



БИБЛИОТЕКА «ИУДАИКА»

Ш. Д. ГОЙТЕЙН

ЕВРЕИ И АРАБЫ





האוניברסיטה העברית בירושלים

**The Hebrew University of
Jerusalem**

Institute of Jewish Studies

**International Center
for University Teaching
of Jewish Civilization**

**Chais Center
for Jewish Studies in Russian**

Центр Чейза
по развитию иудаики на
русском языке



עמותת "גשרי תרבות"

Gishrei Tarbut Association

Ассоциация

Мосты культуры

Gesharim Publishing House

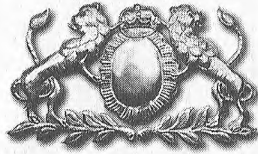
Издательство «Гешарим»

СЕРИЯ

«СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Совместный издательский проект

Bibliotheca Judaica

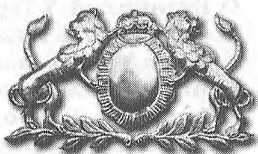


BIBLIOTHECA JUDAICA

S.D. GOITEIN

JEW
AND ARABS





БИБЛИОТЕКА «ИУДАИКА»

Ш. Д. ГОЙТЕЙН

ЕВРЕИ И АРАБЫ

ИХ СВЯЗИ
НА ПРОТЯЖЕНИИ ВЕКОВ

ГЕШАРИМ
ИЕРУСАЛИМ 5762



МОСТЫ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2001



Академический совет М. Альтшулер, Й.-Т. Ассис,
И. Барталь, М. Бейзер, Й. Бройер,
О. Будницкий, У. Гершович,
М. Гринберг, М. Йдель, Р. Капланов,
А. Ковельман, З. Копельман, В. Москович,
В. Мочалова, М. Навон, А. Рофе, С. Рузер,
М. Рыжик, Е. Сатановский, Д. Сегал,
С. Тищенко, Д. Фролов, З. Ханин, А. Шинан,
Ш. Штампфер, З. Элькин, А. Эпштейн

Научные редакторы серии А. Кулик, И. Лурье

Ш. ГойТейн. Евреи и арабы. (Их связи на протяжении веков)
S. D. Goitein. Jews and Arabs

Издатель М. Гринберг

Перевод с английского *Н. В. Кондыревой*

Научные редакторы *Дм. Фролов, З. Элькин*

Послесловие *Л. Трёмбюлер*

Зав. редакцией *И. Аблина (Москва)*
М. Гутгарц (Иерусалим)

Мосты культуры, Москва
Тел.: (095) 157-6526
Факс: (095) 194-0806

Gesharim, Jerusalem
Tel.: (972)-2-500-3422
Fax: (972)-2-993-3189

- © Гешарим, 2001
- © Центр развития иудаики на русском языке,
Еврейский университет в Иерусалиме, 2001
- © Schocken Books



AMERICAN JEWISH JOINT
DISTRIBUTION COMMITTEE

джойнт

ISBN 5-93273-024-2

Предисловие автора

Нет нужды доказывать необходимость книги об отношениях между евреями и арабами и о том, как они складывались на протяжении веков. Эти отношения столь сильно влияли на судьбы обоих народов, а в некоторой степени — и на общий ход истории, что по праву заслуживают серьезного изучения. Кроме того, знание их способствует лучшему пониманию проблем, которые встали перед Ближним Востоком в наши дни.

Не существует такого пособия ни по еврейской, ни по арабской истории, которое воссоздавало бы адекватную картину этих контактов, — а ведь они тянутся через многие века и затрагивают почти все стороны культуры. Большинство материалов разбросаны по многочисленным публикациям, а часть из них пришлось собирать напрямую из неопубликованных и неизданных источников.

Когда г-н С. Шокен, ранее издавший мою антологию «Сказания Страны царицы Савской», посвященную йеменским евреям, предложил мне написать книгу об истории социальных и культурных контактов между евреями и арабами, я согласился с энтузиазмом. Я уже около тридцати лет трудился в этой области — вначале в связи с широкомасштабными исследованиями мусульманской религиозной литературы и историографии, затем во время моего изучения восточной еврейской общины, в частности общины йеменских евреев, самых аутентичных евреев, живущих среди самых аутентичных арабов; и наконец, благодаря моей работе над Генизой, средневековыми документами, написанными еврейской графикой, но в основном на арабском языке.

ке. Эти мои изыскания по большей части носили специальный характер и были опубликованы на разных языках; их следовало свести воедино и подытожить. Данная книга открывала идеальную возможность для этого.

Книга «Евреи и арабы» была написана в 1954 г. и опубликована в 1955 г. Она выросла из курса лекций, поэтому сквозь все изложение проходит характерная интонация лектора, обращающегося к аудитории. Когда в 1964 г. весь тираж был распродан и потребовалось новое издание, решено было выпустить его в мягкой обложке, так как книга широко использовалась в колледжах и университетах. Поскольку в ней рассматривались проблемы общественных и культурных связей без привлечения аспектов политических и военных, при переиздании не потребовалось радикальных изменений или добавлений.

Некоторая модификация взглядов автора на еврейских современников пророка Мухаммада получила отсрочку/сение в его книге "Studies in Islamic History and Institutions" ["Исследования в области исламской истории и институтов"], New York, 1966.

В 1974 г., когда назрела необходимость нового издания, были внесены небольшие изменения - в соответствии с течением времени и новыми подходами, обусловленными дальнейшим изучением проблемы. Однако основной текст остался неизменным, чтобы сохранить единство книги и настроение, преобладавшее в 1954 г., в сравнительно короткий отрезок времени, после того как Израиль и его соседи Ливан и Сирия обрели независимость, а Египет официально провозгласил революционные социальные перемены. Добавился новый раздел "Дальнейшее развитие", целью которого было показать, как стародавние отношения между евреями и арабами видоизменились за последние годы.

Ш.Д. Гойтейн

ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМАТИКА

1. Исторический обзор еврейско-арабских отношений

Ближний Восток был колыбелью человеческой цивилизации и местом рождения трех монотеистических религий. Однако начиная примерно с 750 г. до н.э. свободно складывавшиеся нации Ближнего Востока были раздавлены и развеяны по ветру сокрушительным натиском имперских завоевателей: ассирийцев и неовавилонян, древних персов и греко-македонцев, римлян. Даже арабское завоевание Ближнего Востока не привело к формированию новых и прочных национальных государств. По причинам, которые будут изложены в заключительной главе, арабы, распространив свой язык и религию на значительную часть Ближнего Востока, вскоре растворились среди народов, издревле населявших регион, и примерно с 900 г. н.э. ими стали управлять иноземные военные касты, в основном среднеазиатского или кавказского происхождения.

На протяжении веков арабоязычные страны представляли собой некое колониальное пространство, где местное население не участвовало в управлении и чьи интересы не учитывались.

Хотя у великих колониальных империй есть свои достоинства, в целом история Ближнего Востока под властью различных чужеземных правителей была печальной. И современным государствам на Ближнем Востоке приходится преодолевать эту инерцию страдания, которое досталось им в наследство. Бедность, невежество и фанатизм до сих пор сильны. Однако в нашем поколении уже наметились фундаментальные сдвиги.

В этой части Ближнего Востока началась новая эра, ознаменованная Великой турецкой революцией после Первой мировой войны, последовавшей затем сменой династии и системы в Иране и дополненная новым выходом на сцену арабов и возникновением Израиля. Опять, как в древний и наиболее продуктивный период, вперед вышли народы, сформировавшие национальное самосознание, самоуправление и автономию. Само основание государства Израиль в этом смысле символично. Израиль вместе со своим соседом Ливаном, чьи морские гавани унаследованы еще от финикийцев, одного из самых одаренных и предприимчивых народов древности, свидетельствуют о возврате классических времен, когда свободные народы создавали разнообразнейшую культуру Ближнего Востока.

С того момента как народ, называвшийся арабами, обозначил себя в истории, он был так или иначе связан с Израилем. Первый араб; имя и время жизни которого нам известны, Гиндибу (что означает «саранча»), упоминается как член некоего военного союза против ассирийских захватчиков. В качестве главы союза фигурирует израильский царь Ахав, под началом которого было десять тысяч пеших воинов и две тысячи боевых колесниц, тогда как арабский шейх возглавлял тысячу всадников на верблюдах. Сражение — битва при Каркаре в Сирии, — которое произошло в 853 г. до н.э., в Библии не упоминается, не упомянуто оно и в арабских источниках, потому что арабская история в подлинном смысле слова начинается значительно позднее, с основанием ислама, арабской религии, — как и еврейская история, в действительности начинающаяся лишь с Моисея (Моше), основоположника еврейского вероисповедания.

У арабов были кое-какие сведения о своих предках за одно-два столетия до начала мусульманского периода — так же, как в Книге Бытия сохранилось некоторое число преобладавших среди древних израильтян преданий о своих предках до формирования их религии и национальности. Во всяком случае, арабы-мусульмане были совершенно уверены, что в далекой древности существовала какая-то группа арабов, о которых им ничего не известно. Они справедливо говорили об *аль-араб аль-ба'ида* — «исчезнувших арабах», красноречивое указание на всех тех древних арабов, которые появлялись на рубежах стран древних цивилизаций — Сирии, Ирака и Йемена — и были поглощены более цивилизованным окружением.

Ярким примером такого древнего арабского народа могут служить набатейцы, которые были ближайшими соседями евреев в судьбоносные времена Маккавеев, правления Ирода и римлян и состояли с ними в самых тесных отношениях, столь же дружественных, сколь и враждебных. Эти набатейцы по происхождению были арабами, но восприняли арамейский язык, на котором к тому времени говорили во всех странах Плодородного Полумесяца, включая Палестину (и по сей день в синагоге читают по-арамейски молитву «Каддиш», одну из самых святых и известных молитв). В добавление к языковой ассимиляции набатейцы перешли к оседлости, причем их погружение в господствующую цивилизацию было столь полным, что даже несколько столетий спустя слово *набати* — «набатеец» на языке арабов-мусульман обозначало крестьянина, говорящего по-арамейски.

Так или иначе, хотя арабские мусульманские источники и молчат об этом (по причинам, которые уже были изложены), с IX в. до н.э. существовали близкие отношения между евреями и арабами: многочисленные упоминания арабов встречаются в поздних книгах Библии, у Иосифа Флавия и в особенности в обширной еврейской литературе, которая развилась в первые века христианской эры, в Талмуде и *мидрашах*.

Кроме того, если мы не станем ограничивать этот обзор народами, которых называют арабами в настоящее время, а включим в данную группу также тех, что выказывают отличительные черты подлинных арабов, то есть скотоводов, разводящих верблюдов, а также живших набегами, и купцов, занимавшихся внешней торговлей, то сможем проследить отношения между Израилем и народами такого типа и на более раннем этапе, на примере племен Измаила и Мидиана, которые были истинными арабами по характеру. Они появляются в рассказах об Иосифе, Моисее и Гидеоне и считаются в Библии прямыми потомками Авраама, что делает их ближайшими родственниками библейского Израиля*. Некоторые извест-

Здесь и далее написание библейских имен следует европейской (и русскоязычной) традиции, которой придерживался в своей книге Ш. Д. Гой гейн. В необходимых случаях в скобках указывается еврейская традиция произношения. Транскрипция арабских имен выдержана в традициях русской науки. — *Примеч. переводчика.*

тные американские ориенталисты даже описывают самих израильтян как арабское племя, а один английский арабист предполагает, что предки израильтян происходят из древней страны Шеба (Саба, Сабейя) в Южной Аравии.

(Это означало бы, что нынешний исход из Йемена является лишь повторением событий, которые происходили около четырех тысяч лет назад.)

В следующей главе у нас будет возможность обсудить эту и другие теории об общем происхождении израильтян и арабов. Во всяком случае, очевидно, что отношения между этими двумя народами уходят в самые давние времена. Однако они вышли на первый план и приобрели высокую историческую значимость только в век пророка Мухаммада, примерно 1400 лет назад, когда иудаизм и та часть евреев, которые жили в Аравии, оказались у колыбели мусульманской религии и арабской государственности.

Что касается важнейших событий, которые развернулись тогда, и их развития в течение трех решающих десятилетий восточной истории (ок. 615—645 гг.), то в еврейских источниках, которыми мы располагаем для того времени, о них нет ни единого упоминания. Если о еврейско-арабских отношениях в древности мы узнаем исключительно из еврейских и прочих неарабских источников, то все наши знания, касающиеся времени Мухаммада и последующего раннего периода ислама, исходят из прямых заявлений или косвенных свидетельств, содержащихся в арабо-мусульманских трудах. Но даже этот односторонний источник информации ясно показывает огромную важность иудаизма как для развития в раннем исламе религиозной, этической и правовой концепции Корана, священного писания мусульман, так и для формирования молодой мусульманской общины и государства.

Видные ученые (например, великий немецкий востоковед Теодор Нёльдеке) неоднократно подчеркивали, что ислам по своим основополагающим идеям, равно как и по детальной регулировке жизни верующих, стоит гораздо ближе к иудаизму, чем христианство, — несмотря на более тесное «семейное» родство между христианством и его «материнской» религией. Хотя такая точка зрения и требует оговорок, в целом она вер-

на; особенно мусульманский религиозный закон, который представляет собой самую суть ислама (как *галаха* в иудаизме), являет удивительное сходство с еврейским религиозным законом, своим старшим братом. В какой мере эти феномены свидетельствуют о параллельном развитии или о возможном заимствовании, будет обсуждаться в главе 5. В любом случае они безусловно оказали глубокое влияние на еврейско-арабские отношения в мусульманскую эпоху.

Великие арабские завоевания, последовавшие за возникновением ислама, превратили все страны между Испанией и Персией в единую территорию, где возобладала новая религия, а вскоре за тем и арабский язык, и большинство еврейского народа того времени оказались под властью арабов. Так начался долгий и великий период еврейско-арабского симбиоза. Еврейские историки XIX в., такие, как Грец (автор классической многотомной истории евреев), которых глубоко уязвлял контраст между просвещенными идеями этого столетия и отрицанием во многих европейских странах гражданских прав евреев, весьма настойчиво подчеркивали, что юридическое и фактическое положение евреев в средние века было много лучше в арабо-мусульманских странах, чем в христианской Европе; а выражение «Золотой век» применительно к иудаизму в мусульманской Испании проложило себе дорогу даже в самые популярные обзоры еврейской истории.

Как мы увидим, это утверждение несколько преувеличено. Однако нет сомнений, что юридический статус еврейской религии при исламе, особенно на раннем этапе, когда арабы еще господствовали, был намного лучше, чем их положение в Византийской империи, которая властвовала во многих странах, захваченных позднее арабами. Вдобавок к более благоприятному правовому статусу, во времена раннего ислама еврейский народ вступил в стадию экономического и социального возрождения — хотя арабы лишь косвенно способствовали этому процессу.

Во время арабо-мусульманского завоевания большинство евреев все еще занималось сельским хозяйством и физическим трудом. Для крестьян, однако, под властью арабов наступили тяжелые времена, и остатки древнего земледельческого населения на Ближнем Востоке в исламские времена вымерли, точнее, утратили свою идентичность. Евреи в течение VII—VIII вв. тоже, если

можно так выразиться, прекратили свое существование в качестве народа земледельцев, но, в отличие от других древних народностей, вернулись к жизни как нация купцов и ремесленников.

Эта трансформация произошла благодаря великой «буржуазной революции» IX в. (которая до сих пор еще недостаточно изучена). Благодаря этой революции цивилизацию на Ближнем Востоке в период раннего средневековья характеризовали развитая торговля, промышленность и бюрократический аппарат, тогда как Западная Европа под властью рыцарей и феодальных владетелей оставалась сельскохозяйственной. Евреи широко участвовали в этой великой ближневосточной торговой цивилизации, особенно в X—XIII вв., и именно в это время и в этой части света сам иудаизм обрел свою завершённую форму.

Именно там под арабо-мусульманским влиянием еврейская мысль и философия, даже еврейский религиозный закон и практика были систематизированы и окончательно сформулированы. Даже еврейский язык развивал свою грамматику и лексику по модели арабского языка. Возрождение иврита в наше время было бы совершенно немыслимо, если бы арабский язык не сослужил ему такую службу тысячу лет назад — самыми разными способами. Арабский стал языком евреев и в отличие от латыни в Европе использовался ими и в светских и в религиозных целях, за исключением лишь синагогальной службы.

Переплетение жизни евреев и арабов хорошо показывает тот факт, что евреи в арабских странах в полной мере извели ужасающий упадок, который постиг эти страны в позднем средневековье и в последующих столетиях. Уже в 1377 г. Ибн Халдун, выдающийся тунисский социолог и философ истории, писал: «Государство арабов полностью уничтожено; власть ныне держат в своих руках неарабы, такие, как турки на востоке...и франки (европейцы) на севере». Такое положение дел оставалось неизменным вплоть до нашего времени. К началу Первой мировой войны не существовало ни одного независимого арабского государства, и мир в целом — не исключая большинства государственных деятелей — оставался в неведении относительно существования самой арабской нации. Наряду с этим евреи в арабоязычных странах, которые когда-то составляли как большинство еврейского народа, так и его

социальный и духовный стержень, просто исчезли из еврейской истории. Они были почти забыты основной частью народа, который теперь сконцентрировался в христианских странах, принимая живейшее участие в их изумительном росте и развитии в новое время. Евреи по-прежнему обитали на всех арабоязычных территориях (единственным исключением была Северная Аравия), но число их было сравнительно невелико — менее десяти процентов от общей численности еврейского населения в мире. Еврейско-арабский симбиоз утратил свое историческое значение.

Все это полностью изменилось с созданием для еврейского народа национального дома, задуманного и выстроенного в течение жизни последних трех поколений в Палестине, стране, которая изначально рассматривалась как часть турецкой Османской империи и которую, следовательно, можно было заполучить просто при помощи грамоты от турецкого султана. Попытки Теодора Герцля, основоположника сионизма, добыть такую грамоту характеризуют положение около 1900 г., когда арабский национализм еще не родился. Как бы то ни было, в конце Первой мировой войны Палестина все же обрела свое право на жизнь — в самом сердце нового арабского мира, возникшего из пепла Османской империи.

Таким образом, после длительной связи девяноста процентов еврейского народа с Европой и западной цивилизацией возрождение еврейской государственности, хотя оно и было следствием этой связи с Европой, произошло в центре пробуждающегося Востока. Правда, этот Восток, хотя он и в долгу у Запада за свое возрождение, все еще видит в антагонизме к Европе существенное слагаемое своей вновь созданной национальной жизни. *Сирр мин асрар Аллах* — «тайна тайн Господа», как описал бы Ибн Халдун эту уникальную ситуацию.

Государство Израиль, которое является прямым результатом великой романтической мечты о возвращении на Восток, мечты, нашедшей выражение в знаменитом произведении еврейской литературы XIX в. романе Фейерберга «*Леан*» («Куда?»), теперь утверждает себя или, по крайней мере, себя рассматривает как форпост Запада посреди все еще враждебного восточного мира.

Да и не только это: снова выдвигаются на первый план восточные евреи, жившие в арабоязычных странах, которые

полностью выпали из поля зрения большинства еврейского народа. Кто о них знал, кому было дело до евреев Йемена, Ирака или Ливии? Однако в настоящий момент, после их массовой иммиграции в Израиль, они превратились в одну из самых больших ценностей — и проблем — нового государства.

В Израиль, который представляет собой общество вполне западного типа, вторгся Восток в виде огромного наплыва единоверцев из арабских и других восточных стран. Вдобавок в Израиле существует весьма значительное арабское меньшинство, так что мы имеем дело с интересным феноменом — арабами, живущими в еврейском окружении.

В совокупности эти два обстоятельства вынуждают Израиль к четкому и энергичному разрешению вопроса, который сегодня встает перед миром в целом: достаточно ли сильна западная культура, чтобы объединить гигантские массы восточных народов — от Марокко до Индонезии и Филиппин, — народов, воспринявших не только западные технические достижения, но и многие модели западного мышления, в одну всеобъемлющую мировую цивилизацию?

Именно эту задачу решает сегодня Израиль — конечно, в сравнительно малом масштабе, но зато с большой интенсивностью. Таким образом, Израиль стал мировой лабораторией. Он должен выполнить эту работу, независимо от того, нравится ему это или нет. Перед Израилем, одновременно представляющим западное общество, высаженное в восточное окружение, и восточное вмешательство в западную структуру, возникает такая проблема: Восток, на который он уже пришел и который вместе с тем предстоит завоевать, состоит, главным образом, из арабов, а с ними он связан долгой общей историей.

Два народа, которые в течение тысячелетий находились в тесном контакте — иногда как разные нации, иногда как разные религии, а иногда даже как различные цивилизации, — теперь противостоят друг другу в новой и очень сложной ситуации.

Подведем итоги. Долгая история еврейско-арабских отношений состоит из четырех основных периодов разной протяженности.

Первый, который можно обозначить как «предыстория», растягивается более чем на два тысячелетия и в свою очередь делится на две части: туманная, но важная эпоха общего происхождения двух народов и 1400 лет зафиксированных контактов — от царя Ахава до многочисленных ссылок на арабов в талмудической литературе, контактов, которые были весьма интересны, но не привели к особо значимым историческим последствиям.

Затем наступил *второй период*, самый важный в прошлом, период творческого еврейско-арабского содружества, который длился около 800 лет; в первой половине этого отрезка времени под еврейским влиянием сформировались арабская религия и нация, а во второй половине под арабо-мусульманским влиянием получил окончательное завершение традиционный иудаизм.

В течение *третьего периода*, продолжавшегося более 600 лет, примерно 1300—1900 гг., арабы исчезли из мировой истории, а восточные евреи — из еврейской истории.

Последний этап еврейско-арабских отношений, двадцатый век, представляет новую конфронтацию. Европеизированный еврейский народ вновь связал себя с изначальной ареной, на которой разворачивалась его история, с Востоком, тогда как арабы, хотя и возродившиеся под воздействием Запада и с его помощью, все еще были склонны противостоять Западу и Израилю в качестве ближайшего его представителя. Однако и само государство Израиль под натиском масс иммигрантов из мусульманских стран становилось более «восточным» по характеру, чем современный еврейский народ в целом.

Эти четыре этапа в истории еврейско-арабских отношений отражены в следующей таблице:

История еврейско-арабских отношений

<p>I. Предыстория (1500 г. до н.э. — 500 г. н.э.)</p>	<p>а) Общее происхождение <i>Мифы:</i> Семитская раса. Израиль как арабское племя <i>Факты:</i> Общая социальная модель (примитивная демократия) и религиозные традиции. «Кузены» б) Отмеченные контакты с 853 г. до н.э.)). Библейский период 2. Маккавейский, Иродианский и Римский периоды 3. Талмудические времена</p>
<p>II. Творческий симбиоз (500—1300 гг.)</p>	<p>а) Происхождение и раннее развитие ислама в еврейском окружении. Ислам как арабская переработка еврейской религии б) Влияние ислама на еврейскую мысль, а арабского языка и литературы на развитие языка иврит</p>
<p>III. Выпадение (1300—1900 гг.)</p>	<p>а) Арабов из мировой истории б) Восточных евреев из еврейской истории в) Страдание как общее наследство</p>
<p>IV. Новая конфронтация (с 1900 г.)</p>	<p>а) Совпадение еврейского и арабского возрождения в XIX—XX вв. Сходство и различия б) Израиль в Палестине: 1. Западное вторжение на Восток 2. Восточное вторжение в «западное» общество (1) Иммигранты из арабских стран (2) Арабские граждане в Израиле в) Будущее: параллельные задачи двух народов</p>

2. Государство Израиль и его арабское окружение

Конечно, контраст между Израилем и его соседями в настоящее время выглядит очень резким. Основную часть его населения составляют иммигранты из Европы или их дети. Европейский характер нового государства еще больше бросается в глаза при обращении к информации о его политических и духовных лидерах. Вплоть до настоящего времени лишь немногие израильские министры были *сабрами*, т.е. урожденными израильтянами, а не выходцами из Европы; что же касается членов Верховного Суда или штатных профессоров Еврейского университета в Иерусалиме, то там “неевропейцев” еще меньше. В других областях деятельности ситуация приблизительно такая же, например, если обратиться к ведущим писателям старшего поколения, врачам или инженерам.

Тот факт, что новое государство Израиль является результатом огромного миграционного движения, которое само по себе было вызвано колоссальными духовными и социальными сдвигами, во многом (но не во всем) определяет уникальный характер его общества.

Израиль, в сущности, представляет собой бесклассовое общество. Никаких остатков феодализма, никакой аристократии в виде надежно закрепившихся семейств, никакой плутократии промышленных объединений или финансовых концернов — в Израиле не найти даже власти мелкой бюрократии, как в тоталитарных государствах. Конечно, Рабочая партия (Мапай)* и Всеобщая Конфедерация Труда (Гистадрут) обладают очень большой властью, но они не представляют какой-то один класс; в действительности существует свободный и частый переход от одного общественного положения к другому, даже в одной и той же семье, и это самый верный показатель социальной свободы, которая характеризует Израиль. Нет ничего необычного в том, что сын университетского профессора (даже единственный сын) занимается физическим трудом как член *кибуца* (сельской коммуны), что водитель автобуса живет в квартире, которой может позавидовать удачливый промышленник. Социальное равенство и справедливость, преобладающие в Израиле, представляют собой лучшую иллюстрацию строгого аскетизма режима и больших лишений, на которые государство идет ради привлечения новых иммигрантов.

