учебник для среднего и старшего школьного возраста. К учебнику прилагается Методическое пособие**
6. **ГЕОГРАФИЯ ИЗРАИЛЯ. Прибрежная равнина и север страны. Учебник для среднего школьного возраста. К учебнику прилагается Тетрадь для самостоятельных работ**
7. **БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОРИИ. Сборник обработанных для юного читателя библейских сюжетов. К сборнику прилагается методическое руководство для родителей и учителей**
8. **ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА. От Талмудической эпохи до зарождения сионизма. Учебник для среднего и старшего школьного возраста**

**Наши книги можно заказать по адресу:**

**P.O.B. 4140, Jerusalem 91041, Israel**

Яков Кац — известный израильский историк, социолог и педагог. Родился в 1904 году в Венгрии, учился во Франкфуртском университете. В Израиле Я.Кац с 1936 года. Здесь преподавал в школах и учительской семинарии "Мизрахи", а потом, став в 1957 году профессором, — в Еврейском университете в Иерусалиме. Лауреат Государственной премии Израиля (1980).

Исследования Я.Каца посвящены главным образом социальной истории евреев Центральной и Восточной Европы. Основной его труд "Кризис традиции на пороге нового времени" вышел на русском языке в издательстве "Библиотека-Алия" в 1991 году.

В предлагаемой читателю книге "Евреи в средневековой Европе" историк анализирует перемены, происходившие в отношениях между ашкеназским еврейством и его нееврейским окружением на протяжении средних веков и эпохи Просвещения.

08/07/99 מ'ב'תק'ת'00 22



0 99988 81843 1

MI EXCLUSIVENESS & TOLERANCE(RL)

ALIYA LIBRARY KATZ J.

PRICE : 18.70 RUSSIAN