* с 1968 г. — Израильская партия труда. — *Примеч. ред.*

Обратившись в поисках материала для сравнения к окружающим арабским государствам, следует, конечно, соблюдать осторожность, чтобы избежать поспешных обобщений. Существует очень заметное различие между социальной структурой Египта и Ливана или Ирака и Сирии. И даже египетское общество, которое в недавнем прошлом поражало иностранного наблюдателя как истинный рассадник зависимости и рабства, не лишено сейчас некоторых демократических черт, как традиционных, происходящих по большей части от исламского представления о равенстве перед Богом, так и современных, вызванных притоком большого количества новых социальных идей.

Однако, даже сделав все необходимые оговорки, приходится признать, что в странах, расположенных поблизости от Израиля, все еще существует огромное социальное неравенство. Миллионы людей живут в страшной бедности, в то время как другие наслаждаются незаслуженными и зачастую дурно используемыми богатствами. «Арабский социализм» Насера в Египте — впечатляющий эксперимент. Но каждый, кто знает эту страну, согласится, что личная свобода там строго ограничена. Разумеется, формальное рабство уже прекратило существование даже на Аравийском полуострове. Однако множество людей в арабских государствах зависят от других в такой степени, которая недостойна свободного человека.

В качестве иллюстрации этого факта я хотел бы привести сценку, свидетелем которой я стал в лагере-приемнике для евреев-эмигрантов под Аденом в ноябре 1949 г. Она происходила между двумя йеменскими евреями, один из которых уже стал израильтянином, то есть прожил в Палестине достаточно долго, чтобы социально адаптироваться, а другой — эмигрантом, который прибыл в лагерь всего несколько дней назад.

Йеменит-израильтянин, служитель в лагере, разумеется, держался наравне со всеми остальными — с директором лагеря, главным врачом и университетским профессором. Однажды я стоял около него, когда какой-то йеменит-эмигрант подбежал к нему и за долю секунды распростерся перед служителем на земле, целуя его ноги и припадая к стопам, чтобы подкрепить какую-то заурядную просьбу. Особенно примечательным здесь был сам физический аспект. Падение наземь на полном ходу, которое не причинило никакого вреда павшему, сви-

детельствовало, что у этого человека несомненно была длительная практика в подобных действиях. Конечно, Йемен — одна из самых отсталых арабских стран, но все же эта сценка иллюстрирует огромный контраст.

Есть и другая область, где существует разительное отличие между Израилем и его соседями. Я имею в виду отношение к проблеме пола. Израиль, как и Соединенные Штаты, справедливо считается «женским раем». Равенство полов выражается не только в установлениях нового государства, например в законе, гарантирующем права женщин, который был принят кнессетом, израильским парламентом, 17 июля 1951 г., но также фактом совместного обучения (принятого повсюду, за исключением нескольких особо ортодоксальных школ) или обязательной военной службы для девушек по полной программе в течение двух лет (закон, существующий, как мне сказали, только в Израиле). Равенство — это факт, который можно наблюдать в повседневной жизни обычных людей, в естественной дружбе между юношами и девушками, работающими вместе, который можно найти в религиозных общинных поселениях — как и повсюду в Израиле.

Что касается окружающих Израиль стран, то там две великие традиции, арабская и персидская, сформировали контрастное в известной мере отношение к проблеме пола: одно направление, которое я назвал бы арабо-мусульманской традицией воинов и ревнителей веры, пренебрежительно относится к женскому полу, рассматривая его как слабый и несовершенный, и полностью исключает его из общественной жизни; другая традиция, в основном персидская, но в известной мере также греческая, проявляется главным образом в Иране и в Египте, но присутствует и в странах Леванта, рассматривает дружбу — и более чем дружбу — между представителями только мужского пола как высшую точку цивилизации.

Обе эти традиции создают глубокую пропасть между арабами и современным *ишувом* (еврейским населением) Израиля. В течение мандатного периода, когда были довольно частыми аресты после беспорядков, евреи и арабы жили рядом, достаточно близко, так что имели возможность наблюдать социальное поведение друг друга.

В книге о жизни в тюрьме под названием «За стенами» один бывший лидер молодых еврейских активистов указывает, что

арабы с крайним презрением смотрели на свободное смешение полов в еврейском обществе Палестины, тогда как молодые евреи, естественно, могли видеть в некоторых феноменах арабского общества только сексуальные отклонения. На самом деле в этой области, как и во многих других, арабское общество претерпевает известные изменения, и кажется, что значительная часть нервного, неуравновешенного настроения современного городского населения на арабском Востоке вызвана концом (больше в теории, чем на практике) давнишних воззрений и привычек, касающихся отношений между полами.

Есть много других аспектов, где контраст между Израилем и его соседями еще разительнее, например в вопросах религии. Существующее положение религии в Израиле может вызывать неудовлетворение, но одно, по крайней мере, очевидно. Никто в Израиле не станет уверять в своей преданности религии неискренно. Вы можете быть ортодоксальным евреем или свободным богоискателем, испытывать к иудаизму романтическую приверженность как к самому ценному сокровищу национального прошлого или вообще быть противником любой религии. В любом случае каждый исповедует то, во что верит, и ведет себя соответственно.

В окружающих странах ситуация совершенно противоположная. Разумеется, чрезвычайно трудно, если вообще возможно, оценить, что значит сегодня мусульманская религия для различных слоев и групп арабского населения. Вот почему существует так много книг под названием «Куда идет ислам?», или «Ислам сегодня», или «Современные направления в исламе». Однако не может быть сомнений, что существует большой разрыв между тем, во что действительно верят и чего придерживаются в настоящее время множество людей, и тем, что они провозглашают публично.

Доктор Джон ван Эсс, выдающийся американский филантроп и искренний друг арабов, который сорок лет жил и работал в Басре, начинает свою последнюю перед недавней кончиной статью такими словами: «Лишь очень немногие молодые люди в настоящее время молятся на Ближнем Востоке». Я не могу проверить корректность этого заявления. Конечно, у доктора ван Эсса было больше возможностей наблюдать молодых мусульман, чем у меня; в любом случае можно утверж-

дать, что многие молодые люди в нынешних арабских странах не молятся, но они при этом будут горячо отрицать, что не придерживаются ортодоксальной исламской практики или что не считают ислам самой совершенной религиозной системой из всех существующих.

Есть определенное значение в этой внешней приверженности исламу. Существует другой весьма интересный пример взаимодействия между современными *национализмом* и *религией* (проблема подобного взаимодействия увлекательно трактуется в книге профессора Сало У. Барона под тем же названием). Мы здесь сталкиваемся с чем-то вроде самозащиты своих прав перед властью Запада; религия — важнейшая часть арабского наследия, доставшегося от прошлого, и вот она превозносится до небес теми, кому она совершенно без надобности в их собственной жизни. Однако расхождение между верой и декларацией веры также имеет свои отрицательные стороны, оно является одной из причин беспокойства, которое охватывает в настоящее время значительную часть арабской интеллигенции.

Это старание сохранить благопристойный вид, которое, как мы видели, характерно для современных арабов, является той главной особенностью, которая так отличает их от израильтян, особенно от молодого поколения, знаменитых *сабр*. *Сабры* известны своим полным невниманием к внешнему виду и соблюдению общепринятых норм. Хорошие манеры и вежливость считаются подозрительными. У арабов же, напротив, всю социальную жизнь определяет тщательно соблюдаемый этикет. Араб будет обращаться к вам вежливо, даже если он намерен вас оскорбить, тогда как молодые израильтяне порой грубы, даже тогда, когда у них есть все основания для вежливости.

Глубокое отвращение молодых к показным проявлениям лучше всего подтверждается тем, что чем сильнее они ненавидят говорить об идеалах — тем больше занимаются воплощением этих идеалов в жизнь. Сионизм, как известно всем в Израиле, на их жаргоне означает «пустые разговоры» (кстати, точно так же «пророчество» в последних книгах Библии означает «ложь»). Израильские студенты не выносят разговоров о «миссии иудаизма» и т.п., а упоминание об «избранном народе» вызывает у них раздражение. Они не обращают никакого внимания на внешнюю форму устной или письменной речи.

В окружающих странах, напротив, все еще предпочитают цветистые преувеличения: «духовность Востока как ответ на материалистичность Запада», «миссия ислама», «благородная арабская раса», «социальная справедливость» и прочие фразы, которые зачастую не имеют никакого отношения к реальной жизни, на фоне хорошего или даже изысканного стиля до сих пор считаются образцом.

Должен признаться, мне бы очень хотелось, чтобы мы в Израиле больше следили за формой — в мышлении, в поведении, в устном и в письменном выражении. Кроме того, отказ от провозглашения идеалов, хоть он и является естественной реакцией на десятки лет сионистской пропаганды, не может продолжаться до бесконечности. Так или иначе — именно в этой области существует самый большой контраст между Израилем и окружающим арабским обществом.

Список антагонизмов между Израилем и его соседями легко было бы продолжить, даже если исключить, как это делаем мы, политические и стратегические аспекты. Но и в этом случае напрашивается вопрос: являются ли эти расхождения в характере и условиях существования двух народов врожденными, неотъемлемыми и, следовательно, постоянными, или они просто показывают различные стадии развития и, следовательно, им предстоит исчезнуть?

Если допустить возможность постепенного или уже близкого исчезновения различий, встает другой вопрос: в каком направлении произойдет сближение? Станет ли израильское общество более похожим на арабское, или наоборот, или оба они будут развиваться в каком-то третьем направлении?

Очевидно, что простого, однозначного ответа на эти вопросы не существует. Но можно обеспечить объективный материал, необходимый для такого ответа. Для этого нужно внести ясность в факты прошлого и обсудить их соотношение с проблемами настоящего.

Именно это мы и попытаемся сделать в данной книге.

Во-первых, мы рассмотрим общее происхождение двух народов.

Во-вторых, зададимся вопросом, почему история этих двух народов пошла такими разными путями, несмотря на множество общих предпосылок.

В-третьих, будут учтены прямые связи и скрытые влияния.

И наконец, будет дана оценка совпадению еврейского и арабского возрождения в наше время.

ГЛАВА 2. ПРАВДА ОБ ОБЩЕМ ПРОИСХОЖДЕНИИ ЕВРЕЙСКОГО И АРАБСКОГО НАРОДОВ

Девять из десяти образованных американцев или европейцев, если спросить их о степени близости евреев и арабов, наверняка ответят: разумеется, и те, и другие принадлежат к семитской расе.

Что известно о семитской расе? Во-первых, слово «семитский» сравнительно недавнее изобретение. Оно было придумано одним немецким ученым в 1781 г., чтобы обозначить группу близкородственных языков, из которых иврит и арабский были тогда наиболее известными.

Близкое сходство между ивритом, арабским и арамейским языками еврейские ученые распознали еще в X в. В XVI в. европейским ученым стало известно о языках Абиссинии (или Эфиопии, Куша на библейском иврите), которые принадлежали к той же группе.

Термин «семитский», конечно, образован от Шема (Сима), одного из трех сыновей Ноя, патриарха, имя которого известно всем по библейской истории о Потопе. Однако это наименование не согласуется даже с фактами, приведенными в Библии. Например, в Библии иврит в действительности назван *сефат Кна 'ан* — «язык Ханаана», потому что израильтяне отлично знали, что обитатели Палестины говорили на нем еще до того, как израильские племена завоевали эту страну, — этот факт, между прочим, подтвержден археологическими свидетельствами.

Но и Ханаан и Куш, прародитель эфиопов, в Библии рассматриваются (и не без основания) как потомки Хама, другого сына Ноя, а не Сима. Следовательно, согласно Библии, иврит должен быть «хамитским», а не «семитским» языком. Итак,

мы видим, что термин «семитский» образован искусственно, лишь для удобства группировки языков и не имеет никакого отношения ни к историческим связям между говорящими на них людьми, ни к их антропологическому или расовому происхождению.

Однако, к сожалению, в XIX в. под влиянием романтического подхода к понятиям языка, нации и их «почвы» чисто лингвистический термин «семитский» стал обозначать нечто совершенно иное: *расу* с весьма очевидными физическими, психологическими и социальными особенностями. Много книг о положительных и отрицательных (в основном, конечно, об отрицательных) свойствах семитской расы было написано учеными, которые, как правило, обобщали то, что они знали (или думали, что знают) об арабской или еврейской литературе или истории, забывая при этом спросить себя, а существовала ли вообще когда-нибудь эта семитская раса.

Вот только один пример: знаменитый ученый Эрнест Ренан описывал семитов как расу, лишенную воображения, обитателей пустыни с абстрактным складом ума — утверждение, которое, по его мнению, доказывается тем фактом, что у семитов не была развита мифология, тогда как индогерманские народы Греции и Индии, к примеру, обладали неисчерпаемым запасом легенд о деяниях и любовных приключениях своих богов и героев.

Однако археологические раскопки открыли миру весьма обширную мифологическую литературу на семитских языках — не только в Вавилоне и Ассирии, но также и по соседству с Палестиной: в Рас-Шамре (Северная Сирия). Собственно говоря, многочисленные следы мифологии обнаружены в Библии, а также в ранней арабской литературе, хотя в этом плане могут быть некоторые различия между израильянами, арабами и еще несколькими народами, с одной стороны, и народом Рас-Шамры — с другой.

В целом предположение, что народы, которые говорят на семитском языке, имеют общее расовое происхождение с отличительными физическими и социологическими характеристиками, вообще безосновательно с точки зрения науки. Внешний вид древних народов, говоривших на семитских языках, известен нам по их изображениям, а также по захоронениям, вскрытым раскопками: антропологически они различались

между собой настолько, насколько это вообще возможно. Экономические и социальные условия их жизни разнились еще больше. Общие идеи в литературе и религии объясняются длительной культурной интеграцией. Распространение какого-либо языка — очень сложный процесс, который надлежит тщательно изучить в каждом отдельном случае. Тот факт, что негры в Соединенных Штатах говорят и думают точно так же, как другие американцы, отнюдь не доказывает, что их предки и англичане некогда составляли единую расу. Столь же ошибочно делать подобные предположения относительно многих народов, о которых известно, что они говорили или говорят на семитских языках.

Обобщения пользы не приносят, а как показало трагическое злоупотребление термином «семиты» на протяжении последних восьмидесяти лет, такие поверхностные, псевдонаучные ярлыки могут даже причинить огромный вред.

Вот почему при обсуждении общего происхождения израильтян и арабов мы совершенно не будем касаться расплывчатого понятия семитской расы.

В то время как псевдонаучный миф о семитской расе не имеет под собой никаких реальных оснований, их значительно больше у популярного представления, что евреи и арабы являются близкими родственниками, «кузенами», потому что происходят от братьев Исаака (Ицхака) и Измаила (Ишмаела), сыновей Авраама. Разумеется, в Библии нет свидетельств о том, что Измаил был праотцем «арабов».

Измаил, очевидно, было названием очень древнего племени, которое вскоре исчезло из истории, и поэтому слово «измаильяне» стало употребляться уже в Библии как общее обозначение для обитавших в пустыне скотоводов, которые занимались набегами или водили караваны, так, например, мидианиты, с которыми сражался Гидеон, названы измаильянами (Суд. 8:24). Возможно, это объясняет также тот странный факт, что Иосиф (Йосеф), по-видимому, был продан дважды, как мидианитам, так и измаильянам (но слово «измаильяне» в этом контексте употребляется не как собственное имя, а как нарицательное, см.: Быт. 37:25, 28, 36).

Таким образом, неудивительно, что, когда в период Второго Храма евреи постоянно поддерживали деловые отношения с арабами (мы уже упоминали набатейцев), термин «изма-

ильтяне» распространялся и на них, он использовался также в раннехристианской и талмудической литературах.

Арабов называли «кузенами», *доданим* (от *дод* — «дядя») израильтян в различных древних еврейских источниках в качестве каламбура с названием арабского племени *деданян*, упомянутых у Исаи (Йешайаху), 21:13. Еврейское представление об арабах как об измаильтянах и, следовательно, потомках Измаила взято у самих арабов. На позднем этапе деятельности Мухаммада он сделал это утверждение краеугольным камнем своей новой веры. В Коране (2:125) сказано, что Измаил (Исмаил) помогал своему отцу Аврааму (Ибрахиму) превратить Каабу в Мекке в святилище истинной веры, что делает Авраама, предполагаемого биологического прапродителя арабов, также основателем ислама, их религии.

Идея о том, что евреи и арабы являются «кузенами» через Измаила и Исаака, сыновей Авраама, не была традиционной ни в Библии, ни среди древних арабов. Но поскольку она была безоговорочно принята во всей еврейской литературе со времени Второго Храма, а также введена Мухаммадом в само священное писание ислама, положение о близком родстве признавалось обоими народами на протяжении всего долгого периода их симбиоза в исламские времена. Как мы увидим, эта идея была не лишена оснований.

Но прежде чем перейти к обсуждению этих оснований, следует рассеять два других научных мифа, связанных с идеей семитской расы. Я бы не дал себе труда оспаривать эти теории, если бы они не были предложены двумя замечательными американскими учеными, выдающимися в своей области.

Я имею в виду книгу профессора Джеймса А. Монтгомери «Аравия и Библия» (Philadelphia, 1934) и принадлежащий перу Дункана Блэка Макдоналда труд «Еврейский литературный гений» (Princeton University Press, 1933). Я опубликовал детальный обзор этих книг под заголовком «Безосновательное утверждение об арабском происхождении Израиля и его религии» («Zion», Jerusalem, 1937), где я обсуждаю также труд профессора Д.С. Марголиуса, опубликованный под грифом Швайховских Чтений, — «Отношения между арабами и израильтянами до начала ислама» (London, 1924). Эти книги сближает (1) предположение, что Аравия была общим домом семитов, которые последовательными волнами захватывали окружающие плодородные

земли; и (2) что израильтяне были всего лишь арабским племенем; письменная традиция евреев, даже их религиозные идеи характеризуются как арабские. Поскольку я не верю в существование семитской расы, разумеется, мне незачем углубляться в вопрос об общей родине ее различных ветвей.

Вопрос о том, откуда пришли древние вавилоняне, ассирийцы, арамеи, финикийцы и различные другие народы, говорившие на семитских языках, находится в ведении экспертов по древней истории Ближнего Востока. Однако насколько я понимаю, теория о последовательных миграциях семитских народов, исходящих из Аравийского полуострова, хоть ее и повторяют в школьных учебниках, не подкрепляется ни единым историческим документом; это всего лишь гипотеза, выстроенная на ложной аналогии с завоеванием Ближнего Востока арабами-мусульманами.

Но поскольку названное событие было уникальным, на нем нельзя основывать аналогии. Существуют древние свидетельства появления арабских племен на краю пустыни или принудительного заселения кланами — выходцами из Северной Аравии возделанных земель. В качестве примера последнего можно упомянуть перемещение ассирийским царем арабов в Самарию в Палестине после разгрома им Израильского царства. При этих обстоятельствах выглядит весьма маловероятным, чтобы куда более значительное событие — последовательные завоевания огромных территорий Вавилонии, Ассирии или Финикии племенами, пришедшими с Аравийского полуострова, — осталось незафиксированным.

Но я хотел бы ограничиться обсуждением второй теории, которую лучше всего именовать «панарабистским подходом» к истории евреев и еврейской мысли. У этого подхода очень древнее происхождение. Великие еврейские комментаторы Библии и Талмуда в средние века свободно пользовались арабским языком и даже арабскими установлениями и реалиями. За ними последовали современные библейские изыскания, начатые голландскими и иными протестантскими учеными в XVIII в. Это направление достигло своего пика во второй половине XIX в., когда стало модным описывать древних евреев как бедуинов, в том виде, какими они предстают либо в древней арабской литературе, либо в заметках современных путешественников по Аравии, таких, как Буркхардт или Даути.

В этой связи следует упомянуть два великих имени: Вельхаузен, знаменитый исследователь, авторитет в области библейской критики и еврейской истории, который написал не менее семи книг о древних арабах, как доисламского, так и раннеисламского времени. Он сделал это, как сам однажды заметил, чтобы установить «дикую основу, подвой, на который была привита веточка израильского пророчества», предполагая, что древние арабы могут служить лучшей иллюстрацией жизни Израиля, до того как тот подвергся воздействию монотеистической религии. Сходную позицию занимал шотландец Робертсон-Смит, сами названия книг которого: «Родство и брак в древней Аравии» (1885) и «Лекции по религии семитов» (заметьте, не по «религиям»!) - показывают направление его мыслей.

Гуго Винклер, немецкий ученый, который более чем кто-либо ответственен за распространение идеи последовательных нашествий семитских отрядов из Аравии, сурово критикует работы Вельхаузена и Робертсон-Смита. Он указывает (и в этом следует за выдающимся арабским историком Ибн Халдуном, которого мы уже упоминали), что бедуины всегда были зависимы от соседней цивилизации; следовательно, ненаучно изображать жизнь Израиля, которую определяла цивилизация древнего Востока, в соответствии с обычаями и верованиями арабских племен эпохи Мухаммада или нового времени, когда их окружали совершенно иные цивилизации. Но едва ли нужно указывать, что и сам Винклер считал израильтян бедуинским племенем, которое вышло из Аравийской пустыни.

В годы, последовавшие за Первой мировой войной, не было сделано никаких значительных открытий в области отношений между древними Израилем и Аравией. Но сами арабы вышли из затянувшейся безвестности и внезапно превратились в объект внимания Запада благодаря событиям военного и послевоенного периода и благодаря целому потоку книг на эту тему, часть которых была очень высокого уровня. Достаточно упомянуть такие имена, как Лоуренс, Филби, Бертрам Томас или Алоис Музиль (чешский ученый, труды которого после войны публиковались в Америке — в английском переводе). Именно возрождение Аравии и вновь обретенная ее значимость привели к тому, что я бы назвал «панарабским подходом» к Библии и древней истории Израиля.

Что сказать по поводу теории, которая рассматривает израильтян как арабское племя, вышедшее из арабской пустыни, а израильскую религию как творение арабского разума? Эта теория не что иное, как серия недоразумений. Чем скорее мы с ней разделаемся, тем легче сумеем определить подлинную общность истоков евреев и арабов.

Евреи, насколько известно из конкретных исторических источников, скажем начиная с эпохи Судей и позднее, были полностью земледельческим народом, вся их жизнь, как светская, так и религиозная, была ориентирована на земледелие. Но нас убеждают, что организация израильтян в племенные объединения выдает бедуинское происхождение. Это первое заблуждение. Группировка по племенам, то есть по объединениям, которые считают себя связанными кровными узами или заключенным союзом, характерна не только для бедуинов и даже не только для кочевников; сегодня она обнаружена даже в такой стране, как Йемен, с его интенсивно развивающимся земледелием, и она существовала там тысячи лет назад, о чем свидетельствуют сабейские и другие южноаравийские надписи. Следовательно, племенная организация не является свидетельством бедуинского происхождения.

Истории о патриархах, которые странствовали между Бет-Элем, Хевроном, Беер-Шевой и другими городами, еще одна излюбленная тема панарабистов. Авраам, говорят они, это типичный арабский шейх. Здесь перед нами вторая ошибка. Существует весьма значительная разница между полукочевыми скотоводами, которые разводят овец и коров и, наподобие патриархов, бредут вслед за ними, а по временам занимаются земледелием *внутри* оседлого района (как об этом сообщается в Книге Бытия), и разводящими верблюдов бедуинами. Ведь *бадв* по-арабски означает «те, кто снаружи», и бедуины — те, кто живет на далекой окраине, в пустыне, где только и можно разводить верблюдов. В Библии нет ни одного упоминания о том, что евреи когда-либо были верблюжатниками-бедуинами или что они вышли из Аравии. Казалось бы, на это можно возразить, мол, само Пятикнижие учит нас, что израильская религия родилась в пустыне, а библейские пророки считали время, проведенное израильтянами в пустыне, идеальным. Но это третья ошибка.

Пребывание израильтян в пустыне в Библии везде описывается как короткий *промежуток* между длительным житьем в Египте и завоеванием (или отвоеванием) Ханаана, как испытание для народа, *непривычного* к жизни в пустыне. Это было временем Божьего благоволения к Израилю, потому что израильтяне пошли за Ним в пустыню, в землю незасеянную (Иерем.,2:2), «землю засухи великой» (Осия,13:5), в самую невыносимую для земледельческого народа обстановку.

Конечно, в опровержение этому можно сказать, что выразительные заявления Пятикнижия и пророков отражают более поздние воззрения и что в выводах о происхождении израильского народа следует полагаться на сокрытые глубоко в контексте свидетельства Библии. Однако именно контекстуальные данные, полученные из сопоставления арабской и библейской *литератур*, показывают, сколь различным должно было быть происхождение этих народов.

Арабская классическая литература, как и Библия, была почти полностью создана в оседлом окружении — в основном в Ираке и в Сирии, авторами, которые происходили из семей, много поколений живших в городах, или же, напротив, вообще не были арабами; но каждая страница этих произведений выдает их происхождение от обитателей Аравийской пустыни. Словарь, метафоры, сравнения, сама тематика их поэзии изобилует обращениями к жизни в шатрах аравийских верблюжьих пастухов. Ничего подобного не найдешь в Библии, где все дышит ароматом палестинской земли и отражает жизнь земледельцев и пастухов.

В действительности у «панарабистской» теории не нашлось многочисленных сторонников среди серьезных библеистов. Хотелось бы указать, что в последнем обзоре современного состояния библейских изысканий «The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research» (Oxford, 1951) или в последнем обстоятельном пособии по истории Израиля (*Martin Noth. Geschichte Israels. Goettingen, 1950*), насколько я заметил, нет ни одной ссылки на якобы аравийское происхождение израильтян. Как мы увидим, огромное сходство между израильтянами и арабами следует объяснять иначе.

Древние израильтяне, какими они предстают в Библии, и изначальные арабы, насколько мы можем определить их природу через посредство раннемусульманской литературы, по-

называют весьма заметное сходство, которое роднит их друг с другом и отличает от великих цивилизаций, окружавших их и на них влиявших. В социальных традициях и этических подходах этих двух народов были весьма очевидные общие свойства. Эти общие свойства лучше всего можно описать как примитивную демократию.

На фоне цивилизаций древнего Востока, которые выкристаллизовались в основном в могущественных царствах Месопотамии, Египта и Малой Азии в противостоянии с соседними раннесредневековыми цивилизациями Византии и Сасанидского Ирана, израильтяне и арабы представляют такой тип общества, который характеризуется отсутствием привилегированных каст и классов, отсутствием принудительного повиновения сильной власти, наличием нерегламентированных, но тем не менее очень влиятельных институтов для формирования и выражения общественного мнения, свободой слова и высоким уважением к человеческой жизни, достоинству и свободе.

Примитивная демократия разных типов существовала в разных частях света, в том числе в Месопотамии. Вдобавок надо иметь в виду, что древний Восток, каким он предстает пред нами в свете все новых открытий, был очень многообразным не только с лингвистической или этической точки зрения, но также и по своей социальной организации.

Но можно с уверенностью сказать одно: только израильтяне и арабы сохранили свою примитивную демократию и порожденную ею моральную позицию в решающий час своей истории: когда оба народа стали носителями религий, которым суждено было направлять развитие огромной части человечества.

Нет необходимости углубляться в детали. Среди израильтян и среди арабов, как и во всем мире, были люди богатые и счастливые и, напротив, — бедные и несчастные. Но ни в Израиле, ни в арабских странах привилегированные классы не выделялись среди прочих при помощи *закона*, как это сделано, например, в прогрессивных в прочих отношениях «Законах Хаммурапи», где обозначены касты *амелум* и *мушкенум*, что обычно переводят как «господин» и «крестьянин». Даже сам «закон талиона», который требует «жизнь за жизнь» безотносительно к социальному статусу убийцы и жертвы, под-

разумеает, что все равны перед законом, «богатство и бедность случайны и преходящи; но жизнь одного человека не может иметь большей ценности, чем жизнь другого» (*John Garstrang. Solomon's Heritage. London, 1934, p.200*).

А как насчет рабства? Это очень важный пункт, так как и евреи, и арабы владели рабами, а глаголы «быть рабом» и «служить» обозначают в языках обоих народов отношения между человеком и Богом. Эрнест Ренан особо подчеркивает эту деталь, противопоставляя мнимо рабский дух семитов любви к свободе, преобладающей среди индоевропейцев.

К сожалению, концепция Ренана, опровергнутая еще семьдесят лет назад Робертсон-Смитом, все еще затуманивает разум ученых и неспециалистов. Когда профессор Мордехай Каплан в книге «Будущее американского еврея» настойчиво рассуждает о новой американской концепции Бога, противостоящей концепции восточного деспота, который требует рабского повиновения, он вторит старине Ренану.

Рабство на древнем Востоке — очень сложная тема. Но если обратиться к статусу рабов в Израиле и Аравии, выясняется, что там существовали довольно сопоставимые и созвучные установления. Рабы здесь были не несчастным рабочим скотом, как на американских плантациях, или римских латифундиях, или в афинских гончарнях, — они были членами домашнего хозяйства, порой с более независимым статусом, чем у сыновей или младших братьев.

Элиезер, слуга Авраама, служит хорошим примером такого статуса. Он описывается как «сын дома», и предполагается, что он унаследует имущество своего хозяина при отсутствии кровного наследника (Быт.,15:3); когда родился сын, он присматривал за ним как старший брат (24:3 и сл.). О подобных отношениях сообщается и в древних арабских источниках, а также в отчетах хорошо информированных, заслуживающих доверия путешественников по Аравии, таких, как Даути. Фрея Старк в своей книге «Южные ворота Аравии» рассказывает, что «каждому мальчику дают раба его же возраста, и они растут вместе как хорошие друзья». Эта практика, существовавшая в древней Аравии, копируется в современной Южной Африке, где, разумеется, официального рабства не существует.

Следует отметить, что израильские пророки часто выражают недовольство обращением с бедными, вдовами, сиротами

или странниками, но в их Писаниях нет ни единого упоминания о дурном обращении с рабами, а в известном отрывке из Книги Иова (31:13— 15) за рабом признаются те же человеческие права, что и за его хозяином. Семейная привязанность к еврейскому рабу наилучшим образом выражена в принятом в Италии X в. установлении, насчет того что хозяин может прочесть поминальную молитву *каддиш* над телом своего раба, — а ведь ее обычно читают только над самыми близкими родственниками.

Таким образом, когда араб или еврей молится: «Я слуга Твой, сын служанки Твоей» (Пс. 116:16), он хочет сказать: «Я самый близкий член вашего дома» — понятие «сын» (очень распространенное в еврейских источниках, но крайне редкое в арабских) в молитве избегалось как намек на воспроизводство и сексуальные отношения. Когда Моисею был дан почетный титул «слуга Господень», это понималось в смысле, описанном в Книге Чисел (12:7): «слуга Мой Моисей, верный во всем Моему дому», — означало того, кто знает все желания своего господина и верно служит ему.

Выводы: институт рабства, который существовал у евреев и арабов, как и в соседних цивилизациях, принял у этих двух народов особый характер, который может быть объяснен близкими отношениями между ними.

Подобное заключение можно также сделать и о статусе женщин. Эта многократно обсуждаемая тема еще более сложна, чем проблема рабства. Здесь между евреями и арабами существуют заметные различия, но также и некоторые примечательные сходные моменты.

Очень характерный пример такого сходства — определенная форма участия женщин в общественной жизни. И в Израиле, и в древней Аравии (отчасти и в современной тоже) женщины, хоть и не принимали прямого участия в общественных обсуждениях и решениях, выражали общественное мнение в стихотворениях или подобных высказываниях, которые порой воспринимались как вдохновение свыше. Женщины древней Аравии славились не только своими погребальными песнями и хвалебными гимнами, но в особенности стихотворными сатирами, которые во многом исполняли функции современной прессы.

Рассказывают, что Мухаммад, старательно избегавший кровопролития среди населения, которое, как он считал, можно победить по-другому, дважды вынужден был отдать приказ о казни таких дам-сатириков, представлявших очевидную опасность даже для столь могущественного человека, как глава нового мусульманского государства. Это проясняет, почему царь Саул так расстроился, когда «плясуньи» в своих триумфальных гимнах приписали — или, как сказано в Библии, «отдали» — Давиду уничтожение десяти тысяч врагов, а ему, царю, — только тысячи; или почему Барак отказывался выступать на войну против Сисры, если Двора не будет сопровождать его. Язвительные сатиры женщины-судьи, частично включенные позднее в так называемую «Песнь Деборы» (Суд., 5), были наиболее эффективным средством для активизации апатичных племен. Пророчицы советовали или устрашали народ вплоть до самого конца периода древнего пророчества в Израиле, насколько можно судить по примеру пророчицы Хульды, состоявшей при царе Осии (Йошийаху), и прорицательницы Ноадии, которая, очевидно, доставила немало хлопот Неемии (Нехемии), наместнику Иудеи в древнеперсидские времена, хоть он и был человеком энергичным и даже жестоким (Неем., 6:14).

Современные еврейские женщины из Йемена, чья реакция на общественную жизнь принимает форму поэтических (сатирических в основном) высказываний, несомненно, следуют местной традиции, которую они к тому же перенесли с собой в Израиль. Здесь они слагают стихи, разумеется по-арабски, на такие неожиданные темы, как консервированная пища, или женщины-военнослужащие, или, что самое забавное, — всеобщие выборы.

Я назвал арабскую и израильскую демократии примитивными, потому что они не создали фиксированных и постоянных публичных институтов, представляющих государство, как в Афинах или в Соединенных Штатах. Однако при этом они были не менее действенны. Когда Гидеон говорил: «Не я буду управлять вами... Господь будет вами управлять», — он выражал позицию Израила. Даже такой плохой, по общему мнению, царь, как Ахав, не мог избавиться от противника, минуя обычную судебную процедуру, что и показывает известная история с Навуфеем (Навотом). Когда иудейские цари Езекия

(Йехизкийаху) и Осия (Йошийаху) пожелали провести реформы, они вынуждены были советоваться с народом и заключать с ним официальные соглашения. Точно так же поступил в конце своего правления Неемия (Нехемия), который официально считался наместником персидского царя. Подобным же образом, как мы уже видели, функционировала в доисламские времена арабская община, в которой не было правителя. В течение первых веков ислама, когда арабский элемент еще преобладал, халифат носил определенно демократический характер. Непрерывные междоусобные войны, которые привели к падению «Арабского царства», также свидетельствуют о неукротимом духе независимости, который был свойственен древним арабам, как и древним евреям.

Кроме этих главных характеристик, общих для обоих народов, существует много специфических черт, которые указывают на близкие отношения между ними. Я хотел бы привести только один пример. Очень важной концепцией в религии древних израильтян было положение о «Боге отцов»: безымянный Бог почитался родом или кланом, потому что Он являлся и помогал их предкам. Так, в Библии говорится о «Боге Авраама», «Боге Исаака» и т.д. Это понятие, которое стало столь существенным для израильской религии, имеет точную параллель в богах отцов, упомянутых столетиями позже в надписях набатейцев, которые, как мы уже видели, изначально были арабским народом.

Можно спросить, откуда происходит это огромное сходство? Было бы рискованно связывать его с похожими экономическими условиями, так как Израиль представлял собой полностью земледельческую нацию, чьи предки были в основном полукочевниками в регионе древних цивилизаций, тогда как Северная Аравия слыла домом бедуинов и торговцев. Думается, что ответ на этот вопрос следует искать в изначальном родовом сходстве, упомянутом в Библии.

В соответствии с Кн. Бытия (21:20—21,25:1—6,12—18), Авраам, прародитель Израиля, был не только отцом Измаила, но и предком мириан, и многих других племен, обитавших в Северной Аравии, и даже Шебы, племени, весьма вероятно, связанного с древней страной Шеба (Сабей) в Южной Аравии. Кн. Бытия сообщает, что Авраам послал сыновей в стра-

ны Востока, дав им подарки, а Исаак, таким образом, остался единственным наследником страны Ханаан.

Представляется, что эти сообщения означают следующее:

(а) Израильтяне ощущали свое близкое родство с племенами Северной Аравии и даже Южной Аравии.

(б) Отделение этих племен от рода авраамитов видится следующим образом: Авраам со своими людьми мигрировал из Месопотамии в Палестину (очевидно, там произошла какая-то ужасная катастрофа; как мы знаем из истории сионизма, простого слова «иди» — см. Быт. 12:1 — редко бывает довольно, чтобы вызвать миграцию).

В Палестине в это время не было места, чтобы «осесть». Некоторые ветви авраамитов, такие, как Лот и Эсав-Эдом, поэтому продвинулись на пахотные земли к востоку и югу от Палестины, тогда как другие — племена измаильтян и мидианитов — проследовали по большому караванному пути, который вел от Беер-Шевы восточнее и южнее, на Аравийский полуостров. Там они смешались с другими народами — так же, как это неоднократно происходило и с евреями, — и превратились в типичных торговцев и степных разбойников, какими они и изображены в Библии. Очевидно, что одомашнивание верблюда — очень важное достижение конца II тысячелетия до н.э. — создало отдельный арабский народ.

Конечно, мы не располагаем никакими историческими фактами об этих передвижениях населения. Но никакие другие миграции не совмещаются с традицией, сохраненной в Библии; и они помогают объяснить поразительные черты сходства израильтян и арабов, которые являются неоспоримым фактом.

ГЛАВА 3. ПОЧЕМУ ИСТОРИЯ ЭТИХ ДВУХ НАРОДОВ ПОШЛА СТОЛЬ РАЗЛИЧНЫМИ ПУТЯМИ?

В предыдущей главе исконная близость между израильтянами и арабами была установлена на основе большого сходства социальных моделей и воззрений в течение классического периода. Эта близость еще более наглядна на примере того, что можно считать лейтмотивом истории этих двух народов: абсолютно уникальный факт передачи изначально национальной религии множеству других народов.

Что касается Израиля, то здесь нет необходимости изыскивать сложные объяснения. Ветхий Завет, который включает в себя остатки национальной литературы и свидетельства национальной истории, стал священной книгой половины человечества, да и большая часть Нового Завета тоже сильно окрашена местным колоритом.

- Подобный же процесс происходил в исламе. Мухаммад хотел создать священную книгу для арабов, «арабский Коран», как он сам говорил, а так называемые «мусульманские науки», то есть корпус знаний, которыми должен обладать образованный мусульманин, всегда включали в себя арабский язык и историю Мухаммада и его благочестивых преемников, наряду с устной традицией, связанной с ними.

Связь между мусульманской религией и арабской национальной идеей наилучшим образом отражена в наши дни в писаниях пакистанских мусульман, которые ищут своих духовных предшественников не только в своей собственной стране, но и в Аравийской пустыне, она также иллюстрируется тем весьма удивительным фактом, что всерьез предполагалось принять

арабский в качестве официального языка этой обширной индийской республики.

Конечно, переход религии от одного народа к другому обычное явление в мировой истории. Широкое распространение буддизма в Центральной Азии, Китае, Японии и на Цейлоне или иранского манихейства на Западе и на Востоке служат примерами этого феномена. Однако во всех этих и подобных им случаях не наблюдается таких тесных отношений между религией и национальными традициями народа, какие характерны для иудаизма и ислама.

Представляется, что существует определенная связь между этим уникальным фактом и общей социальной моделью арабского и израильского общества, которая в предыдущей главе была описана как примитивная демократия. Общество, не знающее классовых привилегий, превыше всего ставящее неприкосновенность жизни и права личности, представляет наилучший базис для религии, которая, несмотря на национальную принадлежность, является глубоко универсальной по характеру.

Тогда почему же столь сходная в прошлом история двух народов далее пошла в разных направлениях? Причиной большинства различий между историей израильтян и арабов служит то обстоятельство, что еврейская религия была первоисточником и ей понадобилось 1200 лет, чтобы достичь той завершенной формы, которая послужила базисом как для христианства, так и для ислама, а религия Мухаммада имела возможность опереться на полностью разработанную систему, которая и была воспринята и развита арабами на протяжении жизни одного поколения.

Как показывают многие страницы Библии, Иосифа Флавия и Талмуда, развитие религии Израиля было долгим и мучительным процессом внутренней борьбы, часто приводящей к денационализации, и непрерывных столкновений с окружающими странами и народами, тогда как для арабов ислам стал тем цементом, который скрепил их быстро обретенное государственное и национальное единство. Едва ли нужно говорить, что я не собираюсь умалять подлинность и самобытность Мухаммада — мусульманского пророка или отрицать, что Израиль многим обязан великим цивилизациям древнего Востока. Но один факт совершенно ясен: религия Израиля вырос-

ла из сильнейшей оппозиции ко всем предшествующим и современным ей религиям.

Эта идея очень отчетливо выражена в Книге Левит: «По делам земли Египетской, где вы пребывали, не поступайте; и по делам земли Ханаанской, куда я веду вас, не поступайте» (Лев. 18:3). Это бесспорно было типичной позицией израильской религии, Мухаммад же, напротив, находил самые убедительные доказательства своей посланнической миссии в ее полной согласованности со старшей религией, или, как он сам излагал это, с тем, «что было уже известно мудрецам Израиля» (Коран, 26:197).

В недавних франко-алжирских публикациях ислам характеризуется как иудаизм с универсалистскими тенденциями. В этом определении есть доля истины. Однако разница между двумя религиями базируется не на изначально противоположных доктринах, а на совершенно различных условиях их возникновения. В том, что касается религии, арабы оказались в положении удачливых наследников — как говорится в приписываемом Мухаммаду изречении: «Ислам получил всю радость религии, тогда как предшественникам его пришлось мучительно бороться за это» (*лакум ал-хуль ва-лахум ал-мупп*)*. Практически из этой первой посылки вытекает все остальное.

Прежде всего, основополагающее различие в истории двух народов определялось, так сказать, «выбором времени». Израиль начал развивать собственную уникальную религию на заре своей истории, когда он был еще совсем малочисленным народом. К арабам ислам пришел почти как законченная система, когда позади у них была уже 1500-летняя история развития, когда они не только занимали весь Аравийский полуостров, но и проникали в соседние страны Южной Персии, Ирака, Сирии и Египта.

Мы обнаруживаем проникновение арабов в Северную Сирию уже в IX в. до н.э., и с этого времени исторические источники на разных языках постоянно упоминают об арабах. Да, верно, что большинство арабов, которые просочились в зону возделанных земель, были поглощены более высокой цивилизацией, окружавшей их. Набатеицы служат типичным примером этого процесса. Однако эти потери обернулись выгодой в

* Букв. «Вам — сладость, им — горечь». — *Примеч. ред.*

столетия, предшествующие возникновению ислама, когда Аравия занимала выгодную позицию нейтральной страны, процветающего торгового посредника между Востоком и Западом, Римской империей и Персидским царством, которые в течение семи веков вели непрерывные войны друг с другом.

В предысламские времена происходил и другой важный исторический процесс, которому, однако, в исторических трудах пока еще не уделяется должного внимания. По различным причинам древние царства высоко цивилизованной Южной Аравии (из которых на Западе наиболее известна Сабейя — благодаря его царице, прославленной Библией) распались в период, предшествующий возникновению ислама, и их население было арабизовано.

Это судьбоносное обстоятельство колоссально увеличило как численность, так и духовные возможности арабов; поскольку без процесса арабизации земель Сабейи и смежных стран, который завершился перед самым возникновением ислама, ни арабские завоевания, ни поразительное внутреннее развитие ислама было бы невысказанным. Правда, эти разрозненные арабские племена пока не составляли единой национальной структуры. Но ведь они не были еще достаточно развиты и для того, чтобы образовать *различные* нации, как это произошло в древние времена с крошечными племенами Сирии и Палестины.

Эти доисламские арабские племена говорили на очень разных диалектах; однако был у них и общий литературный язык — язык поэзии, равно как и межплеменной язык торговли. Каждое племя и каждая местность имели своих богов и свои культы. Они были не слишком развиты, отсутствовало разработанное богослужение и жречество со своими интересами, хотя существовали несколько святилищ, наподобие мекканского, и несколько известных ярмарочных площадок, как, например, в Указе, которые различные племена посещали в так называемые святые месяцы, когда запрещались межплеменные стычки.

Совокупность всех этих факторов позволила Мухаммаду и его последователям сравнительно легко преодолеть местное сопротивление и объединить все арабские племена в одно государство, в единую нацию с одной религией. В результате они

немедленно превратились в самую крупную силу на всем Ближнем Востоке.

Насколько иной была обстановка, когда создавалась израильская религия! Как мы знаем из надписей в финикийских городах, надписей Мешы, царя моавитян и других, языки различных народов Южной Сирии и Палестины были почти идентичными. Находки в Рас-Шамре показывают, что язык, на котором говорили в Северной Сирии во II тысячелетии до н.э., несколько от них отличался. Наряду с этим сопоставление документов из Рас-Шамры с еврейской Библией обнаруживает очень сильную общую традицию. Кроме того, истории о Валааме (Билеаме) и предания, связанные с такими именами, как Илия (Элийаху), Елисей (Элиша) и Иеремия (Йирмийаху), учат нас, что институт пророчества не ограничивался пределами какого-то одного народа. Как бы то ни было, эти маленькие племена Сирии и Палестины выросли в оседлые народы с полностью установленной государственной автономией и разработанными религиозными культурами, опирающимися на развитую клерикальную структуру.

Профессор А.Дж. Тойнби в своем монументальном труде «Изучение истории» выдвигает идею существования некоей *сирийской* цивилизации, которая, по его мнению, основывалась на трех великих достижениях: изобретении или практическом применении алфавитного письма; развитии мореплавания, что привело к открытию Атлантического океана, и самое главное — на создании монотеизма. Трудность, однако, заключается в том, что такая цивилизация никогда не существовала. Разные народы, которым Тойнби приписывает эти достижения, никогда сознательно не объединялись в едином культурном или политическом порыве, как греки или арабы сумели сделать позднее. Израильская религия родилась слишком рано, когда израильский народ был еще слишком мал, или, что, в сущности, равнозначно, она пришла слишком *поздно*, то есть когда Израиль и родственные ему народы уже сложились в определенный национальный и религиозный организм.

Вот почему пророчество Исаяи (Йешайаху) о мире во всем мире не могло быть реализовано даже среди народов Палестины и Сирии, которые были так близки друг другу в языковом и многих других отношениях.

Итак, мы видели, как приоритет Израиля в создании религии сработал против него в области национальных достижений. Были и другие весьма важные факторы, которые обусловили столь разительное отличие израильской истории от истории его арабских «кузенов». Наиболее важными в этом плане были различная экономика и социальные предпосылки. Как мы уже заметили, израильтяне всегда были земледельческой нацией, а арабы изначально — торговцами и кочевниками.

Торговля и путешествия учат людей искусству пропаганды и рекламы, тогда как возделывание земли, хотя оно и может способствовать углублению внутренней жизни человека, располагает его к замкнутости или даже к ограниченности. Значительное число прозелитов могло появиться в Израиле только после Вавилонского плена: после того, как часть израильтян была вовлечена в торговлю и, как нам известно по документальным данным, возникло некоторое число крупных еврейских торговых домов.

Широкая экспансия иудаизма во времена Второго Храма, разумеется, была до известной степени связана с участием, пусть даже и ограниченным, которое евреи стали принимать в мировой торговле.

Кроме того, Мухаммад родился в процветающем городе на караванных путях, он и его сподвижники, будущие халифы и военачальники мусульманского государства, были торговцами, занятыми большими торговыми перевозками между Римской и Персидской империями и Южной Аравией. Как уже упоминалось, арабские кочевники проникали в земледельческую зону и вытесняли население двух гибнущих империй. Не менее важной была коммерческая деятельность караванных торговцев из Мекки и других арабских городов. Прежде чем арабы появились в городах Сирии, Египта и Месопотамии в качестве завоевателей, они уже бывали там как купцы или проводники караванов, и методика манипулирования клиентурой оказалась весьма полезной при распространении новой веры. Я основываюсь не только на многочисленных коммерческих идеях и выражениях, обнаруженных в Коране, — феномен, которому профессор Чарлз С. Торри посвятил целую книгу, — но и на удивительных приспособляемости и гибкости, демонстрируемых как Мухаммадом, когда он формировал и проповедовал свою религию, так и его ранними преемниками.

Напротив, единственным идеалом жизни для древних израильтян было, чтобы каждый человек мог сидеть под своей смоковницей и виноградной лозой. Вступая в контакт с чужими народами или идеями, они были склонны к непримиримости, требовали полного и беспрекословного принятия своих религиозных и этических идеалов. Такая позиция, возможно, была необходимой для уникальной религии, которая должна отстаивать свои позиции перед всем остальным миром, но она не слишком хорошо сочеталась с потребностями религиозной пропаганды или национальной экспансии.

Фундаментальное различие в социальных предпосылках израильтян и арабов проявляется не только в *распространении* их религий, но и в их разном *содержании* и *характере*.

Еврейский календарь с его праздниками, которые отмечают время приплода домашнего скота, сбора урожая с полей, садов и виноградников, пятидесятые годы и множество других дат, связанных с обработкой земли, носит полностью земледельческий характер.

Мусульманский год, который представляет собой лунный год без добавлений (то есть не приспособленный к сезонному циклу), никак не связан с астрономическим годом. Месяц поста может приходиться то на самые короткие зимние дни, то на самые длинные летние — обстоятельство, которое вызывало большую озабоченность у первых мусульманских торговцев с Финляндией и Швецией, когда они вдруг обнаруживали, что им приходится поститься двадцать три часа в сутки в течение целого месяца.

Суббота, еженедельный день отдыха, «этот величайший подарок иудаизма миру», иногда неудобен для крестьянина, особенно в разгар сезонных работ. Именно поэтому в Библии прямо сказано (см. Исх. 34:21): «Во время пахоты и во время жатвы должно вам отдыхать». Но Суббота была изначально создана для того, «чтобы вол твой и осел твой отдохнули, чтобы сын служанки твоей и пришелец могли передохнуть» (Исх. 23:12), то есть чтобы все, работающие на земле, получили день полного отдыха.

Мухаммад был хорошо осведомлен о еврейской Субботе, но он категорически отверг ее главное предназначение как дня отдыха, сохранив лишь другие ее аспекты — как дня общих собраний и молитв (что, кстати, вероятно, производило осо-

бое впечатление на чужестранцев). Арабские последователи Мухаммада не нуждались в дне отдыха. Бедуины — потому что они и в течение всей недели не работали регулярно, а торговцы — потому что еженедельные перерывы в их крупномасштабных перевозках были непрактичны. Эта экономическая и социальная подоплека, как представляется, значительно больше, чем теологические аргументы, повлияла на то обстоятельство, что ислам в отличие от христианства так и не принял религиозной идеи о еженедельном дне отдыха.

Контраст между израильскими и арабскими формами общества особенно очевиден в соответствующих законах. Первобытный земледelec глубоко привязан к своим владениям и рассматривает продажу их как бедствие (Иезек. 7:12: «покупатель не будет радоваться, а продавец — печалиться»). Вот почему, расставаясь с чем-либо, он настаивает на чрезвычайно формалистичной и точной процедуре. Приобретает огромное значение, что именно он продает: клочок земли или корову, или кусок ткани, сотканной его женой. Для каждого вида сделки, при фактической или символической передаче собственности, должна применяться особая процедура. Каждый, кто хоть немного знаком с талмудическим законом, знает, какие гипертрофированные размеры принимали эти формальности в дискуссиях еврейских законовeдов старого времени. Абстрактное понятие контракта им неизвестно, соответственно, такого слова нет в древнееврейском языке.

Однако коммерчески мыслящие арабы все рассматривали как товар, и простая процедура «предложения и согласия» представляет собой законную сделку по условиям которой, в принципе, может быть передан любой вид собственности. Несомненно, когда мусульманский закон только возникал, еврейский закон был уже прекрасно развит и мог оказать влияние на мусульманскую юриспруденцию в некоторых аспектах закона о контрактах. Но даже если так и было (чего нельзя уверенно утверждать), это не уменьшает огромной разницы в базовом подходе двух религиозных законов к вопросу о передаче собственности.

Еще больше бросается в глаза несходство между системами наследования в исламе и иудаизме. Крестьянин изо всех сил старается сохранить свое хозяйство в целостности. Поэтому по еврейскому закону (как и по законам многих других земле-

дельческих народов) доля перворожденного сына вдвое больше доли других сыновей, в результате чего получается, что старший сын наследует все хозяйство, а остальные довольствуются лишь небольшими компенсациями. Дочерей выдают замуж их братья, но земельного надела они не получают. Если сына нет, дочь наследует все хозяйство — предполагается, что ей не трудно будет найти мужчину, чтобы управлять им за нее.

Мусульманский закон о наследовании не признает права первородства и в большинстве случаев дробит наследуемое достояние на такие мелкие доли, что только наличность или стадо верблюдов — но не участок земли нормальных размеров — могут быть разделены на таких условиях. Дочери всегда имеют долю от всего наследства, но даже единственная дочь не может получить больше половины всего имущества. Этот закон наследования, в основе которого, по моему мнению, лежат правила раздела племенной военной добычи, как ни мало подходит он для оседлого населения, до сих пор действует в большинстве мусульманских стран.

Социальной единицей верблюдоводов является племя или клан, круглогодично кочующий с летних пастбищ на зимние и вынужденный для самозащиты и иных целей поддерживать сравнительно большую численность. Естественная социальная единица для крестьянина — семья: отец, мать, сыновья, слуги и сезонные наемные работники. Коллективное хозяйство как основа социального формирования давно существовало в разных частях света, но, насколько нам известно, не в Израиле. Здесь мы всегда видим семью, или, как принято было говорить по-еврейски, «дом» — хозяйство, руководимое главой семейства, *paterfamilias*, — в качестве единицы, возделывающей землю.

Социально-экономическая противоположность могла определить отчасти — но не полностью, конечно, — глубокие различия в отношении к семье среди евреев и арабов. Как мы знаем из рассказов Книги Бытия и других частей Библии, а также наблюдаем в наши дни, в подлинно еврейских семьях привязанность между родителями и детьми или между мужем и женой очень велика, пожалуй, даже немного сентиментальна. Во многих отношениях это ценный вклад, можно даже сказать, что образец семейной любви, представленный, например,

в истории Иосифа, в значительной мере оказал воспитательное влияние на мир в целом.

Наряду с этим слишком интенсивная концентрация любви на столь малой социальной группе, как семья, несомненно неблагоприятно повлияло на еврейскую историю, поскольку она ослабляла импульс служения всей общине.

В древнеарабской поэтической и повествовательной литературе есть живые пассажи об отношениях между разными членами семьи, проникновенные высказывания на этот счет можно найти в Коране и в так называемой устной традиции раннего ислама. Но нет нужды указывать, что существует огромная дистанция между семейной жизнью в доисламские и раннеисламские времена и в поздних оседлых арабоязычных обществах, таких, как блестяще описанное Э.У.Лэйном в его книге «Нравы и обычаи современных египтян» или в наши дни К.Дагестани в его «Социологическом этюде на тему современной мусульманской семьи в Сирии».

Однако после всех неизбежных оговорок насчет многообразия человеческой природы вообще, а в арабо-мусульманском обществе в особенности, приходится признать, что в отношении семейной жизни еврейская и арабская религии и общество были коренным образом отличны друг от друга. Когда мы думаем об Израиле в этом плане, на ум немедленно приходит картина тесного семейного круга, воспетая в Псалме 128; та же идея выражена в двух изречениях талмудической литературы: «За семейным столом искупаются грехи» и «В матери семейства искупление всего дома, как в алтаре Храма — искупление всего мира».

Что касается арабов, то немедленно вспоминается *ливан* — большой приемный зал, характерная особенность восточного дома, набитый толпой братьев и дядей, близких и дальних родичей. Здесь мы видим оживленное, но достойно себя ведущее сборище мужчин, которые горды своей принадлежностью к большой и зачастую влиятельной семье или роду. Эта приверженность роду является очень важным фактором арабской истории. Даже сегодня сыновья, братья, племянники и кузены правящего монарха занимают посты министров и губернаторов в арабских государствах.

Сходная тенденция семейного правления обнаруживается в истории двух крупнейших арабских династий — Омейядов и Аббасидов. Вместе с тем сильное племенное чувство, превалирующее в арабском обществе, часто работает против национального единства, и полуфеодалное семейное правление, существующее ныне во многих арабских странах, едва ли можно считать благом.

В заключение рассмотрим противоположность между Израилем и арабами, которая, хоть она и лежит в области лингвистики и литературы, на мой взгляд, является одной из главных причин того, что пути истории этих двух народов так разошлись.

Я имею в виду тот факт, что арабы всегда были горячо преданы своему языку и придавали величайшее значение элегантной и искусно выстроенной речи, так что культ языка стал чуть ли не основным содержанием их оригинальной культуры. Евреи же всегда сосредоточивались на идеях, никогда не держались крепко за свой национальный язык и мало обращали внимания на форму, особенно на изящество и тонкость выражений.

В результате арабы в своей фанатической преданности собственному хорошо изученному языку почти ненамеренно навязали его большинству народов, обитающих между Атлантическим океаном и горами Ирана, тогда как евреи с готовностью забросили свой язык и часто меняли один язык на другой.

В течение средних веков эти противоположные позиции по отношению к языку не имели большого значения. Евреев повсюду продолжали рассматривать как единый народ, хоть и было известно, что они говорят на нескольких разных языках, тогда как арабоязычные горожане (которых европейские путешественники позднего средневековья называли «маврами») и не мечтали о том, чтобы отождествлять себя с исконными арабами, обитателями пустыни, которым в те времена только и принадлежало имя «арабов».

Однако в XX в., когда язык стал почти единственным критерием национальной принадлежности, арабы, не пошевелив пальцем, вопреки географическому, политическому и социальному разделению, были признаны одной из самых больших наций мира, израильтянам же, прошедшим 3500-летнюю ис-

торию, пришлось опять все начинать сначала. Даже теперь их нововведенный национальный язык, современный иврит, является неким барьером между еврейским государством и большинством еврейского народа, которое в настоящее время сконцентрировано в англоговорящих странах.

Различное отношение к языку со стороны этих двух народов и его историческая значимость требует дальнейших разъяснений.

Древние мусульманские авторы часто указывали, что так же, как греки обладали природным даром к философии, китайцы — к тонким искусствам и ремеслам, а другие народы к иным отраслям человеческой деятельности, так арабы наделены особым талантом красноречия и поэзии. Нет сомнений, что классический арабский с его четко разработанными грамматическими формами и богатым запасом слов представляет собой уникальное творение. Поэтому вполне естественно, что его создатели так крепко за него держались, тем более что бедуины, ведущие полную опасностей жизнь в пустыне, всегда держатся за неизменность традиций и старых обычаев, видя в них гарантию стабильности.

Существует много причин, которые способствовали быстрому и широкому распространению арабского языка. У нас будет возможность вернуться к некоторым из них в ходе этой главы. Однако на мой взгляд, самой главной причиной этого был искренний энтузиазм арабов по отношению к их бесценному наследию, который так заразительно воздействовал на народы, оказавшиеся под их властью, что те прилагали все усилия, дабы научиться говорить или хотя бы писать на чистом классическом арабском.

Коран везде читают (за редкими и временными исключениями) по-арабски, то есть в оригинале, но это происходит не по религиозным соображениям. Еврейская Библия переводилась самими евреями и для их собственного использования на арамейский, греческий, арабский и другие языки. Лишь приверженность арабов к своему языку не разрешает им даже помыслить о том, чтобы читать свое священное писание на каком-либо ином языке, кроме родного.

Арабы заслужили самое глубокое уважение за их преданность к своему языку. Наряду с этим следует признать, что этот культ языка, приобретающий порой гипертрофированные фор-

мы, оказал и вредное влияние на духовное развитие арабоязычных народов. Это можно ощутить в их литературе (и не только в период упадка, который наступил довольно рано), мире формалистичном и традиционно замкнутом, неизбежно порождающем эпигонство. Такой эффект ясно различим уже в самых классических созданиях арабского духа: в доисламской и раннеисламской поэзии, которая рассматривалась до недавних времен как непревзойденный образец литературного мастерства.

Лично я питаю слабость к древней арабской поэзии. При непредвзятом подходе, я полагаю, нельзя не признать, что она содержит благородные идеи и прекрасные наблюдения. Вместе с тем в преобладающем большинстве сохранившихся материалов она особенно поражает бедностью тематики и литературных форм в широком смысле слова, а также повсеместным отсутствием искреннего чувства.

Все усилия поэтов сосредоточены на изящных идиомах, смелых сравнениях, необычных метафорах и т.д. Арабскую поэзию можно сравнить с орнаментом, который принимает вид растения или даже животного, но делает это не для того, чтобы показать предмет, а чтобы придать ему замысловатую, произвольную и абстрактную форму.

Такая удаленность поэтического творения от реальной жизни в сочетании со строгим традиционализмом, вероятно, была одной из причин страшного духовного застоя, от которого арабский мир до сих пор еще не оправился окончательно.

Совершенно иным был еврейский литературный гений. Лишь немногие фрагменты древнееврейской литературы сохранились, но как богаты они по тематике и как близки к жизни! В них нет показной демонстрации искусства, все внимание сосредоточено на подлинных чувствах и мыслях. Если мы сравнивали арабскую поэзию с орнаментом, то еврейское творчество можно сравнить только с самим живым человеком.

Однако отсутствие фиксированных литературных форм, равно как и теории поэтического искусства, привело к тому, что у библейской литературы практически не нашлось последователей — даже в самом Израиле, тогда как искусное стихотворство древних арабов обрело многочисленных подражателей, даже за пределами арабского языка. Развитие еврейской поэзии по арабскому образцу в средние века служит од-

ним из примеров тому. В литературе, как и в жизни, часто берет верх не то, что более ценно, а то, что производит большее впечатление.

Мы видели, почему история Израиля и история арабов, несмотря на общие истоки и «лейтмотивы» их существования, избрали разные пути. В следующих главах мы попытаемся показать, как эти два мира воздействовали друг на друга, когда им пришлось жить в тесном симбиозе.

ГЛАВА 4. ЕВРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ИСЛАМЕ

В знаменитом изречении, приписываемом Мухаммаду в самом авторитетном собрании так называемого мусульманского устного предания, он описывает отношение ислама к старшим религиям следующим образом: «Вы должны следовать традициям тех, кто предшествовал вам, пядь за пядью и локоть за локтем—так близко, чтобы вы могли идти за ними, даже если заползут они в нору ящерицы».

В этих словах нет ничего удивительного, кроме, может быть, их образности. Однако примечательно, что видный египетский мусульманский писатель А.М. Аккад использовал их как основу для своей статьи в популярном арабском ежемесячнике «Аль-Китаб» (октябрь 1946 г.). Это показывает, что вопросы, к которым мы обратимся в следующих главах, сегодня свободно обсуждаются даже в мусульманских странах.

Ранние биографы Мухаммада видят знак божественного Провидения в том, что в Медине, местопребывании первой мусульманской общины, еврейское население было столь многочисленным: оно своим примером и влиянием смогло подготовить своих арабских соседей к принятию монотеистической религии. Это было действительно уникальным стечением обстоятельств, что в такой решающий момент арабской истории по всей Аравии располагались еврейские поселения.

Беспочвенно строить предположения о начале еврейского заселения Аравийского полуострова. Когда я стоял на старом кладбище еврейской общины в Адене, многие надгробия которого 700- или 800-летней давности были увезены в музей, и смотрел на естественную гавань, где еще продолжали строить суда по местным моделям, мне пришло в голову, что поблизо-

сти могли причаливать корабли царя Соломона, не слишком отличавшиеся от тех, которые я теперь здесь видел. Может быть, они положили основание первой еврейской общине на арабской, как принято считать, почве. Пророк Иоель (Иоил) совершенно определенно говорит о еврейской торговле со страной Шеба (Сабеей), и, конечно, существует множество легенд у евреев и у арабов о происхождении еврейской общины в Аравии. На этот счет нет недостатка и в научных догадках — современной форме легенд.

Археологические свидетельства возвращают нас на более твердую почву. В огромном некрополе Бет Шеарим в Палестине, раскопанном Беньямином Мазаром, была открыта гробница, датируемая примерно 200 г. н.э., которая предназначалась для евреев из Химьяра в Южной Аравии. Химьяритские надписи, найденные в Йемене, подтверждают, что некоторые доисламские цари в этой стране действительно приняли иудаизм, как это утверждали мусульманские историки. Благодаря открытиям и публикациям Гонзаго Рикманса из Лёвена (Бельгия) мы особенно хорошо информированы о Зу Нувасе Ас'аре, последнем еврейском царе Химьяра. Надписи, касающиеся этого царя, изображают его монотеистом, который называл своего Бога *Рахман* — «Всемиловитый», что было тогда еврейским обычаем. В то время все еще почитались местные святыни — на манер того, как Мухаммад сохранял преданность храму Каабы в своей родной Мекке. В этих евреизированных химьяритских надписях мы также встречаем — впервые на арабской территории — идею «священной войны», проводившейся ради распространения истинной веры.

Таким образом, евреи должны были расселиться в Йемене самое позднее во II в. н.э. Это соответствует результатам британских и американских раскопок, проводившихся в бывшем Британском протекторате Аден, которые показали, что эллинистическая цивилизация оказала подавляющее влияние на древнюю Южную Аравию. Еврейские поселенцы в Йемене составляли лишь небольшую группу среди множества купцов, которые вели торговлю между Средиземноморьем и Южной Аравией и Индией, производившими благовония. Нет сомнений, что именно благодаря этому обстоятельству кустарные изделия йеменитских евреев до сего времени сохраняют некоторые эллинистические черты.

Присутствие евреев в Северной Аравии удостоверяет наличие еврейских надгробных плит в старых частях городов, расположенных между Меккой и Палестиной. Они относятся к еще более раннему времени — периоду разрушения Второго Храма. Должно быть, эти поселения имели большое значение, так как в еврейский закон были включены специальные установления на их счет.

Одно из них представляется особенно интересным. Исходя из глубоко земледельческого характера еврейского народа, еврейский закон полагал, что каждый человек должен владеть землей. Поэтому права жены в случае смерти мужа или при разводе охранялись посредством записи на ее имя части земли, принадлежавшей мужу.

Однако в Аравии, согласно палестинскому источнику III в., этой же цели служили верблюды и благовония. Таким образом, мы видим, что в тот период большинство аравийских евреев были торговцами. Но во время Мухаммада, спустя примерно 300 лет, мы находим их организованными в компактные земледельческие единицы, в основном выращивавшие финиковые пальмы.

Такая перемена легко объяснима. Как часто случалось в истории еврейской коммерческой деятельности, процветающая торговля была захвачена другими, большими группами. Появление Мекки как крупного торгового центра бесспорно связано с упадком еврейской торговли в Аравии, вместе с тем можно предположить, что суровые преследования еврейской религии со стороны Византии вынудили евреев, некогда обитавших в долине Иордана, эмигрировать в Аравию и перенести туда свои прежние трудовые навыки. Это могло бы объяснить, почему некоторые из этих евреев, будучи изгнаны Мухаммадом из Аравии, направились назад в Иерихон.

Я хотел бы остановиться на одном важном моменте. Мусульманские историографы описывают два главных еврейских клана (или конгрегации) в Медине как *коханим*, то есть кланы «священников». Как показал покойный профессор С. Клейн, города, населенные исключительно или в основном священниками, были обычным явлением за много веков до разрушения Храма, поскольку строгие законы относительно священнической чистоты проще было соблюдать в компактных общинах. Уже давно было выдвинуто предположение, что Медина (это слово по-арамейски означает «город») была назва-

на так первыми еврейскими поселенцами по контрасту с близлежащей Вади-ль-Кура, — «долиной деревень», где также обитали евреи.

Аналогично этому вплоть до нынешней массовой эмиграции из Йемена многие семьи *коханим* жили в Сане, столице, и в других городах, но никто из них — в деревнях. Некоторые *мидраши* прямо указывают на бегство священников в Аравию. Все это, вместе взятое, подводит нас к тому, чтобы признать свидетельство мусульманских авторов по поводу того, что Медина, главная сцена деятельности Мухаммада, была изначально священническим городом, общиной *коханим*, остатки которой все еще сохранялись ко времени Пророка.

Из этого не следует делать вывод, будто евреи Медины были очень законопослушными и учеными. Ведь сказано же в Талмуде о *коханим* из Мешана в Южной Вавилонии, оплота еврейской учености, что они никогда не соблюдали библейский закон, запрещающий священнику жениться на разведенной женщине!

Наряду с этим сказанное насчет Медины имеет отношение к часто обсуждаемому вопросу, были ли аравийские евреи эмигрантами из Палестины и других еврейских центров или исконными обитателями Аравии, обратившимися в иудаизм.

Чтобы ^{ответить} на этот вопрос, полезно сравнить выходцев из Йемена, современных потомков аравийских евреев, с фалашами, чернокожими евреями Абиссинии (внимание англоговорящей общественности было к ним привлечено опубликованной «Yale University Press» книгой профессора Вольфа Леслау «Антология фалашей»). Выходцы из Йемена во всех отношениях являются обычными евреями, которые всегда участвовали в развитии еврейской религии в полной мере, настолько полной, что некоторые полагают, будто йеменские евреи — самые «настоящие» из всех евреев мира, тогда как фалаша, хотя они несомненно обратились некогда в иудаизм, сохранили или восприняли элементы, которые свойственны нееврейскому населению.

В Аравии, как и в других местах, случались обращения в иудаизм. Арабские стихотворения, приписываемые знаменитому ас-Самавало и другим доисламским еврейским поэтам, ни по языку, ни по духу не отличаются от стихов их современ-

ников-язычников. Этот факт, однако, вероятно, обусловлен скорее ассимиляцией, чем расовой принадлежностью поэтов, о которых идет речь.

Наиболее яркое доказательство еврейского характера израильских общин в Аравии, однако, содержится в самом Коране, где многократно упоминаются еврейские раввины и мудрецы, которые читали и толковали Тору и за свою ученость были в высокой степени почитаемы общиной; они названы там «раббанийун ва-ахбар», а слово «ахбар» представляет собой арабизованную форму от «хавер» — «товарищ», распространенное обращение в Палестине.

Коран постоянно упоминает о Субботе как о дне отдыха, о еврейских пищевых запретах и других законах и включает в себя так много легенд и теологических понятий, почерпнутых в талмудической литературе, что можно нарисовать картину духовной жизни евреев, с которыми общался Мухаммад.

Конечно, нельзя ожидать, что такая картина будет точной и полной, поскольку изложение в Коране принципов и правил самой новой религии весьма далеко от исчерпывающего, систематического или даже недвусмысленного. В частности, в Коране не сказано точно, составляла ли еврейская община в Аравии во времена Мухаммада одну компактную религиозную структуру или представляла собой разнородную группу/группы; и не являлась ли эта община в целом каким-либо сектантским ответвлением от иудаизма, известным нам по талмудической литературе.

Хотелось бы проиллюстрировать этот вопрос несколькими примерами. Одной из значительных заслуг Мухаммада была реформа брака и улучшение положения арабских женщин. Мухаммад принял библейские законы, касающиеся запрещенных браков.

Хорошо известно, что брак с племянницей представляет предмет разногласий между ортодоксальным иудаизмом, который разрешает его, и еврейскими сектами, как до, так и после Мухаммада, которые его запрещают (например, караимы и те, кто принадлежал к так называемому «Дамасскому завету», которые были тесно связаны с авторами недавно найденных свитков Мертвого моря). Разумеется, Мухаммад мог также узнать о запрете брака с племянницей из каких-нибудь христианских источников.

Ведущей силой проповеди Мухаммада в начале его деятельности было устрашение неминуемым Страшным судом, который он описывает в самых энергичных выражениях. Большинство этого материала можно проследить по еврейским источникам. Приведем лишь одну иллюстрацию. В Коране говорится (16:77): «И поднимутся все умершие во мгновение ока». Евреи, которые молятся по Палестинскому канону, произносят эти слова трижды в день — в составе *Шмоне-Эсре*, ежедневной молитвы.

Но в целом талмудическое благочестие, очевидно, больше вдохновляла идея вечного воздаяния в будущей жизни, чем страх перед неотвратимым Судным днем. Однако в более ранние времена существовали также еврейские группы другого религиозного типа, богатая апокрифическая литература которых, как и проповеди Мухаммада, проникнута мрачными предчувствиями того, что конец физического мира уже близок.

Возможно, что еврейская группа такого типа жила в Аравии, — это объясняет многие заимствования из еврейской литературы, обнаруживаемые в ранних проповедях Мухаммада о Страшном суде.

Позднее, в последних диспутах Пророка с евреями мы находим, так сказать, «караимскую тенденцию», выраженную в ориентации лишь на письменный текст Библии и предостережениях против «людских» добавлений и ухищрений. Библейский запрет наживаться на ссудах, которым, согласно Мухаммаду, пренебрегали аравийские евреи (точно так же, как его собственные последователи обходили подобный коранический запрет), может служить иллюстрацией такой «караимской тенденции».

В Коране имеются упоминания о том, что, хотя большинство евреев твердо отказалось присоединиться к новой вере, некоторые из них признавали Мухаммада как пророка. Похоже, что так называемая «караимская тенденция» в Коране обязана своим возникновением таким обращенным.

И наконец, в священном писании ислама безошибочно можно выделить еврейские мидраши, которые пока еще не были прослежены в древнееврейской литературе. Как уже отмечалось в предыдущей главе, Мухаммад не включил в свою новую религию идею или практику дня отдыха. Поэтому, если мы встречаем в Коране легенды, восхваляющие евреев за со-

блюдение Субботы или упрекающие их за нарушение ее, эти легенды могут исходить только из еврейских источников.

В Коране есть прелестная сказка о прибрежной еврейской деревушке, к которой рыба приплывает только по субботам — пока люди соблюдают Субботу, — потому что рыба, конечно же, отлично знает, что евреи не могут обойтись без рыбы в Субботу. Согласно другой истории, нарушители Субботы превратились в обезьян. Обе легенды наверняка местного происхождения, поскольку обезьяны — обычное явление в Южной Аравии (но их совсем нет в Палестине), а Эйлат, гавань на Красном море, во времена Мухаммада была населена еврейскими рыбаками. Если собрать вместе мидраши, появляющиеся в Коране, но не отмеченные в других источниках, то можно выделить несколько отличную еврейскую традицию.

Все это ведет нас к важнейшему вопросу: какая религия или какая секта служила Мухаммаду непосредственной моделью, или, поскольку в разных местах Корана упоминаются лица, которые наставляли Пророка, кто были его учителя?

Этот вопрос пробудил к жизни огромную, но несколько неоднозначную литературу. Наиболее ценный вклад в нее, на мой взгляд, внес блестящий шведский ученый Тор Андрэ своей книгой «Происхождение ислама и христианства», опубликованной в 1926 г., в Германии. Среди недавних публикаций наиболее полезна «Иностранная лексика в Коране» профессора А. Джеффри, а «Происхождение ислама» профессора Дж. Оберманна в «Арабском наследии» (Princeton University Press, 1944) показывает, что новый пересмотр вопроса способен восстановить некоторые забытые аспекты. Моя статья о Коране в «Encyclopedia Judaica» может служить критическим обзором литературы до 1930 г.

Почему так трудно разрешить эту проблему? Основные причины таковы.

Коран содержит массу материала, который можно проследить как по еврейским, так и по христианским источникам. Это относится не только к библейской и апокрифической литературе, с которыми Мухаммад мог знакомиться по христианским и по еврейским каналам, но и к элементам еврейской литургии и теологии, которые очень рано проникли в христианские круги. Они могли независимо развиваться из сходных посылок, таких, например, как фраза: «В одно мгновение ока

наступит день Воскресения из мертвых», которая, как мы видели, присутствует в ежедневных еврейских молитвах в соответствии с Палестинским канонем, но также употреблялась знаменитым христианским проповедником.

Наряду с этим Коран содержит много деталей, про которые теперь твердо можно сказать, принадлежат они евреям или христианам. Что касается христиан, существует одна трудность. То, что Мухаммад говорит о Христе и на темы христианства, не соответствует ни одной из христианских конфессий и сект в доисламские времена.

Более того, создается впечатление, что существовала какая-то третья «традиция», не христианская и не еврейская, которая влияла на Мухаммада (хотя я лично не столь уверен в этом, как Тор Андрэ и другие сторонники этой позиции). Ведь Мухаммад верил, что начиная от Ноя и Авраама ему предшествовала длинная череда пророков, посланных к разным народам, в том числе к арабам, которые все были равно истинными и все проповедовали, в сущности, одну веру, — убеждение, давшее ему возможность объявить себя пророком.

На мой взгляд, эта идея легко могла быть выведена (особенно в миссионерских целях) из обычной еврейской, а возможно, также и христианской тенденции изображать патриархов и других библейских персонажей как святых, если не пророков, проповедующих те же самые устоявшиеся принципы веры и поведения. В любом случае видные ученые, озадаченные разнообразием и неоднородностью материала, представленного в Коране, и тем фактом, что учение о пророках в Коране выказывает некоторое сходство с рядом «пророков истины», признанных иудеохристианскими гностическими сектами, полагали, что они нашли решение проблемы, признав, что непосредственным образцом для Мухаммада послужила такая секта, как эбиониты (название секты образовано от еврейского *эвион* — «бедняк») или, скорее, более поздний вариант этого гностического направления, представленного элксайтами.

На этом основании Харнак, авторитетный исследователь раннего христианства, отрицает возможность влияния на Мухаммада официальной христианской церкви. Как он говорит, «ислам — это переделка еврейской религии на арабский лад после того, как сама еврейская религия была переделана в

гностическое евреизированное христианство» (Dogmengeschichte II, с.553—557).

Однако эту позицию, детально развитую Г.И. Шэпсом, немецко-еврейским профессором истории религии, в его недавно вышедшей книге «Теология и история иудеохристианства» (1949), невозможно принять. Поскольку, как более убедительно показал Тор Андрэ — и как показывает непредвзятое чтение Корана, — проповеди Мухаммада не содержат подлинных гностических идей и вообще демонстрируют религиозную позицию, совершенно отличную от эзотерических кругов; а это устраняет возможность использования им элkezайтов или подобной секты в качестве непосредственной модели.

Собственная платформа Тора Андрэ, глубокомысленная, но несколько растянутая, может быть сведена к следующему:

(а) Главным и непосредственным источником вдохновения Мухаммада был мир христианского монашеского благочестия с его постоянным ожиданием Господа и Его суда, с его молцтвами, бдениями и постами.

(б) Ни одно христианское направление не могло служить Пророку моделью, потому что он, по-видимому, без различия заимствовал у всех или у большинства тех, с кем общался.

(в) Идея насчет цепи пророков истины, очевидно, почерпнута им из другого источника.

(г) В последней половине своей карьеры, в Медине, Мухаммад испытывал значительное влияние еврейских воззрений и образа жизни.

(д) Собственный духовный мир Мухаммада с его бескомпромиссным монотеизмом включал в себя многое от духа иудаизма.

Однако заключения Андрэ нуждаются в некоторых оговорках.

(1) Предположение, что Мухаммада в начале его пророческой деятельности в основном вдохновляли христиане различных направлений, включая иудеохристиан, полностью опровергается тем простым фактом, что в ранних частях Корана, которые изобилуют повествованиями о святых людях Ветхого Завета и арабской древности, совершенно нет упоминаний о фигуре (даже имени) Христа и о чем-либо специфически христианском.

Согласно Нёльдеке (см. его «Введение в Коран»), который размещает главы Корана в хронологическом порядке, рассказы о Христе и других персонажах Нового Завета впервые появляются в *суре* (главе) 19, которая считается 58-й из 114 глав по хронологии Нёльдеке. Надо отметить также, что из 90 других глав священного писания, которые были составлены в Мекке, имя Христа приводится лишь в четырех, причем дважды оно лишь упомянуто, из чего можно сделать вывод, что Мухаммад специально изучал христианские предания и догматы только на самой поздней стадии своей деятельности.

Невозможно утверждать, что все христианские и иудео-христианские проповедники разных направлений, которые могли вдохновить Мухаммада до того, как он решил стать пророком, намеренно отбросили все связанное с Новым Заветом. Предположение о подобном молчаливом соглашении между таким количеством людей совершенно неправдоподобно. Да и зачем им было так поступать? Ведь сам Коран показывает, что именно такие рассказы производили сильное впечатление на Мухаммада и его аудиторию. Что могло привлечь их больше, чем красивые истории про Христа, что могло больше соответствовать ранним проповедям Мухаммада, чем прокламации Крестителя и Христа о том, что грядет Час (Судный день)?

Короче говоря, Мухаммад как уроженец процветающего торгового города, стоявшего на караванных путях, безусловно встречал христиан до того, как он стал пророком. Но наставниками, намеки на которых встречаются в Коране, от которых он в действительности получил материал для своей новой религии, христианские миссионеры быть не могли.

Позднее, когда он начал интересоваться другими религиями — что естественно для человека облеченного религиозной миссией, — он приобрел некоторые знания о христианской вере, хотя и неполные и неточные, которые тотчас включил в свое собственное Писание. Эти знания усваивались постепенно, о чем наилучшим образом свидетельствует тот факт, что само имя Христа (по-арабски *аль-Масих* — Мессия) стало известно Мухаммаду (или, во всяком случае, упоминается им) только после того, как он перебрался в Медину.

(2) Наряду с этим Моисей является доминирующей фигурой в Коране. Мне бы не хотелось особенно нажимать на ко-

личественный аспект, хотя он достаточно впечатляет: по сравнению с Иисусом, упомянутым в Коране только четыре раза на протяжении мекканского периода, который был, так сказать, формообразующим периодом в карьере Мухаммада, имя Моисея приводится более ста раз. Но гораздо более важным является тот факт, что рассказы о Моисее не ограничиваются какой-то одной главой, но проходят через весь Коран и образ Моисея — Пророка с Писанием — настолько покори́л Мухаммада, что он немедленно приступил к созданию собственной священной книги.

Представляется несомненным, что на раннем этапе своей карьеры Мухаммад знал только одного такого пророка — Моисея и поэтому рассматривал себя в качестве его прямого наследника. Так, он говорит (46:12): «Прежде этой Книги было Писание Моисея... а эта Книга подтверждает сие на языке арабском». В той же главе (стих 30) джинны (невидимые духи), которые услышали чтение Корана, говорят: «Мы слышали Писание, ниспосланное Небесами после Моисея и подтверждающее прежние Писания». А когда Мухаммад в одной из ранних сур клянется горой Синай и святой Меккой, своим родным городом, то в основе его клятвы лежит, по-видимому, та же самая идея.

(3) На протяжении периода, когда специфически христианские черты еще не появляются в Коране, там уже есть множество деталей, которые можно проследить по еврейской литературе. Этот факт неоднократно обсуждался — начиная с знаменитого тезиса Абрахама Гайгера на эту тему, выдвинутого в 1833 г., и вплоть до «Происхождения ислама» Оберманна, которое я уже цитировал. Поэтому представляется обоснованным предположить, что в ранние годы Мухаммад находился в тесном контакте с евреями, которые не слишком отличались от тех, какие описаны в талмудической литературе.

(4) Коран содержит много слов и выражений, которые несомненно имеют христианское происхождение. Вот только два примера. Во-первых, одно из имен дьявола там — Иблис, от греческого *Diabolos* (английское слово *devil* произведено от того же корня), а во-вторых, что более важно, *аль-кийама* — «воскресение», о котором говорится очень часто, понятие христианское. Даже форма библейских имен — Ильяс для Элийа-

ху или Сулейман для Соломона (Шломо) — безошибочно указывает на их христианское происхождение.

Но ведь вполне естественно, что в язык Аравии, которая в течение веков была окружена и наводнена христианами, проникло множество христианских слов.

(5) В Коране также использованы литературные обороты, пока выявленные только в христианской литературе. Уже 50 лет назад я показывал в моей докторской диссертации, что в середине мекканского периода Мухаммад имел обыкновение заканчивать каждую историю о каком-либо пророке, призывом к его благословию (см., например, гл. 37 и 19). Этот литературный прием обнаружен в сирийских религиозных поэмах (*медре*). Еще более важен тот факт, что общее направление аскетической, пиетистской религиозности Мухаммада с ее доминантой устрашения неминуемым Судным днем кажется ближе к монашескому благочестию, чем к раввинистическому иудаизму.

(6) Путь к разрешению проблем, созданных этими, казалось бы, противоречивыми свидетельствами, возможно, лежит в простом допущении, что те евреи, которые, как можно предположить, подтолкнули Мухаммада сделать его первые шаги, хотя они и были, в сущности, обычными ортодоксальными иудеями, сами подпали под влияние монашеского благочестия и переняли кое-что из этой практики, а возможно, и из этой литературы.

Любой, кто знаком с современными исследованиями в области еврейской истории, не найдет ничего странного в таком допущении. Как показал профессор еврейской истории Еврейского университета в Иерусалиме Ф. Бэр («Zion», vol.3, p.6—

7), в самый разгар крестовых походов, когда страдания, причиненные евреям христианами, были еще живы в памяти, благочестивые евреи Германии, знаменитые *хасидей ашкеназ*, оказались под влиянием проповедей христианских монахов, тогда как современное им еврейское религиозное движение на Востоке, возглавляемое Авраамом, сыном Маймонида (Рамбама), открыто подражало мусульманским мистикам и даже восприняло кое-что из их практики, например частые падения ниц.

(7) Можно с уверенностью утверждать, что большинство или все элементы монашеского пиетизма, просочившиеся в Коран, уже присутствовали в той или иной форме в раннем

иудаизме: «бдения» несколько раз упомянуты в Книге Псалмов, они играли также весьма важную роль в жизни Кумранской общины. Как бы то ни было, в талмудические времена *размышления* по ночам заняли место ночной молитвы. *Падение ниц* было самой характерной чертой еврейской молитвы вплоть до второго столетия. Позднее от этой практики отказались — именно из-за того, что она была сочтена распространяемой монахами. Однако еврейское окружение, которое влияло на Мухаммада, едва ли могло быть прямым ответвлением от какой-то старой секты, такой, например, как Кумранская община, потому что в этом случае не проявлялось бы столь близкое сходство с талмудической литературой, которое так выразительно засвидетельствовано Кораном.

(8) Решение вопроса об идентификации наставников Мухаммада, которое я осмеливаюсь предложить, кажется также наиболее правдоподобным объяснением той твердой и бескомпромиссной позиции, которую Пророк занимал в вопросе монотеизма с самого начала своей миссии. Эту позицию невозможно объяснить его естественной склонностью или складом ума, она может быть вызвана лишь очень сильным влиянием монотеистов такого же сорта, а именно евреев.

(9) Я не считаю, что все аравийские евреи времени Мухаммада были такого типа, как я указал. Напротив, большинство евреев Медины, с которыми Мухаммад так часто имел дело на втором этапе своей карьеры, вероятно, больше походили на обычных талмудических евреев. Разумеется, невозможно определить, имела ли группа, которую я описывал, какое-нибудь особое название. Если так, то можно предположить, исходя из огромного числа упоминаний о Моисее в Коране, имя, связанное с этим пророком, что-нибудь вроде *Бней Моше*, — «последователи Моше (Моисея)». Похоже, что намеки на это попадаются кое-где в поздней части мекканского раздела Корана, когда Мухаммад уже начал свое изучение христианской веры.

Так, провозгласив себя Пророком «всех племен», он продолжает (7:159): «Среди последователей Моисея был народ, который указывал путь истины и судил, опираясь на истину». Я не собираюсь, конечно, преувеличивать значение этого момента или категорически настаивать на ответственности дан-

ной группы также за то, что я назвал «караимскими тенденциями» в Коране, хотя и склонен считать, что дело именно в этом.

В заключение хочу сказать следующее: будет ли принято предложенное здесь решение проблемы происхождения ислама или нет, очевидно, что победа, которую Мухаммад так блестяще и с такой легкостью одержал над своими соплеменниками, была предreshена много веков назад на холмах Иудеи.

Подлинная ценность веры в единого Бога, Творца мира и Вершителя человеческих судеб, Господа справедливого и милостивого, пред Которым в ответе все от мала до велика, пришла к Мухаммаду, как он не уставал подчеркивать, от евреев.

* * *

Коран является священным писанием ислама и его фундаментальным во всех отношениях источником. Однако так же, как еврейская религия, прошедшая после завершения библейского периода значительный путь развития и создавшая литературу, во много раз превосходящую по объему еврейскую Библию, ислам претерпел огромные изменения после смерти арабского Пророка, пока не превратился в тщательно разработанную систему идей, институтов, обычаев и писаний. Сравнение классического ислама и классического иудаизма весьма показательно. Если, как мы уже видели, существует тесная связь между Кораном — созданием Мухаммада — и религией Израиля, то сходство между полностью развитыми системами обеих религий поражает еще сильнее. Кроме того, что многие аспекты религиозного закона и литературы оказываются общими как для ислама, так и для иудаизма — факт, который едва ли случаен, — все основные характерные черты этих систем идентичны или почти идентичны.

(1) Ислам, как и иудаизм, является религией *галахи, шариа* по-арабски, то есть богоданным законом, который пунктуально регулирует все аспекты жизни: право, вопросы культа, этические и социальные нормы. *Галаха-шари'a* представляет собой саму сущность, сердцевину обеих религий.

(2) Этот религиозный закон основан на «устной традиции», называемой по-арабски *хадис*, а по-еврейски словами того же значения; эта традиция авторитетно толкует и дополняет пи-

санный закон, по-арабски *Китаб*, а по-еврейски — *Тора ше-бих-тав*, что то же самое.

(3) «Устная традиция» распадается на две части: относящаяся к закону (в широком смысле слова) и относящаяся к морали. И в мусульманской, и в еврейской литературе они представлены в одной и той же форме — в виде мало связанных между собой максим и коротких анекдотов.

(4) Хотя у мусульман существовало государство, когда они создавали свой религиозный закон, хотя они вступали в контакт с организованными христианскими церквями, их *шари'а*, как и еврейская *галаха*, формировалась абсолютно свободной и неорганизованной республикой ученых; правители в период раннего ислама могли принимать решения по конкретным случаям, но они никогда не создавали законов и не провозглашали их официально. Никогда не было в исламе и клерикальной иерархии, которая решала вопросы, заседаая в официальных синодах и советах, как это практиковалось в христианских церквях.

(5) И в иудаизме, и в исламе религиозный закон приобрел окончательную форму в виде различных школ или толков, которые изначально охватывали собой общепринятые решения и наиболее распространенную практику какой-то одной страны, например Вавилонский и Палестинский каноны у евреев или Мединский и Иракский толки у мусульман, причем в обеих религиях считалось, что эти школы или толки равно ортодоксальны.

(6) Логические процедуры, применяемые для построения религиозного закона, во многом идентичны в исламе и в иудаизме. Это не простые совпадения, обусловленные природой вещей, но, как показывают некоторые термины, сходство, вызванное прямыми связями.

(7) Изучение даже чисто юридических вопросов рассматривалось обеими религиями как форма служения Богу. Праведники ислама и иудаизма это не священники или монахи, а люди, изучающие ниспосланный Богом Закон. В позднем исламе развился антагонизм между законоведами и праведниками, склонными к мистицизму. Однако в годы становления ислама они были едины. Кстати, это помогает объяснить, почему ранняя пиетистская мусульманская литература включа-

ет много изречений, содержащихся также в раввинистической литературе.

Исходя из перечисленных фактов, можно сделать следующие выводы:

(а) иудаизм был полностью развитой системой, когда арабские мусульмане совершали свои первые завоевания;

(б) мусульманский религиозный закон, как показали недавние исследования, развивался в основном в Ираке, главном центре еврейской науки;

(в) ислам по самой своей природе был склонен учиться у других религий;

(г) бескомпромиссный монотеизм Мухаммада должен был побудить хотя бы часть его приверженцев искать наставлений у столь же строгих монотеистов.

Все это позволяет предположить, что влияние иудаизма на ранний ислам было весьма значительным, если не решающим. Вопрос этот весьма сложен, и анализ технических деталей потребовал бы долгого обсуждения. Как бы то ни было, основополагающий факт — главенствующую роль иудаизма в развитии посткоранического ислама — невозможно отрицать. В главе 7 мы увидим, что ислам полностью рассчитался с иудаизмом. Там мы коснемся также некоторых аспектов еврейского религиозного закона и учености, которые могли влиять на ислам.

ГЛАВА 5. ФАКТИЧЕСКОЕ И ЮРИДИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЕВРЕЕВ ПРИ АРАБСКОМ ИСЛАМЕ

Арабские завоевания, которые начались почти немедленно после образования мусульманской общины в Медине и продолжались более ста лет, привели к тому, что большая часть еврейского народа и большинство христианских общин Западной Азии, Северной Африки и Испании оказались под властью мусульман. Хотя давно уже признана неверной легенда о распространении исламской религии огнем и мечом, не подлежит сомнению, что столь продолжительные и широкомащштабные военные действия, осуществляемые в основном бедуинскими ордами, наносили сильный удар по народам, оказавшимся в их орбите. Имеются археологические данные о сожженных синагогах, не вызывает сомнения и колоссальный ущерб, причиненный имуществу, жизни и свободе людей (многие были обращены в рабство).

Однако бесспорно, что мусульманское завоевание принесло евреям огромные улучшения их позиций в различных аспектах: во-первых, из отверженной общины, гонимой правящей церковью, они превратились в часть многочисленной категории подданных, обладавших особым статусом, поскольку, как мы увидим, мусульманские государственные законы не делали различия между евреями и христианами; во-вторых, фактические условия, регулировавшие официальный статус столь значительной части населения, были легче тех, которые предъявлялись византийскими правителями, особенно евреям; и наконец, поражение могущественных некогда империй Персии и Византии открывало широкие перспективы и для других перемен, в частности для мессианского возрождения еврейского народа.

Неудивительно поэтому, что повсеместно, а особенно в Палестине, Сирии и Испании, евреи активно помогали мусульманским завоевателям и рассматривались как их союзники.

Совершенно иной для евреев была ситуация в Северной Аравии: здесь им выпало сомнительное счастье жить компактными поселениями в самом сердце новообразованной мусульманской общины. Этот факт несомненно послужил одним из главных стимулов для формирования ислама на протяжении второго великого этапа деятельности Мухаммада — мединского периода, но он не способствовал созданию дружественных отношений между евреями и арабами.

В своем трактате, направленном против христиан, знаменитый мусульманский писатель аль-Джахиз (умер в 869 г.) спрашивает, почему арабы меньше расположены к евреям, чем к христианам, — ведь последние своей верой в Троицу больше оскорбляют религиозные устои мусульман, они более опасны и как экономические соперники.

Его ответ весьма поучителен: евреи, говорит он, были непосредственными соседями мусульман в Медине и других городах, а вражда между соседями так же сильна и упорна, как между родичами; так как люди ненавидят только то, что они знают, и выступают против тех, кто похож на них, понимая слабости тех, с кем они общаются ежедневно.

Почему же тогда большинство еврейской общины в Аравии не признало Мухаммада пророком для неевреев, как он требовал того еще в Мекке и как, вероятно, поступила пиетистская еврейская группа, о которой говорилось в предыдущей главе? Это было весьма удивительно, так как в то время, когда в ислам еще не был введен языческий ритуал паломничества в Мекку, в проповедях Мухаммада еще не звучало ничего несовместимого с иудейской религией. Более того, позднее посланническая миссия Мухаммада, обращенная к арабам, описывалась в широко распространенном еврейском памятнике омейядского периода как акт Божественной милости, что было равнозначно признанию ее истинной религией.

Однако на мой взгляд, именно связь Пророка с оппозиционной еврейской группой побудила большинство приверженцев иудейской веры в Аравии окончательно отвергнуть Мухаммада. Иудаизм вел постоянную борьбу с раскольниками, и до Мухаммада, и после него, вел ее так упорно, что в еже-

дневное богослужение была включена специальная молитва — «*Миним*», осуждающая сектантов.

Таким образом, неприятие большинством аравийских евреев Мухаммада может быть истолковано в свете внутренней борьбы ортодоксии и сектантства в иудаизме. Но с другой стороны, вполне естественно, что Мухаммад не мог допустить существование бок о бок с ним монотеистической общины, которая категорически отрицала его пророческие притязания, а возможно, даже высмеивала его неизбежные ошибки при обращении к библейским сюжетам и законам (например, когда Фараон требует от своего вазира Хамана (!) воздвигнуть «Вавилонскую башню» — см. Коран, 28:38).

Однако войны Мухаммада с его еврейскими соседями имели и более прозаический аспект. Его мекканские последователи были безземельными эмигрантами, которым причиталась компенсация за все, что они оставили, когда покидали родной город. Еврейские замки и плантации финиковых пальм великолепно подходили для этой цели. Таким образом, изгнание евреев с их земли в Северной Аравии было просто повторением того процесса, в результате которого, как мы предположили в предыдущей главе, они за несколько веков до этого были вытеснены с великих международных торговых путей, проходивших через Аравию.

В любом случае вызывает глубокое сожаление, что борьба, которая под давлением совершенно особых исторических обстоятельств развернулась между евреями и Мухаммадом, оставила след в священном писании ислама. Совершенно очевидно, что Мухаммад отвергал христианскую веру гораздо более решительно, чем иудаизм, но постоянные стычки с еврейской общиной побуждали его отзываться о евреях весьма неблагоприятно, в частности высказываться о том, что евреи более враждебны исламу, чем христиане.

Тем более примечательно, что мусульманский закон не делает никаких различий между евреями и христианами в плане их официального статуса при исламе, хотя арабы обнаружили, что в христианских странах, которые они завоевали, евреи подвергались жестокой дискриминации, и хотя они могли бы при желании отыскать в Коране базу для подобной же дискриминации. Среди прочих причин, обусловивших эту неординарную правовую ситуацию, можно назвать и две следующие:

(а) в течение своих завоевательных войн арабы, как было отмечено ранее, действовали при помощи евреев или в союзе с ними;

(б) центр мусульманской юриспруденции в период ее становления размещался в Ираке (или в Вавилонии), где и евреи, и христиане прежде находились в подчинении у персидских (зороастрийских) царей и где *рейши галута*, глава большой процветающей еврейской общины, занимал почетное положение при дворе халифов.

В общем, весьма важным фактором в истории арабо-еврейского симбиоза явилось то обстоятельство, что в Ираке, который был духовным и экономическим центром мусульманского государства, а вскоре стал и политическим центром его, существовала большая еврейская община, делавшая его духовным и политическим центром также еврейского мира, как до, так и после арабского завоевания.

Очень примечательно, что процветающие еврейские общины выжили и продолжали существовать в разных частях арабо-мусульманской империи, тогда как христианство постепенно исчезало. Этот феномен наблюдался на отдаленных восточных окраинах империи: в Бухаре (Средняя Азия), которая была когда-то очень важным центром христианской пропаганды; в Йемене (Южная Аравия), прежде христианской епархии; и наконец, в Северной Африке, прославившейся как родина св.Августина, самого знаменитого из отцов Церкви. Исчезновение христианства и сохранение иудаизма в каждой из этих стран объяснялось особыми историческими обстоятельствами, которые, однако, иллюстрируют тот факт, что обращение с евреями под властью арабского ислама не отличалось от того, которое применялось к другим немусульманам.

Мимоходом замечу также, что еврейские ученые XIX в. преувеличивали благоприятность официального и фактического положения евреев (и христиан) в мусульманских странах средневековья. Знаменитая глава о терпимости мусульман во второй части классических «Лекций об исламе» великого исламоведа И.Гольдциера служит ярким выражением этого направления в еврейской науке.

Однако последующие исследования, как и поступавшая информация о фактическом положении евреев в арабских стра-

нах нового времени, постепенно привели к кардинальному изменению подхода. Типичным примером может служить статья Сесила Рота из Оксфордского университета в «Jewish Forum» (1946, р.28—33). Рот утверждает, что ислам был столь же нетерпимым, как любая другая религия, и что арабы были столь же подвержены вспышкам ненависти к чужеземцам, как другие народы.

Конечно, невозможно дать однозначный ответ на вопрос, затрагивающий такое количество стран и такую сложную религию, как ислам. Но некоторые моменты вполне проясняются той массой свидетельств, которые имеются в нашем распоряжении.

Начнем с того, что сам Коран, основополагающий источник мусульманской религии и закона, демонстрирует две совершенно различные позиции относительно обращения с немусульманами. Новая мусульманская община Медины формировалась во время непрерывных войн. Поэтому самые выразительные призывы сражаться стали неотъемлемой чертой той части Священного Писания, которая была провозглашена в Медине; так что поджигателям войны и проповедникам ненависти нетрудно было в любое время отыскать там подходящую цитату. Ислам — воинственная религия, которая обязывает мусульманскую общину вести непрестанную войну, пока весь мир не подчинится мусульманам. Победенные народы, исповедующие богооткровенные религии, должны платить особые налоги и жить в смиренном подчинении последователям ислама.

Наряду с этим Мухаммад никогда полностью не отступал от своей изначальной веры, что, по сути, все религии содержат одну и ту же истину. Поэтому сторонники мира и сотрудничества между разными религиозными сообществами могут найти себе поддержку в некоторых весьма либеральных стихах Корана, и кое-что от этого великодушного настроения раннего ислама всегда было живо в сердцах многих его последователей. В результате — и это очень важный момент — мусульманский закон разрешает евреям и христианам свободную практику их религии при условии, что она не будет оскорбительной для мусульман. Примером оскорбления считается демонстрация креста или звучание *шофара* (бараньего рога, в

который трубят в синагоге по разным поводам) в мусульманском квартале.

На протяжении первого столетия мусульманского правления во вновь завоеванных странах преобладали наиболее толерантные стороны ислама. Некоторые ученые склонны были объяснять это тем, что правившая тогда династия Омейядов все еще вдохновлялась языческими идеалами и поэтому была чужда мусульманскому фанатизму. Это объяснение не подтвердилось дальнейшими исследованиями. Первый Омейяд, Муавия, был очень умным человеком, а умные люди часто терпимы. Однако суть заключалась не столько в личных склонностях правителей или правящего класса, сколько в неумолимых фактах, которые делали терпимость политической необходимостью.

В своем обширном новоприобретенном царстве мусульмане составляли меньшинство, небольшую группу, чье материальное обеспечение, военная охрана, финансы и администрация зависели от побежденных народов. Жесткие меры против этого большинства, хотя в местном масштабе к ним частенько прибегали, широко не применялись. К тому же мусульмане еще не выработали такого религиозного закона, на который стоило бы ссылаться.

Однако во II и особенно в III веке мусульманской эры, когда по многим причинам мусульмане превратились в большинство населения и создали четкий религиозный закон, для христиан и евреев было введено множество унижительных ограничений, а некоторые были прямым возвратом к византийскому антиеврейскому законодательству.

Прежде всего, неверные должны были одеваться не так, как мусульмане. Этот запрет на протяжении столетий был источником потока законов, зачастую нелепых; например, некоторые требовали, чтобы еврейские женщины носили туфли разного цвета — одну черную, другую белую. Желтая метка для евреев в мусульманских странах получила известность на много столетий раньше того, как она была введена в христианской Европе.

Существовали и другие ограничения: относительно правительственных должностей, высоты домов или использования верховых животных (очень важная мера, разумеется, сопоставимая с запретом иметь машину или передвигаться обществен-

ным транспортом, изобретенным нацистами). В Йемене, единственной арабской стране с немусульманскими жителями, где никогда не доминировала власть европейцев, все эти и другие ограничения сохранились в полной мере и до наших дней, и на основании моего личного знакомства со многими йеменскими евреями я могу утверждать, что они оказали вредное влияние на жизнь и психологию людей, которых касались.

Мусульманские законоведы пускали в ход все свое воображение и изобретательность, чтобы принизить немусульманское население и обеспечить его социальную изоляцию, постоянно пытаясь навязать свои нововведения современным им правителям. Наряду с этим зачастую именно мусульманские законоведы прилагали усилия, чтобы удержать деспотических правителей от посягательств на права их немусульманских подданных. Огромный запас информации на этот счет можно извлечь из сочинений по мусульманскому праву и мусульманской истории, и, естественно, это будет повесть о людских страданиях. Я ограничусь здесь обсуждением лишь наиболее характерных аспектов.

Объектом, на который проще всего направить религиозный фанатизм возбужденной толпы, выступает молитвенный дом, храм чужой веры. Римские императоры-христиане были весьма недовольны беспорядками, вызванными нападениями на синагоги и их поджогами, так что иногда приказывали даже восстанавливать разрушенное. После долгих колебаний Восточно-Римская империя приняла закон, запрещающий возведение новых синагог, но гарантирующий безопасность тех, что уже существовали. Этот закон мусульмане применили к немусульманским религиям, преобладавшим в их странах, что, однако, не помешало превращению многих знаменитых церквей в мечети, а другие не спасло от нападений и разрушения. Даже знаменитый храм Гроба Господня в Иерусалиме, в котором, как утверждается, находится гробница Иисуса, страдал от таких набегов, а однажды был почти полностью уничтожен.

Более того, при исламе появилось немало новых городов, первоначально возникших как военные поселения, так как мусульманские полководцы не желали, чтобы их воины располагались среди местного населения. Эти города служили правительственными резиденциями и, конечно, с течением времени привлекли к себе много христиан и евреев. Вскоре

значительное количество немусульманского населения сосредоточилось в подобных городах. Как при таких обстоятельствах было возможно соблюдать закон, запрещавший возведение новых церквей и синагог?

Багдад, столица Ирака (основан в 762 г.), включал в свои пределы деревню, носившую персидское имя (Багдад означает «богоданный»), которое затем распространилось на весь город. Следовательно, знатоки закона могли опираться на то, что церкви и синагоги, основанные в Багдаде, были построены раньше прочих городских сооружений — хотя бы их здания были явно новыми. Однако, как ни напрягай воображения, оправдать подобные заявления в некоторых других городах было бы невозможно. Тем не менее давление обстоятельств было сильнее требований закона. Кроме того, новостройки немусульманских общин имели, как правило, скромные размеры и вид.

Вместе с тем, когда обстановка накалялась, старый закон всегда можно было вытащить на свет стараниями религиозных фанатиков и искателей наживы. Так, в 1474 г. единственная синагога, существовавшая тогда в Иерусалиме, была уничтожена толпой, возглавляемой фанатичным кади (*кади* означает мусульманский религиозный судья). С точки зрения мусульманского закона этот кади, безусловно, был более прав, чем мусульманский правитель, который приказал восстановить здание, хотя эта конкретная синагога, конечно, не существовала до завоевания города мусульманами. В Йемене, например, до массового исхода в 1949/50 гг. насчитывались сотни еврейских деревушек. В значительной части они были очень старыми, гораздо старше окружающих их мусульманских деревень. Новые синагоги там строились все время, а останется ли такое нарушение безнаказанным, зависело от доброй воли соседей. В целом же, как нетрудно понять, существование нетерпимых религиозных законов, хотя им часто и во многих местах не придают значения, представляет собой угрозу, пока этот закон не отменен.

Другой дискриминационный закон, который ислам унаследовал от Восточной Римской Церкви, было правило, по которому «неверные» не могли занимать руководящие посты. За этим законом стояла идея, что государственные должности

дают власть и престиж, которые не должны принадлежать немусульманам.

По ряду причин — в основном из-за отсутствия подходящих кандидатов из мусульман — многие христиане и евреи занимали государственные посты в мусульманских странах, иногда достигая даже самого высокого положения. Но часто это завершалось кровавой расправой или же чиновник-немусульманин был вынужден принять господствующую религию. Таким обращением в ислам был Йакуб ибн Киллис (умер в 991 г.), еврейский вазир (министр) первого фатимидского халифа в Каире. По некоторым источникам, именно он основал аль-Азхар, старейшую мусульманскую религиозную академию, которая действует и поныне. А примером ведущего еврейского государственного деятеля, который остался верен собственной религии и погиб на посту, был Йосеф ха-Нагид (то есть глава еврейской общины), сын и преемник знаменитого писателя и военно-политического лидера Шмуеля ха-Нагида. Йосеф был убит в Гранаде, в Испании, в 1066 г., и его смерть сопровождалась массовой резней среди еврейского населения.

Особый случай, также повторяющий христианское законодательство, представляет запрещение мусульманам прибегать к услугам христианских или еврейских врачей или аптекарей. Обоснования, предлагаемые мусульманскими юристами, точно такие же, какие в 1953 г. в Советском Союзе положили начало знаменитому «делу врачей», а именно: подозрение, что «неверные» могут использовать лекарства, вредные для жизни.

Другой аргумент в пользу этого запрета отражает высокую степень почтения, которым окружена была профессия медика в мусульманских странах: человек не должен вверять свое тело лекарю другой веры, потому что тот может получить контроль над его душой. Аналогичное правило, требующее обращаться за медицинской помощью только к верующему еврею, содержится в «Мишне Тора» (галахическом кодексе еврейского закона и правил) Маймонида, который сам был знаменитым врачом. Довольно характерно, что в этом своде (раздел «Законы об убийстве», гл. XII, 9—10) установления против врача-нееврея менее строги, чем запреты против еврея-атеиста.

Дискриминационный запрет на врачей-иноверцев соблюдался реже всех прочих. Известно, что христианские и еврей-

ские медики были придворными врачами халифов и других мусульманских правителей практически во всех мусульманских странах, включая Йемен. Множество других занимали ведущее положение в больницах, основанных и поддерживаемых мусульманскими правителями. Читая арабские сочинения по истории медицины, например Ибн Аби Усайбии, коллеги Авраама, сына и преемника Маймонида, нельзя не заметить духа истинной дружбы, которая связывала в то время врачей всех вероисповеданий. Одним из признаков упадка мусульманского мира в позднем средневековье является тот факт, что агитация религиозных ученых против немусульманских медиков подтверждается официальным государственным указом.

Как мы видели, законы против найма немусульман на государственную службу имели социально-религиозный характер. Естественно, они приводили также к экономическим последствиям. Но дискриминация в экономической области — в отличие от Европы, где евреи на протяжении многих веков были ограничены профессиями ростовщиков, торговцев-коробейников и прочими унижительными и сомнительными занятиями, — в целом была неизвестна в исламе, по крайней мере на практике и в центральных странах мусульманского мира.

Действительно, некоторые мусульманские правовые кодексы содержат положения о том, что немусульманам не следует заниматься той же торговлей, что и мусульманам. Не далее чем в 1905 г. такой принцип был еще раз провозглашен публично имамом, светским и религиозным главой Йемена. Однако этот закон не является общеисламским, и применение его ограничено даже в самом Йемене.

Неверно, однако, хотя это часто утверждают, будто евреям в Йемене не разрешалось владеть землей или возделывать ее. Им не разрешалось поднимать целину — поскольку девственная почва как таковая рассматривалась как общая собственность мусульман, но они имели полное право покупать землю и оставлять ее своим детям. Я собрал у иммигрантов из Йемена массу официальных документов, подтверждающих, что многие из них владеют землей в разных частях этой страны.

Наряду с этим верно, что большинство старых законодательских сводов ислама сурово ущемляли права немусульман в экономической области. Арабо-мусульманских завоевателей возглавляла торговая аристократия Мекки, желавшая в добав-

ление к своему политическому и социальному господству получить в новой империи и торговое превосходство. В целях устранения немусульманской конкуренции исламский закон требовал, чтобы немусульмане платили пошлину на каждой таможенной заставе в размере пяти процентов от стоимости груза, тогда как мусульмане должны были платить всего два с половиной процента. Минимальная оценка товара, подлежащего налогообложению, была сорок динаров (динар — стандартная золотая монета) для мусульманина, но только двадцать динаров для «неверного». Однако пока неясно, как выполнялись эти предписания и насколько они влияли на торговую деятельность различных общин. Весьма возможно, что при Фатимидах, во время правления которых в Египте и в соседних странах (969—1171) процветала торговля между Средиземноморьем и Дальним Востоком и Индией, таких ограничений не было.

Саладин, знаменитый курдский правитель, сменивший Фатимидов, был крайним ортодоксом, он возобновил действие многих дискриминационных законов, в том числе различные ставки таможенной пошлины для мусульман и немусульман. Но под давлением европейских купцов, часто посещавших порты его царства, он был вынужден отменить свое решение. Примечательно, что в указе, отменявшем дискриминацию, прямо названы евреи и христиане, как иноземные, так и местные.

Об отсутствии подавляющей дискриминации в экономическом законодательстве ислама можно судить по большому разнообразию профессий и ремесел, практикуемых евреями в мусульманских странах, — в отличие от немногочисленных занятий, допустимых для них в средневековой Европе. Жалкое экономическое положение и условия жизни еврейских масс в большинстве арабговорящих стран, которые в наше время производят столь сильное впечатление на многочисленных визитеров, являются результатом *общего* упадка этих стран и, как следствие, неблагоприятное социально-религиозное положение немусульман.

Сходным образом можно рассматривать правовую ситуацию немусульман при исламе. Наверняка известно, что немусульмане подвергались жестокой дискриминации, хотя в этом плане существовали огромные различия между разными правовыми школами. В целом свидетельство немусульманина

против мусульманина не признавалось или признавалось лишь с оговорками, что полностью лишало его защиты закона; убийство немусульманина обычно не наказывалось по тем же меркам, что и убийство мусульманина, существовали и многие другие ограничения в правах. Насколько неприятной может быть такая ситуация даже в наши дни, можно узнать из недавней публикации Андрэ Шураки «Правовое положение марокканских евреев» (Paris, 1950), которая описывает положение евреев в Марокко, стране которая в то время была под протекторатом Франции, но где правовое и реальное положение евреев во многом оставляло желать лучшего. Однако дело там было не столько в открытой дискриминации, мерзкой самой по себе, сколько в общей слабости судебной администрации и ее равнодушии к беззащитным, — вот что делало правовую ситуацию такой опасной для немусульман. Один мусульманский историк, желая подчеркнуть чувство справедливости Нур ад-Дина Зенги, знаменитого защитника ислама от крестоносцев, так сказал о нем: «Даже если бы истец был евреем и выступал с обвинениями против его собственного сына, он явил бы истцу справедливость». Отсюда ясно следует, что обычно у беззащитного члена второсортной общины было мало шансов на справедливое разбирательство.

Обстановка различалась в разных регионах арабоязычного мира и была особенно тяжелой там, где большинство населения принадлежало к исламским сектам. Так обстояли дела в Йемене в последнем тысячелетии. Обитатели Центрального Йемена — шииты, значительное ответвление мусульманской общины, которое издавна было распространено также и в Персии, хотя персидские шииты представляют собой совсем иную разновидность. Теологические принципы этого направления здесь излагать неуместно, но его отношения с немусульманским населением можно обсудить, поскольку Йемен справедливо рассматривается как одна из наиболее «арабских» среди всех арабских стран, а массовый исход (самолетами) йеменских евреев в Израиль привлек общее внимание во всем мире.

Для йеменских шиитов характерна особая приверженность религии; соответственно, они придают огромное значение изучению религиозного закона. В обоих отношениях йеменские евреи чувствуют себя очень близкими к своему окружению,

вот почему они воспринимают многие дискриминационные законы с большим хладнокровием, чем можно было ожидать.

Например, есть шиитское правило, что посуда, которой касался немусульманин, становится нечистой и ее следует разбить. Йеменскому еврею и в голову не приходило считать это ограничение оскорбительным, он рассматривал его как своего рода пищевой режим и применялся к обстоятельствам. Профессия странствующего ремесленника часто вынуждала его принимать пищу в мусульманских домах. И он прилачился носить с собой неизменную кофейную чашку в маленькой корзинке, прикрепленной ремешком к его сумке с инструментом. В любой йеменитской лавке, торгующей изделиями народных промыслов, можно видеть эти красивые корзиночки с характерной конической крышкой. В разных районах они различаются по виду, но мало кто знает, для чего они изначально были предназначены.

За редкими исключениями, все евреи в Йемене жили в отдельных деревнях или кварталах. В Санае, столице, и в других городах они селились в предместьях, за пределами основного города. Эта обособленность имеет долгую историю, и ее не следует приравнивать к гетто европейских евреев. Когда арабы основывали свои города, каждое племя селилось в своем квартале; другие части населения также устраивались в соответствии со своей религиозной и этнической принадлежностью. Так было и в восточных городах, которые арабы захватили во время завоевания. Факт существования особых еврейских или христианских кварталов по всему арабо-мусульманскому миру не содержит в себе ничего унижительного. В Йемене, однако, ситуация была иной. Некоторые еврейские деревни были очень древними: есть старые еврейские манускрипты, написанные там много сотен лет назад, которые подтверждают это. Но еврейские предместья вокруг мусульманских городов, таких, как Сана, образовались в результате религиозных гонений. Прежде евреи жили внутри городов, но в 1679 г. они были изгнаны из Саны и вообще из Центрального Йемена, где обитали веками, — происшествие весьма обычное для христианской Европы, но совершенно неслыханное при арабском исламе. Разумеется, через год-другой их вернули, явно из-за того, что они были незаменимы как мастера и ремесленники. Но им не разрешили возвратиться в пре-

жние дома, а заставили поселиться за городом. Местонахождение древних еврейских кварталов в Сане известно — как благодаря молве, так и потому, что архитектура еврейского городского жилища в Йемене отличается от тамошних мусульманских домов. Сразу после 1679 г. синагогу в квартале, где прежде жили евреи, превратили в мечеть, она действует и поныне под названием Масджид аль-Джала («Мечеть Изгнания»),

Несмотря на ненавистное происхождение специального предместья, жить там йеменским евреям понравилось. Это давало им автономию, особенно в субботу, когда мусульмане, как правило, воздерживались от посещений еврейского квартала. Это облегчало евреям выполнение их религиозных обязанностей, что составляло самую суть их существования.

Многие посетившие Йемен восхищаются чистотой и уютом внутреннего убранства еврейских домов в городах, подчеркивая в то же время крайнюю скромность их внешнего вида. Этой скромности соответствует крайняя простота одежды. Йеменские евреи, как мужчины, так и женщины, всегда одевались как нищие (и кое-кто из старшего поколения продолжает эту привычку в Израиле). В соответствии со стихом, дважды повторенным в Коране (2:58; 3:108), или, во всяком случае, в соответствии с его толкованием, Господь предписал евреям быть бедными. В Йемене и других мусульманских странах это поняли буквально. Евреи избегают всяких примет богатства. Во времена безвластия или в районах, удаленных от центральной власти, собственность евреев, даже дома, отнимали у них под предлогом, что они создают образ благосостояния, несовместимого с положением, предписанным евреям Богом.

В целом — насколько я могу судить и насколько в этом вопросе допустимы обобщения — йеменские евреи не чувствовали себя униженными вынужденной скромностью своих домов и костюмов. Они считали, что находятся в изгнании, как в буквальном, так и в переносном смысле. Они верили — как и другие евреи, но, может быть, более глубоко, — что утратили само присутствие Господа («шхина»), а значит, нет никаких причин слишком беспокоиться о мире, который так бесконечно далек от Бога и покинут Им. Подлинная жизнь начнется только после возвращения в Страну Израиля, во дни Мессии. Предвкушением этого «Совершенного мира» была суббота, когда

еврейские мужчины оставались в своих кварталах. Они облачались в белое, подпоясывались широкими кушаками разных цветов, что им было запрещено в будние дни и за пределами их жилых кварталов. Их женщины надевали изысканные драгоценности, радовались полному отдыху, свободе и веселой компании, собираясь во внутренних дворах синагоги.

У меня сложилось впечатление, возможно ошибочное, что оскорбления и обиды, которым постоянно подвергались йеменские евреи, — ведь именно таково было назначение закона о том, что иноверцы должны быть унижены, — они сами переносили довольно стоически. В прежние времена, а кое-где и сейчас, у мусульманских школьников было в обычае швырять камнями в евреев. Когда в 1872 г. турки завоевали Йемен, главный раввин Стамбула прислал своего представителя, чтобы выяснить, какие жалобы на соседей есть у йеменских евреев. Показательно, что первым, на что те пожаловались, оказались назойливые нападки школьников. Но когда турецкий губернатор обратился к собранию старейшин с призывом прекратить это безобразие, встал старый знаток мусульманского права и объяснил, что забрасывание камнями евреев — вековой обычай ('ада по-арабски) и, следовательно, было бы противозаконно запрещать его. (Я рад отметить, что эта история, которая теперь опубликована, вызвала широкую улыбку у йеменитов, при которых мне ее рассказывали.)

Но в Йемене действовали и такие мусульманские законы, которые воспринимались именно как тиранические, хотя их законность не подвергалась сомнению. Живущие в этой стране, которая подвергала их столь явной дискриминации, желали получить хотя бы одно право: покинуть ее. Но как раз в этом праве евреям было отказано, а те из них, кому удавалось уехать, расплачивались за это конфискацией всей собственности, принадлежавшей им.

Утверждают, что этот запрет был наложен в целях борьбы с сионизмом.

Это неправда. Этот закон много старше, он был введен за много лет до Декларации Бальфура (1917 г.). Неверно также, что мусульманские правители хотели силой удержать еврейских ремесленников и мастеровых из чисто экономических соображений. Оба эти объяснения представляют собой типичный современный подход к мере, которая в действительности

имеет строго внутриисламский правовой базис. Христиане и евреи находились под защитой мусульманского закона до тех пор, пока они были в сфере действия мусульманского правления. Как только они покидали мусульманскую территорию, их жизнь и собственность «отчуждались», если только не существовало специальных «охранных» договоренностей на этот счет. Йеменские шииты были сектантами, которые считали своих политических противников, турок (хотя те также были мусульманами), еретиками, а их страну — местом «за пределами». Естественно, они точно так же относились к регионам, управлявшимся в то время Великобританией, таким, как Египет или Индия. Следовательно, еврею — «покровительствуемому» подданному, нельзя было перемещаться на такую «вражескую территорию», а если он все же делал это, то должен был бросить все. На практике бывший правитель Йемена часто даровал отдельным лицам право на эмиграцию, но для огромных масс, прилагавших все усилия, чтобы покинуть страну, этот старый запрет был источником великих страданий.

Чтобы ввести вопрос об эмиграции из Йемена в правильный исторический контекст, хотелось бы отметить, что желанием покинуть Йемен были охвачены отнюдь не одни евреи. В 1949 г. одна подпольная йеменская газета (печаталась в Кардиффе, Уэльс, и распространялась в Адене) утверждала, что мусульманская эмиграция из Йемена за предшествующие годы составила 3 000 000. Я полагаю, что, даже если убрать один нуль, эта цифра все равно останется преувеличенной, но подобные утверждения симптоматичны. Как и почему тогдашний правитель Йемена внезапно дал согласие на всеобщий исход евреев из своей страны, не входит в число тем, обсуждаемых в данной главе.

Еще более страшным бедствием, чем запрет эмиграции, было насильственное обращение в мусульманство сирот, практикуемое шиитами Йемена. С 1929 г., когда я впервые начал изучать язык и жизненный уклад (более точно было бы сказать: языки и уклады) еврейских общин в Йемене, я собирал материал об этой печальной стороне арабо-еврейского симбиоза. Быть может, самым худшим в этом плане было не столько насилие над сознанием, само по себе вещь ужасная, сколько тот факт, что детей отрывали от их матерей, а братьев от сестер. На мой взгляд, этот закон, который стали особенно рьяно проводить в жизнь при-

мерно пятьдесят лет назад, больше, чем что-либо другое, повлиял на решение йеменских евреев покинуть страну, к которой они были очень привязаны.

Следует опять разъяснить правовые аспекты. Этот закон, который, я полагаю, действует в Йемене до сих пор, утверждает, что «покровительствуемые» лица (то есть евреи, поскольку местных христиан в Аравии нет), мужского или женского пола, не достигшие половой зрелости до смерти своего отца, должны стать мусульманами, даже если они тем временем выросли и вступили в брак. Этот закон, как я заключил по информации, полученной мною еще в 1929 г., основывается на изречении, приписываемом Мухаммаду, которое действительно выражает основной принцип ислама: «Каждый человек рождается в лоне истинной религии (имеется в виду ислам). И только родители делают из него еврея или христианина». Отсюда логически следует, что в отсутствие родителей, в частности отца, человек должен расти в своем натуральном состоянии, то есть в исламе.

Кроме религиозного аспекта, существует и практическая сторона этого закона. Каждому, кто знает хотя бы немного историю великой Османской империи турок, известно, что блистательными военными успехами она в значительной степени обязана своей пехоте, так называемым янычарам. Янычары состояли исключительно из обращенных в ислам христиан, которых в детстве забрали у родителей, обратили в мусульманство и обучили их будущей профессии в специальных учреждениях. Туркам, которые были ортодоксальными мусульманами (суннитами), было абсолютно ясно, что эта дань людьми, взимаемая с их христианских подданных, не согласовывалась с мусульманским законом, который гарантировал немусульманам защиту их жизни, собственности и свободу вероисповедания. Но шииты Йемена были сектантами, которые толковали закон по-своему. Поскольку и старого имама, умершего в 1948 г., и его сына и преемника короля Ахмада их бывшие еврейские подданные описывали как справедливых правителей и истинно верующих мусульман, не может быть сомнений в том, что, внедряя закон о сиротах, они в первую очередь намеревались выполнить свой религиозный долг. Но нельзя также отрицать, что вакансии в королевских сиротских приютах, которые в действительности были заведения-

ми по обучению профессиональных солдат, время от времени заполнялись насильственно обращенными в мусульманство евреями.

Разумеется, большинство насильно обращенных оставались в домах тех, через кого они приняли ислам. Это относится в особенности к обращенным женского пола. В Йемене, как и везде в арабских странах, выкуп за невесту выплачивается родственникам девушки. Если невеста была из хорошей семьи, красива и умела вести хозяйство, выкуп бывал очень большим, и молодому человеку приходилось работать много лет, прежде чем он мог позволить себе жениться. Но у новообращенной девушки нет легальных родственников, которым надо платить, поскольку переход в ислам пресекает все семейные связи. Таким образом, женитьба на такой девице — очень выгодная сделка, особенно если она привлекательна и добродушна, а еврейские девушки зачастую именно таковы. Следовательно, и в том, что касалось женщин, этот закон приносил как практическую выгоду, так и одобрение религиозных авторитетов.

Естественно, когда отец еврейского семейства умирал, оставив маленьких детей — что было делом обычным из-за высокого уровня смертности, — семья или община пытались предотвратить беду: детей срочно перевозили в другой город, где выдавали за детей родичей или кого-нибудь, кто мог взять на себя заботу о них. Я слышал об одном особенно богатом и благочестивом человеке в Нижнем Йемене, у которого всегда было восемнадцать детей, но не всегда одних и тех же: их единственной общей чертой было то, что все они не были его родными детьми. Но очень часто усилия семьи или друзей скрыть происхождение сирот оказывались тщетными. Нередко на них доносили свои. В результате многие семьи прибыли в Израиль, утратив одного ребенка, а то и больше: я слышал и о вдовах, которые лишились таким путем всего своего потомства.

Сироты не единственный объект насильственного обращения в ислам. Конечно, существует принцип, четко изложенный в Коране, что в религиозных вопросах не допускается никакого насилия. Однако на практике желание приобрести прозелитов зачастую оказывалось сильнее предписаний закона. Немусульманам, попавшим в безвыходное положение, особенно тем, кого из-за ложного обвинения ожидала смертная

казнь, предлагали вместо этого принять ислам, и они соглашались. Подобные случаи приводятся в литературе, а я могу добавить немало примеров из личных показаний эмигрантов из Йемена, включая рассказ об обращении целой деревни. Однако нужно заметить, что по единодушному свидетельству йеменских евреев, опрошенных автором данной книги, и имам Яхья и его сын Ахмад воздерживались от одобрения такого обращения.

Ответственность за то, что огромную массу взрослых людей силой заставили обратиться в ислам, опять-таки несут исламские секты, отклонившиеся от практики, которой следовало мусульманское большинство. Наиболее известный пример такого рода — движение альмохадов, обладавшее колоссальной политической и религиозной силой, которое в течение XII в. захватило Северную Африку и Испанию, страны, где в то время располагались наиболее процветающие еврейские общины. Те из них, которые отказывались принять ислам, например в городе Фес, были преданы мечу. Но и для тех, кто согласился его принять, жизнь была нелегкой. Фанатичные альмохады хорошо понимали, что насильственный переход в мусульманскую веру немного стоит, и потому держали новообращенных под строгим наблюдением. Они должны были носить особую одежду, подробно описанную в источниках, и с ними обращались как с изгоями. Даже тех, кто старался показать свое усердие в новой религии, по малейшему поводу тащили в суд, и во многих случаях новообращенные были казнены, их имущество конфисковано, а их жены отданы мусульманам. Альмохадское правление предвосхитило все ужасы испанской инквизиции. Здесь мы можем найти даже дискриминационное экономическое законодательство самого деспотического типа, обычное для средневековой Европы, но не для ислама.

Новомусульманам и тем, что остались евреями (после того как прошла первая волна преследований, обнаружилось, что многие евреи все-таки продолжали существование), было запрещено заниматься торговлей, а поскольку в этих странах торговля была главным занятием евреев, такой закон означал для них экономическое уничтожение.

Наши сведения о ситуации, которая сложилась для немусульман при альмохадах, значительно пополнились благода-

ря недавней публикации Абрахама Халкина из Нью-Йорка (Joshua Starr Memorial Volume, New York, 1953). В этом исследовании профессор Халкин приводит подборку цитат из сочинения того времени, важного, но еще не опубликованного иудео-арабского трактата под названием «Лекарство для души», принадлежащего Йосефу ибн Акнину, наиболее выдающемуся ученику знаменитого Маймонида. Кажется, Ибн Акнин вынужден был временно принять ислам и, подобно своему учителю, покинул фанатичный мусульманский Запад ради более терпимого Востока. Любопытно узнать из этой книги, что альмохады, как и йеменские шииты, забирали еврейских сирот из их семей и определяли их к мусульманским опекунам. Между прочим, то же самое высказывание пророка Мухаммада, которое, как мы уже видели, использовалось в Йемене в качестве законного обоснования этой процедуры, цитируется Ибн Акнином — оно служило тем же целям и во семь столетий назад.

Следует отметить, что альмохады были не только неортодоксальными мусульманами, но в большинстве своем вообще не были арабами. Движение возникло среди берберов, исконного населения Северной Африки, и в целом носило характер берберского национального переворота. Более того, была сделана попытка использовать для изложения доктрины новой секты вместо арабского берберский язык. Так что страшные альмохадские гонения, хотя официально их проводили во имя реформирования ислама и внешне — по образцу, завещанному Пророком, нельзя рассматривать как типичные для ислама или для арабов.

Другой известный пример массового обращения произошел на другом, восточном конце мусульманского мира. В 1839 г. еврейская община Мешхеда, большого города на северо-востоке Персии, сделала вид, что принимает ислам, чтобы избежать уничтожения фанатичной толпой. Но общине удалось выжить, сохранив под прикрытием ислама свою старую веру. Они вели любопытную двойную жизнь, отлично описанную Уолтером Дж. Фишелем из Калифорнийского университета, который посетил их во время одного из своих ранних путешествий в Персию. Обращенные носили еврейские имена наряду с мусульманскими, а совершая паломничество в Мекку, на обратном пути часто заворачивали в Иерусалим и оставались

там. В конце концов община эмигрировала в Палестину, где открыто вернулась к еврейской вере. Как мы мимоходом упоминали ранее, персидский ислам тоже сектантский, он представляет собой одну из разновидностей шиизма. Таким образом, мешхедский случай массового насильственного обращения в ислам также лежит вне пределов ортодоксального ислама и, разумеется, за пределами арабоязычного мира.

Обсуждая неортодоксальный ислам, следует избегать любых обобщений. В разных местах этой книги встречаются упоминания о Фатимидах, которые правили в Египте и Палестине почти два столетия (969—1171). Их правление, несмотря на многие бедствия, было одним из величественных этапов в долгой истории этой страны. Действительно, это было время, когда Египет приобрел то доминирующее влияние в арабоязычном мире, которое сохраняет до сих пор.

Фатимиды были сектантами и шиитами, но совсем иного типа, чем йеменцы или персы. Кроме того, их войска в течение первых и решающих лет правления в Египте составляли в основном берберские полки из Северной Африки, то есть те самые элементы, которые, как мы выяснили, были ответственны за кровавые насилия альмохадов. Тем не менее Фатимиды были самыми либеральными правителями в средние века.

Это показывают сочинения, составленные их окружением, а еще более выразительно — их собственные деяния. Многие христиане и евреи достигали высоких государственных постов, не отрекаясь от своей религии. Если же они принимали ислам, как Иакуб ибн Киллис, фатимидский *вазир*, упоминавшийся ранее, они могли сохранять наилучшие отношения со своими бывшими единоверцами. Многие имеющиеся в нашем распоряжении детали, касающиеся одежды, которую носили евреи того времени, свидетельствуют, что унижительные правила относительно костюма немусульман либо не действовали вообще, либо применялись более снисходительно.

Старые дискриминационные законы против христианских и еврейских купцов, насколько можно судить по нашим данным, не действовали. Фатимидские халифы даже содействовали содержанию академии еврейских религиозных наук в Иерусалиме. Как показано в моей книге «Средневековое общество» (A Mediterranean Society, см. Библиографию), еврейские и, разумеется, христианские общины в Египте при Фа-

тимидах пользовались значительной автономией на протяжении многих поколений. Таким образом, мы видим, что отношение к немусульманам решали не отклонения от ортодоксального ислама или специфически расовые элементы, но принципы и верования, актуальные для этой секты в данный момент.

Довольно странным кажется, что фатимидская эпоха стала свидетелем внезапных, беспрецедентных и яростных гонений против немусульман. Это произошло во время правления третьего фатимидского халифа в Египте, аль-Хакима (996—1021). Первые пятнадцать лет на троне он придерживался устоявшихся принципов своих предшественников и был восславлен евреями как подобный Мессии князь справедливости и мудрости. В 1012 году, том самом, когда обрушились гонения, появилась «Мегила» («Свиток»), написанная по-еврейски хвалебная ода, превозносившая халифа до небес. И вдруг все изменилось. Мусульманские историки приписывают перемену внезапно обуйавшему халифа безумию. (Один историк, который, по-видимому, очень доверял медицине того времени, высказывал мнение, что болезнь можно было прекратить, если бы халифу в нос влили определенное количество розового масла, дабы смягчить его пересохший мозг.) Но «Мегила» также свидетельствует, что в самом начале января 1012 г. халиф лично спас двести евреев от рук фанатиков, которые готовы были их растерзать. Очевидно, либеральная политика Фатимидов вызвала в массах острую реакцию. Следовательно, гонения, развязанные внезапным умопомешательством халифа (что представляется историческим фактом), отвечали народным запросам.

Хотя сведения об этих гонениях туманны и частично противоречивы, общая картина, которую они рисуют, достаточно ясна: это действительно одна из самых черных страниц средневековой истории. Старые законы относительно одежды и других унижительных опознавательных знаков для немусульман снова вступили в силу; их сопровождали унижительные и нелепые правила. Все церкви в Фатимидской империи было приказано разрушить — включая храм Гроба Господня в Иерусалиме, — а их земли и имущество конфисковать. Христианам рекомендовалось эмигрировать в такие страны, как Византийская империя на севере или христианская Абиссиния на юге. Многие христиане, однако, перешли в ислам. Управление, где принимали заявления о переходе в мусульманство,

были просто осаждены желающими, так что некоторых затоптали до смерти в суматохе.

Из еврейских и прочих источников известно, что еврейской общине пришлось не лучше. Не только в Старом Каире и Александрии, но и во всех частях империи, в Палестине и Сирии так же, как в Триполи, в средиземноморских портах на северном сирийском побережье, синагоги, новые и старые, были разрушены. В новой части самого Каира в пасхальную ночь по приказу халифа сожгли дотла еврейский квартал со всеми обитателями. Многие евреи эмигрировали в Йемен и другие отдаленные страны. Внезапно, семь лет спустя, все опять переменялось: христианам и евреям, которые приняли ислам, разрешено было вернуться к их собственным религиям, шаг, который в обычное время наказывался смертью. Разрушенные церкви и синагоги приказано было восстановить. Однако прошло много лет, прежде чем нанесенный ущерб удалось возместить. Молитвенные дома немусульман за это время были превращены в мечети, собственность немусульман была захвачена и присвоена мусульманами, и у разоренных общин, как христианских, так и еврейских, не было средств на восстановление.

Эпизод с аль-Хакимом показывает, насколько шатким было положение граждан второго сорта перед мусульманским законом — даже во времена сравнительно либерального режима. Тем не менее, сопоставив известные факты, я считаю правильным говорить о том, что положение немусульман под властью арабского ислама было много лучше, чем положение евреев в средневековой христианской Европе.

Причины такой разницы между средневековой Европой и мусульманским Востоком следует искать прежде всего в отличающихся правовых позициях христианской церкви, которая не признавала за другими верованиями права на существование, и ислама, который это право признавал. Конечно, не менее важным является тот факт, что немусульманские общины в арабских странах были сильнее и пользовались значительно большим влиянием, чем маленькие еврейские поселения беззащитных чужеземцев в средневековой Европе. Итак, мы выяснили, что истинное положение христиан и евреев в мусульманских странах зависело от их могущества и степени влияния в различное время.

Мы уже видели, как ухудшилась ситуация, когда евреи и христиане, которые составляли в I в. мусульманской эры большинство, превратились к III в. в меньшинство. Их участь стала почти невыносимой в позднем средневековье—в XIV—XV вв. христианской эры. К этому времени численность их так уменьшилась, что они составляли лишь малую часть населения — почти такую же, как в наше время.

Но были и другие причины для явного ухудшения статуса немусульман в позднем средневековье. В это время пришли к власти воинские касты иноземных варваров, безжалостно эксплуатировавшие местное население. Такое положение дел не было совершенно новым: началось это еще в III в. мусульманской эры — как раз в тот период, когда, как мы уже видели, дискриминационное законодательство впервые стало по-настоящему суровым.

Власть винов-варваров стала особенно деспотической приблизительно с 1300 г. н.э., и чем больше подвергалось унижениям мусульманское население, тем более фанатичным оно становилось по отношению к религиозным меньшинствам. Истеричная нетерпимость тех времен отразилась в толстенных компиляциях правовых воззрений мусульманских ученых XIV, XV и XVI вв. Эли Штраус (ныне Эштор), куратор отдела арабских книг и рукописей библиотеки Еврейского университета в Иерусалиме, проработал эти многограничные фолианты, большинство из которых представлены еще в рукописной форме, и подытожил материал, имеющий отношение к немусульманам. Его находки вместе с другими сведениями вошли в его статью «Социальная изоляция «ахл аз-зимма» (см. P.Hirschler Memorial Volume, Budapest, 1949). Немало мусульманских религиозных деятелей посвятили этой теме специальные трактаты, например, тот кади ранее упоминался как виновник разрушения Иерусалимской синагоги в 1474 г. Содержание этой книги, также пока не изданной, подробно излагается мною в ежеквартальнике «Цион» (vol. 13, 1949). Эти ученые позднего средневековья были намного более нетерпимы, чем их коллеги времен раннего ислама, они рекомендовали, например, такие средства, как изгнание и насильственное размещение в гетто для «неверных». Читатели помнят, конечно, что в это время мусульмане были вытеснены из Испании и других христианских стран.

Ситуация снова изменилась в XV и XVI вв., когда в результате эффективных побед турок-османов многочисленное немусульманское население оказалось под властью мусульман. Опять соображения целесообразности сыграли большую роль в возрождении мусульманской терпимости, которой прославились турецкие султаны XVI в. Они, например, приняли к себе большое число еврейских беженцев, изгнанных из Испании в 1492 г. Возможно, тому были и другие причины, связанные с особой турецкой традицией, но обсуждение этих причин выходит за рамки данной книги.

Постепенное ухудшение в последующие века позиций немусульман в Османской империи, которая тогда включала в себя все арабоязычные страны, в основном связано с общим упадком государства и, как следствие, с подавлением местного населения, похожим на положение дел в позднем средневековье, которое было нами описано. Короче говоря, фактическое и правовое положение евреев в мусульманских странах, в особенности в арабских, в значительной мере зависело от общей ситуации в мусульманском обществе того периода, как и от силы и влияния немусульманских общин. Но базовый принцип мусульманского закона, который признавал за другими монотеистическими религиями право на существование, как правило, выдерживался.

Расхождения между фактическим положением и правовым статусом немусульман, в частности евреев, в арабских странах были рассмотрены здесь в деталях, потому что вопрос о норме мусульманского закона имеет не только историческое значение. В наши дни, когда происходит возрождение религии или, по крайней мере, интереса к ней, ислам опять выходит на передний план, как в оценках западных наблюдателей, так и в самих мусульманских странах. Однако религия это одно, а религиозный закон, созданный в условиях, совершенно отличных от сегодняшних, — другое.

В Саудовской Аравии и в Йемене мусульманский закон еще имеет полную силу. Всего несколько лет назад, когда тысячи американцев, размещенные в Захране, огромном аэродроме на востоке Саудовской Аравии, захотели построить церковь для собственного пользования, они не смогли этого сделать, поскольку, как нам известно, новые церкви не должны возводиться на мусульманской земле. Эта проблема и ей подобные, ко-

нечно, представляют собой лишь мелкий образчик. Однако гораздо более серьезно выглядит открытое провозглашение своей цели организацией «Братья мусульмане», которая похвастается преданностью ей большинства египетского народа: восстановить ислам как государственный закон. Если «Братья мусульмане» и их подражатели в других странах добьются успеха, это неизбежно будет означать, что Египет и связанные с ним страны ожидает возврат на позиции средневековых государств по отношению к местным христианам и евреям, низведенным до статуса второсортных граждан. Лидеры «Военной революции» в Египте прекрасно осознали этот момент и развернули борьбу с «Братями», хотя они и сами всячески стремятся подтвердить свою преданность исламу.

Поскольку религиозный закон, то есть закон, воспринимаемый как ниспосланный самим Богом, никак не может быть изменен в такой сущностной части, как отношение к «неверным», следовательно, единственный способ почитать его в полностью изменившихся условиях — не применять совсем. Тот факт, что канонический закон — закон римско-католической церкви — не действует нигде в местах массового проживания исповедующих католичество, никак не ослабляет католическую веру, а скорее усиливает ее воздействие на верующих. История мусульманских народов показывает, что с древних времен с религиозной юрисдикцией сосуществовала гражданская власть, которая в той или иной степени старалась приостановить действие религиозного закона. Введение современного гражданского кодекса в Египте и Турции можно в известной мере рассматривать как прецедент. Во всяком случае, это не принесло никакого вреда исламу и даже избавило его от юридических нападок. Сама мысль, что Египет может отказаться от привычек, приобретенных восемьдесят лет назад (когда впервые был введен современный гражданский кодекс), кажется абсолютно нелепой.

Этот переход к современным проблемам придает краски обзору еврейско-арабских отношений при исламе, который был здесь предложен. Как мы видели, положение евреев в арабском мусульманском обществе было относительно лучше того, которое им предоставляла средневековая Европа. Но только относительно. В принципе, евреи и другие немусульмане были гражданами второго сорта, соответственно, их положение все-

гда было неустойчивым, а зачастую по-настоящему опасным. Трогательные сетования великого еврейского поэта Иехуды Галеви (умер в 1141 г.), который жил и в мусульманской и в христианской Испании, что одна страна так же плоха, как другая, служат ясным свидетельством такого положения дел. Никакая дискриминация на любой почве, религиозной или какой-либо иной, не может служить базисом для полностью приемлемого сосуществования.

ГЛАВА 6. ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ И ОБЩИННАЯ РЕОРГАНИЗАЦИЯ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА В ИСЛАМСКИЕ ВРЕМЕНА

В предыдущей главе описывалось положение еврейского народа в структуре арабского мусульманского общества с мусульманской точки зрения — права, гарантируемые евреям исламским законом, и обращение, которому они подвергались со стороны мусульман. В следующих главах будет рассмотрен еще более важный аспект еврейско-арабского симбиоза: как отвечали евреи на вызов новой цивилизации и как они приспособивались к изменившимся условиям.

Скажу сразу: общая картина, которую рисуют доступные нам источники, представляет собой полное преобразование во всех областях экономики, общинной и духовной жизни. Такая перемена произошла не тотчас после арабского завоевания. Напротив, первые двести пятьдесят лет, последовавшие за этим событием, наиболее темные в еврейской истории. Только к концу III в. мусульманской эры можно распознать результаты трансформации, которая затронула основную часть еврейского народа, сконцентрированного тогда в арабоязычных странах. Похожая кривая развития наблюдается в культурной истории персидского народа, который казался парализованным и онемевшим вследствие арабского завоевания, но испытал возрождение в конце III в. (по *хиджре*, мусульманской эре). Причина временного заката Персии была политической — она перестала быть независимой в результате натиска арабов. Но евреи в ранние дни ислама явно пострадали экономически. В любом случае в начале IV в. хиджры восстановление и персидской, и еврейской культуры шло уже полным ходом.

IV, V и VI вв. хиджры (приблизительно соответствующие христианским X, XI и XII вв.) можно считать апогеем еврейско-арабского симбиоза, а с XIII в. начинается медленный спад, со временем все усиливающийся. Частичное возрождение восточных еврейских общин в XVI—XVII вв., которому способствовали временные изменения внешних факторов и внутренних сил, не входит в сферу данного обсуждения.

Есть три причины того, что мы несравненно больше знаем о жизни евреев в мусульманском мире, чем нам известно о веках, непосредственно предшествовавших исламу:

(1) Исторический склад ума был присущ арабам гораздо более, чем персам, в империи которых проживало большинство евреев до ислама, и арабы оставили намного больше исторических свидетельств. А историки и законоведы Византии, где также концентрировалась значительная часть еврейского народа, записывали практически лишь предания о гонениях и дискриминационные законы.

(2) Введение в VIII в. бумаги в обиход мусульманского мира увеличило производство книг и распространение грамотности до уровня, беспрецедентного в истории стран, населенных евреями.

(3) Фрагменты книг и документов, хранившихся на протяжении средних веков в так называемой Каирской Генизе, были открыты и доставлены в европейские и американские библиотеки в конце XIX в., обеспечив почти неисчерпаемый источник для изучения жизни евреев и их литературы в течение наиболее важных веков еврейско-арабского симбиоза.

Ислам в отличие от христианства не ввел еврейскую Библию в свой канон религиозных писаний, но воспринял вместе с религиозными и этическими идеями Библии ее представление о рамках и ходе мировой истории, которая началась Сотворением мира, продолжалась последовательными откровениями Бога человечеству и завершится в конце концов Судным днем. Этот в высшей степени исторический подход мусульманской религии усугубил природную склонность арабов к фиксированию наиболее драматических событий их племенной жизни. К этим двум элементам — религиозно ориентированной историографии и национальной повествовательной традиции, добавилось невиданное расширение общих и географических горизонтов, произошедшее за сто лет завоеватель-

ных войн, и все это, вместе взятое, привело к возникновению в арабских странах колоссальной исторической литературы. Разумеется, эта литература была сосредоточена на судьбах арабской мусульманской общины. Евреи и еврейская культура упоминались там лишь постольку, поскольку они считались имеющими отношение к исламу. Тем не менее множество важных деталей еврейской истории известны только по этой литературе: например, как упоминалось в главе I, вся история североаравийских еврейских общин во времена Мухаммада и его преемников.

Вдобавок арабы очень скоро освоили географическую науку, развитую, с одной стороны, у греков и их наследников, а с другой стороны — у персов и других, а также сравнительное религиоведение, культивируемое сабиями Харрана, языческой сектой, которой удалось выжить в исламские времена. Обе эти науки — география и сравнительное религиоведение — получили значительное развитие в трудах арабских ученых, и обе они внесли большой вклад в наши познания о евреях и иудаизме в исламские времена. Если сравнить описания еврейских сект у хорошо осведомленных мусульманских ученых с нелепыми и совершенно беспочвенными рассказами греческих этнологов и римских историков, будет видно, насколько арабы превосходили древних в изложении верований чужеземных народов.

Арабская историография и наука не смогли бы создать такую гигантскую литературу, если бы ее первые шаги не совпали с введением и массовым производством бумаги. Прежде писали либо на папирусе, производимом из растения, выращиваемого и обрабатываемого в Египте, либо на пергаменте и восковке, которые изготовлялись из кожи животных. Все эти материалы были дороги. Однако в 751 г. арабы столкнулись в Средней Азии с китайцами. Они захватили китайских пленных, которые были хорошо знакомы с производством бумаги, и немедленно приставили их к работе. И вот еще до конца VIII в. в Багдаде появилась бумажная мельница. Скоро это производство распространилось по всей мусульманской империи, стало необычайно разветвленным, и на рынок поступили самые различные сорта бумаги. Поэтому мы обнаруживаем еврейских купцов, импортирующих бумагу из Сирии в Египет, хотя эта страна и сама была крупным производителем

лем названного товара. Наличие сравнительно дешевого материала для письма положило начало широкому выпуску и продаже еврейских книг, написанных как на иврите, так и на арабском, но еврейским алфавитом, и многие из них сохранились, хотя бы во фрагментах. Каталоги частных еврейских библиотек в Египте и других арабоязычных странах, которые дошли до нас дюжинами от XI—XII вв. и в которых иногда содержались сведения о качестве бумаги и переплета, показывают, что даже частное лицо имело возможность собрать большое число книг. Кроме того, во всех слоях населения, в том числе и бедных, распространилась манера писать письма, и от этой переписки многое сохранилось. Таким образом, введение в обиход бумаги в VIII в., возможно, оказало на еврейскую культуру и наши знания о ней даже большее воздействие, чем изобретение книгопечатания в XV в.

Это подводит нас к третьему фактору, который сыграл такую огромную роль в наших познаниях о еврейско-арабском симбиозе в его наиболее продуктивный период: тому обстоятельству, что евреи имели привычку «хоронить» свои древние книги и письма и что самое главное из таких «захоронений» — в Старом Каире — дожило до нашего времени и оказалось доступным для исследования. Это знаменитая Каирская Гениза, о которой следует сказать несколько слов, так как без ее сокровищ наши представления о жизни евреев в арабских странах были бы несравнимо беднее.

Вера в то, что всякое письмо или документ, где может содержаться имя Бога, не должно быть предано огню или уничтожено каким-нибудь другим способом, присуще не только евреям — христиане и мусульмане также разделяют его. Но кажется, что в этом, как и в других вопросах ритуала, евреи проявляют большее тщание; вот почему в мире благочестивых евреев сохраняли всякую бумагу, содержащую еврейские буквы. Во многих синагогах была специальная комната, куда складывали такие бумаги, ее называли «бейт гениза» (буквально «дом сокрытия», «хранилище»), сокращенно «гениза», от евр. *ganaz* — «собирать», «прятать». Такое помещение, притом очень большое, было обнаружено в синагоге Фуста-та, древней мусульманской столицы Египта, расположенной к югу от Каира. Эта Гениза использовалась более тысячи лет, и в ней были найдены документы на многих языках, включая

латинский, написанные еврейской графикой. Однако наиболее часто (после древнееврейского) использовался арабский: там хранились десятки тысяч страниц, покрытых древнееврейскими буквами, передающими арабские звуки. Таким образом, Гениза, будучи сокровищницей сведений о евреях, стала также одним из самых ценных источников для изучения истории арабского языка.

Большую часть найденного составляли фрагменты книг, многие из которых прежде были известны лишь по названию или цитатам, а то и вовсе не известны. Находки из Генизы произвели полный переворот в наших представлениях о еврейской литературе арабского времени (между 700 и 1100 гг. примерно), и над ними продолжается напряженная работа.

Не думаю, чтобы все ранние арабские *мусульманские* книги, которые обнаружены в Генизе, записанные еврейской графикой, были найдены еще где-нибудь.

Естественно, что для историка самый большой интерес в Генизе представляют письма и документы. Гениза предоставила нам автографы писем и фрагменты книг, часто весьма значительные по объему, принадлежавших самым знаменитым фигурам в сфере иудео-арабской культуры, таким, как Маймонид, его сын Авраам, Саадия и многим другим. Сохранилось не менее семидесяти писем палестинского *гаона* (главы академии и духовного лидера) Шломо бен Иехуды, весьма интересной личности (умер в 1051 г.), большинство из них написаны на древнееврейском, но часть — по-арабски. Письма людей более скромного положения также представлены там, они имеют огромную историческую ценность. Гениза сохранила значительное количество писем почти со всех концов мусульманского еврейского мира, от Испании и Марокко на западе, до Адена и Индии на востоке, писем из Византийской империи и, естественно, много писем из более мелких египетских городов и селений. Особый интерес представляют многочисленные письма из Палестины. Что касается языка писем, отметим, что те из них, которые связаны с общественной жизнью, написаны по-еврейски; а большинство (но отнюдь не все) частных писем написаны по-арабски, поскольку дела обычно велись на арабском языке.

Сохранившиеся документы отражают практически все аспекты общественной и частной жизни. Каждый понедельник и чет-

верг в синагоге Генизы происходили заседания раввинского суда, и многие документы судебного разбирательства дошли до нас. Как мы узнаем из инструкции для судебного письмоводителя, он должен был записывать устные показания сторон и свидетелей дословно, и поскольку люди говорили по-арабски, то обычной практикой (со второй половины XI в.) стало фиксировать по-арабски главную, неформальную часть процесса. В суде велась книга, в которой регистрировались в хронологическом порядке все поступившие дела. Многие страницы таких книг от XI—XII вв. дошли до нас, составив живую картину повседневной жизни общины. То же самое можно сказать о многих сохранившихся документах и контрактах. Набор из сотни-другой современных еврейских брачных контрактов был бы скучным чтением, поскольку они содержат почти одни юридические шаблоны. Разумеется, подобные договоры от X, XI и XII вв. тоже следовали определенной форме, но, кроме того, они были настоящими договорами, которые широко варьировали от случая к случаю. Часто сохранялся список платьев, украшений и убранства, составлявших приданое невесты, что позволяет нам заглянуть в глубь материальной культуры еврейской общины. В этих списках попадает множество арабских словечек, который не найдешь в словарях, а быть может, и в литературных текстах. В совокупности документы Генизы можно рассматривать как очень важный источник для истории восточной цивилизации в целом.

Основной доступный тогда фонд Генизы — свыше ста тысяч листов — был вывезен в 1897 г. в Университетскую библиотеку Кембриджа (Англия) благодаря энергичным усилиям доктора Соломона Шехтера, позднее ставшего президентом Еврейской теологической семинарии в Нью-Йорке. Но и многие другие библиотеки завладели большими или меньшими коллекциями материалов Генизы, в результате чего первая страница книги или письма может находиться в Кембридже, вторая в Нью-Йорке, а третья — в Ленинграде. По этой, а также по многим другим причинам, в частности из-за фрагментарного состояния документов, изучение Генизы требует высокого профессионального мастерства. В первой половине этого столетия плеяда выдающихся ученых занималась идентификацией, публикацией и обсуждением сокровищ Генизы. Среди многих имен следует прежде всего упомянуть Самуэля Познански из Варшавы и Джекоба Манна из Цинциннати,

которые работали в основном в области истории, Симху Асафа из Иерусалима (история культуры); самого Соломона Шехтера, Луиса Гинзберга и Израэля Дэвидсона, все из Нью-Йорка (еврейская литература), Пауля Кале, в прошлом из Бонна, который при помощи фрагментов из Генизы так капитально изменил наши представления о библейских текстах, и его бывшего ученика Менахема Зулаи из Исследовательского института Шокена в Иерусалиме, который вернул нам обширную область средневековой еврейской поэзии, ранее утраченную.

Однако есть в Генизе одна часть — именно она наиболее важна для наших целей, — которая пока еще не получила адекватного исследования. Это письма, контракты и документы, написанные по-арабски. За последние двадцать пять лет было немало сделано для их изучения и издания, и в особенности, для публикации их содержания. Учитывая его объем и степень сложности, надо думать, пройдет немалое время, прежде чем окажется возможным напечатать все полностью. По выдержкам, которые будут приведены далее, читатель сможет понять его значение.

Поскольку период полного еврейско-арабского симбиоза сравнительно хорошо известен, тогда как века, предшествующие возникновению ислама и следующие прямо за ним, являются наиболее темными в еврейской истории, очень трудно оценить воздействие, которое оказало на еврейский народ создание арабского государства. О том, что происходило с евреями за первые два с половиной века арабского правления, приходилось судить лишь в общих чертах — на основании информации более поздних поколений. Более того, историков в первую очередь занимали политические и религиозные изменения, тогда как, по моему мнению, далеко идущие экономические и социальные преобразования на Ближнем Востоке в VIII—IX вв. более всего повлияли на «новый облик» евреев X в.

Мы попытаемся показать, как возникновение арабской империи и соответствующие перемены на Ближнем Востоке отразились на судьбах еврейского народа. По мере получения новых материалов на эту тему из самых разнообразных источников, некоторые из намеченных здесь выводов могут быть пересмотрены после дальнейшего изучения.

Еще до столетия арабских завоевательных войн, которые объединили весь регион между Средней Азией и Северной Испанией в единую империю — по крайней мере, на несколько десятилетий, — там протянулась неразрывная цепь еврейских поселений: от северо-востока Персии через Месопотамию (Ирак) до Сирии, Палестины и Египта и по Средиземноморскому побережью, включая Испанию, Францию и Италию. До ислама большая часть этой территории была поделена между двумя соперничающими империями, Римской или Византийской на западе и Персидской на востоке, которые были заняты постоянными войнами, прерываемыми короткими или длинными перемириями. Однако талмудическая литература показывает, что вплоть до 500 г. имели место постоянное сообщение между Месопотамией, тогда крупным еврейским центром и частью Персидской империи, и Палестиной, которая находилась под властью Византии. О периоде, непосредственно предшествующем исламу (примерно 500—650 гг.), информации очень мало, но именно это отсутствие информации может обозначать, что названный конфликт между двумя империями сделал связь между различными еврейскими центрами ненадежной.

Еврейские историографы единодушно полагают, что объединение региона под арабским правлением привело также к единению разбросанных еврейских общин. Однако источники содержат мало сведений по этому поводу в том, что касается первых двух столетий ислама. Молчание источников согласуется с тем, что известно о характере раннемусульманского государства и положении в нем немусульман. От политического единства мало проку населению, у которого нет ни права, ни возможности свободно передвигаться, а при раннем исламе свободы передвижения было немного. Сами арабы обычно рассматривались как солдаты, размещенные в определенном пункте, который они могли покидать только по специальному разрешению. Подвластное население было еще более связано необходимостью платить налоги. Каждый взрослый немусульманин должен был платить подушную подать, называемую *джизья*, размер которой зависел от доходов и составлял один, два или четыре золотых в западных, бывших византийских частях мусульманской империи, или их эквиваленту в серебре в восточных, в прошлом персидских, областях

ее. Единственное исключение составляли женщины, дети, старики и калеки. Часто подчеркивалось, что эта подушная подать больше была средством показать второсортный статус немусульман, чем экономической дискриминацией. Из-за унижительного характера этой подати высокопоставленные немусульмане часто старались освободиться от ее уплаты. Евреи из Хайбара в Северной Аравии предъявляли документ — разумеется, фальшивый — о том, что сам Мухаммад обещал им освобождение от налога. Наряду с этим еврейские и мусульманские источники постоянно утверждают, что уплата подушной подати была порой выгодной, потому что она обозначала плательщика как «покровительствуемое» лицо, чья жизнь и собственность считалась защищенной. Приводятся рассказы о халифах, которые хотели избавить своих еврейских друзей от данной повинности, однако те просили их не делать так, поскольку это принесет больше вреда, чем пользы.

Каким бы ни было отношение к *джизье*, подушному налогу, большая часть населявших страну людей были так бедны, что *джизья* представляла для них непереносимое бремя. Разумеется, они также должны были платить другие налоги с продукции своей земли и своих стад. Конечно, один золотой в год представляется весьма скромной суммой. Но на этот счет есть арабская поговорка: «Верблюд за один грош — это прекрасно, да только нет у меня ни гроша». Как нам известно из арабского папируса IX в. (когда деньги ценились меньше, чем при раннем исламе), сельскохозяйственный рабочий получал в год шесть золотых. По различным документам Генизы мы можем заключить, что этого ему едва хватало, чтобы поддерживать собственное существование, не говоря уж о содержании семьи. При таких обстоятельствах уплата налога в один золотой превращалась в очень тяжелую обязанность. Неудивительно, что в источниках того времени мы находим сведения о том, что для сбора налогов применялись порка, тюремное заключение, выставление под палящие солнечные лучи и т.д. Раз люди владели столь малым, самым обычным способом избежать налогообложения было бегство в другой город или деревню. По этой причине передвижение с места на место не разрешалось. Разрешения давались только в особых случаях (некоторые из этих разрешений сохранились). По письмам Генизы, поступавшим из сельских районов Египта, можно заключить, что даже

в поздние, более либеральные времена никто не мог покинуть свою деревню без расписки об уплате налогов в кармане. В Ираке расписку (печать) вешали на шею немусульманину. Каждый, кого обнаруживали без такой печати, подлежал смертной казни. Подобная процедура была настолько обычной, что в течение некоторого времени ей подвергались даже крестьяне, принявшие ислам.

Вторая причина ограничения свободы передвижения естественно вытекала из первой: это был страх, что сельское население покинет страну. Положение крестьян в Халифате конца VIII в., каким его рисует Абу Йусуф, верховный судья знаменитого Харуна ар-Рашида из «1001 ночи», выглядит поистине удручающим. Арабским завоевателям потребовалось некоторое время, чтобы научиться благоразумию. Как гласит арабская пословица, «нельзя одновременно забить корову и доить ее». Нам не известно точно, в каком состоянии арабы нашли Ближний Восток, когда завоевали его. Однако несомненно, что по сравнению с позднеримскими временами в мусульманский период общее положение сельского населения ухудшилось и что это ухудшение произошло очень рано.

Во всяком случае, в первые века ислама мы видим, что арабские правители прилагают все усилия, чтобы удержать сельскохозяйственное население на земле, и делают это путем ограничения свободного передвижения своих подданных.

Учитывая все это, мы не можем предполагать, что объединение через завоевание областей, принадлежавших ранее Византии и Персидской империи, было тотчас благосклонно воспринято еврейскими общинами, разбросанными там. Наоборот, кажется, что провал в еврейской истории в течение двух первых веков ислама отражает ужасающее положение людей, принадлежавших в основном к наиболее угнетенным низшим классам. Очевидно, именно в это время евреи были выброшены из сельского хозяйства. Если Талмуд полагает, что еврей даже в Ираке, как правило, владел возделанной землей, то еврейская юридическая литература начиная с III в. хиджры и далее представляет противоположный взгляд на эту проблему. Еврейский закон, который до 500 г. н.э. был по сути своей законом крестьянского населения, пришлось полностью переориентировать. Но юристам это удалось лишь отчасти. Поскольку большинство сделок законно могли быть заключены

только «по отношению к земле», они приняли юридическую фикцию, что каждый еврей в идеале владеет частью Святой Земли. В Генизе были найдены сотни документов, по которым одна сторона предоставляла другой четыре квадратных локтя от своей доли Святой Земли «вместе» с тем или другим правом, которое и составляет истинное содержание договора. В некоторых каталогах материалов Генизы такие документы обозначены как «трансфер на землю», но насколько мне удалось проверить, они содержат лишь юридическую фикцию. Правда, Гениза показывает, что вплоть до XII в. некоторые евреи все еще занимались земледелием, но это были исключения, которые лишь подтверждают правило.

В городах положение евреев также было незавидным. Согласно скудной информации, которой мы располагаем, в раннеисламские времена евреи не занимали значительного места ни в торговле, ни в ремесленном производстве, хотя нам известно о нескольких крупных еврейских купцах и одном-двух знаменитых врачах. Были ремесла, красивые например, которые, кажется, стали монополией евреев по всему мусульманскому миру и частично в Византии. Предположительно, эта монополия основывалась на утаивании некоторых технологических деталей производства. Однако подобные ремесла, хотя без них и нельзя было обойтись, невысоко стояли в системе социальных ценностей.

Низкое положение еврейского народа в первые века мусульманства отражалось и в духовной сфере. Конечно, некоторые разновидности еврейской литературы в это время процветали: вид религиозной поэзии, известный под названием *пийот*, который требовал глубоких познаний в древнееврейском языке и еврейской традиции; *мидраш*, который по форме представляет собой проповедническое толкование Библии, а по содержанию — сокровищницу народной мудрости, верований и остроумия; а также мистические рассуждения и правовые дискуссии. Однако все эти разновидности литературы развились в римское и византийское время (само слово *пийот* греческого происхождения), и зачастую только какой-нибудь более или менее туманный намек на арабское правление свидетельствует о принадлежности данного произведения к исламскому времени.

Кажется, что вклад евреев в науку проявлялся лишь спорадически. В качестве признака раннего участия евреев в новой мусульманской цивилизации историки часто ссылаются на пример Масарджавайха, еврея из Басры (Южный Ирак), который носил персидское имя и был известен своими сочинениями по медицине и переводами на медицинские темы с сирийского на арабский. Другой знаменитый пример — Маша'алла (буквально означает «если Господь пожелает»; это выражение употреблялось позднее как защита от дурного глаза), астроном, который писал также на общие темы, трактат которого «О высоких и низких ценах» сохранился до наших дней. Довольно забавно, что его имя стало в мусульманской религиозной литературе образным обозначением науки, противопоставляемой религии. Но насколько мы можем судить теперь, это были особые случаи. Основная масса еврейского народа в исламские времена довольствовалась общедоступной религией, далеко отстоящей от абстрактного мышления, которого требовали теология, философия или наука. Любопытно, что знаменитый мусульманский ученый аль-Джахиз (умер в 869 г.), который сам был негритянского происхождения, полагал, что евреи физически не способны к абстрактному мышлению из-за постоянных близкородственных браков («вы никогда не слыхали, чтобы еврей женился на ком-нибудь, кроме еврейки»), тогда как основная масса мусульманского населения представляла собой смесь всех народов мира. Положение изменилось в результате полного преобразования Ближнего Востока, которое описывается в главе 1 как «буржуазная революция» VIII—IX вв., когда возникло совершенно новое еврейское общество, совсем непохожее на общество средневековой Европы, а напоминающее скорее XIX в., когда отдельные евреи, особенно в Восточной Европе, достигли успехов в области коммерции, банковского дела, производства и свободных профессий, тогда как преобладающей части их приходилось довольствоваться более скромными занятиями. Поскольку эта «буржуазная революция» VIII—IX вв. имела решающее значение для еврейской истории, но до сих пор нигде не описана, остановимся здесь на ее главных аспектах. Специальное исследование на эту тему готовится автором.

1) В ходе переворота, вызванного арабским завоеванием, во всех странах между Испанией и Индией началось общее «движение капитала». Сокровища, которые так долго хранили цари, и церкви, и аристократия, были захвачены завоевателями и выброшены на рынок. Примером тому является судьба золотых мадонн Сицилии, на которых после мусульманского завоевания заработали деньги, отправив их морем в Индию и продав идолопоклонникам; знаменитого бронзового Колосса острова Родос купил у мусульман еврейский сборщик металлолома, превративший гигантскую статую в девятьсот верблюжьих вьюков бронзы. Многие побежденные лишались собственности; огромные богатства прибирались к рукам. Разумеется, зачастую эти новоприобретенные богатства контролировались не самими завоевателями, а их «клиентами», так называемыми *мавали*, представителями завоеванного населения, которые перешли в ислам, приняли арабские имена и превратились в приемышей арабских племен, к которым принадлежали их хозяева. Похоже также, что капитал часто переходил в руки этих *мавали* или во владение христиан и евреев, которые следовали за победоносными армиями и помогали им разобраться с добычей. Первым признаком появления нового класса капиталистов было свержение арабской династии Омейядов в 750 г. — событие, в значительной степени спланированное капиталистами-финансистами, которые заправляли антиомейядской пропагандой.

2) Накопление свободного капитала шло параллельно созданию большого резерва дешевой рабочей силы. Этому содействовали многие факторы: обнищание больших групп завоеванного населения; бегство из деревень в города; широкомасштабное использование принудительного труда (*corvee* — «барщина»), о чем многое известно как по литературным, так и по археологическим источникам. Если на развалинах одного из омейядских дворцов севернее Иерихона (Палестина) была найдена табличка, на которой каменщик нацарапал еврейские и арабские буквы (очевидно, еврейский мастер, который хотел выучить арабский), мы можем смело предположить, что этого человека привезли туда, как и многих других ремесленников, которых насильно включали в омейядские трудармии, о чем говорится в арабских исторических сочинениях. Труд был дешевым, потому что он был бесплатным. Рабы, которых покупали за деньги, обыч-

но использовались для личных нужд, а не в производственных целях. Только в III в. хиджры существовали большие группы негритянских рабов, использовавшихся в качестве рабочей силы, — в Южном Ираке, где произошло мощное восстание рабов, не имевшее аналогов в мусульманской истории.

3) Новые арабские города явились очень важным экономическим фактором не только потому, что они вызвали к жизни невиданную строительную деятельность, но и потому, что, в сущности, были большими гарнизонами и роскошными дворами правителей или местных губернаторов. Таким образом, возникло постоянное экономически сильное население, способное к потреблению товаров первой необходимости и предметов роскоши. Известны многие влиятельные евреи, которые сделали себе состояние на поставках либо двору, либо армии.

4) Новые города легко могли принять большое количество людей, так как тяжелые условия жизни на селе сделали сельскохозяйственную продукцию очень дешевой. По свидетельству историков, частые неурожаи местных культур и прочие бедствия приводили к большим колебаниям цен на основные товары. Но это сильно стимулировало торговлю зерном и прочими продуктами.

5) Великие военные походы в дальние страны были сами по себе крупными капиталистическими предприятиями, сопровождавшимися большим экономическим подъемом. Перед началом такого похода каждый командир и каждый солдат получал особую сумму на экипировку и снаряжение для долгого пути и для сражения. Легко представить себе, какой эффект это имело для местного рынка; иногда историки специально описывали подобные обстоятельства.

6) Огромное смешение, перетряска населения, непомерное обогащение некоторых групп его породили множество новых привычек в еде, одежде и устройстве дома. Эти моды и привычки, должно быть, представлялись людям необычайно важными, поскольку в литературных источниках о них упоминается очень часто. Естественно, они послужили сильным толчком для международной торговли. Я пишу эти строки, глядя на лежащее передо мной письмо еврейского купца из Адена (Южная Аравия), посланное в Каир примерно 850 лет назад. Он просит своего делового партнера в Каире закупить всевозможные товары для своего дома и хозяйства. В списке из со-

рока с лишним предметов значатся товары, произведенные в Г органе, на самом севере Персии, в Амиде (Курдистан), в Багдаде, Бейруте, в самом Каире и многих других местах Египта, а также в Испании. Кажется, что чем более издалека был привезен товар, тем более модным он считался.

7) Много других, более второстепенных причин обусловили расширение торговли и подъем капитализма в период, последовавший за героической эпохой ислама: прокладка и ремонт дорог, изначально предпринятые в военных и административных целях, создание точных путевых описаний (путеводителей), изначально предназначенных для имперских нужд; усовершенствование средств передвижения, особенно по морю; наконец, подъем покупательной способности христианского Запада, о котором еще много будет говориться в связи с еврейской торговлей, и т.д.

8) Вдобавок к экономическим и производственным причинам, конечно, весьма важно было и то, что верхушку арабского государства составляла торговая аристократия. Происходя из мест, где родился исламский Пророк, они, разумеется, были более восприимчивы к различным потребностям бизнеса, чем рыцари и родовитые господа Персидской империи, которые полагали, что аристократу надлежит проводить половину жизни в боях, а другую половину — в пирах. Вообще кажется, что, несмотря на свои ограничения, арабо-мусульманское правление, во всяком случае вначале, было более эффективным и более справедливым, чем предшествующие режимы. Кроме того, мусульманский закон в значительной степени основывался на арабской традиции, которая, как уже отмечалось, была гибкой и хорошо приспособленной к потребностям нации торговцев.

9) Другим весьма важным социальным фактором подъема ближневосточного капитализма было уничтожение арабскими завоевателями прежних господствующих или привилегированных классов, которых вытеснила новая аристократия денег. В сущности, произошло вот что: деньги стали тем путем, по которому способные или удачливые взбирались по социальной лестнице.

10) В добавление к экономическим, производственным и социальным изменениям, приведшим к созданию ближневос-

точного капитализма, его подъему содействовал очень сильный религиозный элемент.

Идеалом жизненного пути в I в. мусульманской эры был святой воитель, борец за веру. Естественно, что этот идеал отчасти оставался в силе и в последующие века, так что драчливые праведники всегда могли обрести самовыражение в непрерывных пограничных столкновениях с неверными. Однако к концу II в. хиджры к военной профессии стали привлекать в основном неарабов, и скоро она стала исключительной сферой деятельности рабов-варваров, почти утратив свою былую славу. Другое широкое поле государственной службы, чиновничья администрация, привлекла к себе немало сильных умов, опять-таки неарабов, и эта бюрократия, «люди пера», как их называли, была в значительной степени ответственна за развитие характерных черт синкретической арабской литературы III—IV вв. хиджры. Но религиозные люди избегали государственной службы и вообще считали правительство настоящим олицетворением сил, которые противостоят власти Господа на земле. Благочестивый человек не должен был принимать приглашение на ужин от государственного чиновника. Еда, которую там подавали, не признавалась «халал» (разрешенной религией), поскольку считалось, что большая часть государственных доходов получена от вымогательства, нарушения законов и угнетения слабых.

Но религиозный подход к торговым делам был совершенно иным. Прибыль от честной торговли рассматривалась в мусульманской религиозной литературе как типичный пример *халал*, дохода, не вызывающего никаких возражений. Вдобавок купец был особо приспособлен к исполнению религиозного долга, предписанного мусульманину: он мог ежедневно совершать пятикратную молитву, так как согласно медленному темпу восточной торговой сделки такой перерыв способствовал благоприятному завершению дела. Купец также мог найти время для чтения религиозных книг. В настоящем арабском мусульманском городе, таком, как Сана, столица Йемена, увидеть купца, читающего, сидя в своей лавке, рукопись по религиозному праву, — обычное дело. В торговых путешествиях купцу легче было исполнить свой долг паломничества в Мекку; он мог посетить знаменитых богословов или святых. Он был в состоянии выполнить заповедь о милостыне. Счита-

лось, что ему легче соблюдать посты, чем его единоверцам с низким доходом, которые занимались физическим трудом. И наконец, разве сам Пророк и большинство его выдающихся сподвижников не занимались этим делом?

Короче говоря, как зарождение современного капитализма в Европе сопровождалось новым религиозным подходом к зарабатыванию денег, так и «буржуазная революция» в мусульманской империи VIII—IX вв. имела солидное религиозное обоснование. Это обстоятельство бесспорно ускорило процесс превращения евреев из народа, занятого главным образом ручным трудом, в народ, основным занятием которого стала оптовая торговля.

Такая трансформация, конечно же, вызвала немалое сопротивление. Один ранний еврейский автор, принадлежавший к секте караимов (подробнее о ней будет сказано далее), поносил склонность к коммерческой деятельности как «нееврейскую» и как подражание язычникам (подразумевая под ними то ли арабов, то ли мусульман вообще). Его тирады показывают, что, хотя коммерческая деятельность стала для евреев совсем обычной, она все еще рассматривалась как нечто новое. Евреи, в сущности земледельческий народ, трижды на протяжении своей древней и средневековой истории обращались к коммерции как к средству выжить. После разрушения Первого Храма (587 г. до н.э.) и депортации в Вавилон (современный Ирак) они научились торговать у вавилонян, древней торговой нации. Во время эллинистического периода наставниками им служили греки. В мусульманские времена они опять обнаружили, что им противостоит крайне меркантильная цивилизация, но ответили на вызов так энергично, что сами превратились в нацию коммерсантов.

Разумеется, в исламские времена евреи были не такими уж новичками в коммерции и торговле. Тот еврей, что превратил Колосса Родосского в металлолом в эпоху первых мусульманских завоеваний, взялся за эту задачу, потому что он и раньше был связан с продажей и обработкой металла (позднее этим делом занимались многие евреи, как свидетельствуют документы Генизы) и потому что он располагал капиталом, чтобы финансировать эту сделку. Я хотел бы привести другие примеры торговой деятельности евреев в мусульманские времена: один хорошо известный, а другой не опубликованный ра-

нее, — которые покажут, что известная экономическая деятельность евреев начиная с этого периода, очевидно, была продолжением той, которой они занимались и до ислама.

Первым примером, конечно, служит знаменитая история о раданитах, которым доктор Л. Рабинович, главный раввин Объединенной еврейской конгрегации Йоханнесбурга (Южная Африка) посвятил целую книгу под названием «Еврейские купцы-предприниматели» (London, 1948). Их история приводится в одном из мусульманских путеводителей. Этот путеводитель, который содержит подробности о раданитах, был составлен около 870 г. н.э. Ибн Хордадбехом, высокопоставленным чиновником имперской почтовой службы. Его рассказ о еврейских купцах, чье название пока не поддается истолкованию, действительно весьма примечателен.

«Эти купцы говорят по-арабски, по-персидски, по-румийски (то есть по-гречески, как говорили в Восточной Римской империи), на языке франков (жителей нынешней Франции), андалузцев (христианского населения Испании) и славян. Они путешествуют с запада на восток и с востока на запад, частично по суше, частично по морю. Они садятся на корабль в землях франков на Западном море и следуют до Фарамы (древний порт в Египте, располагавшийся поблизости от северного конца нынешнего Суэцкого канала). Там они перегружают свои товары на верблюдов и отправляются сушей до Кулзума (порт на южном конце Суэцкого канала). Затем они плывут по Восточному морю к Индии и Китаю. На обратном пути они везут... товары восточных стран до Кулзума, переправляют их в Фараму, где опять выходят в Западное море. Некоторые заходят в Константинополь, чтобы продать товар византийцам, другие отправляются ко двору короля франков, чтобы предложить там свой товар».

Далее автор описывает три других пути, использовавшихся раданитами: первый — морем из Франции в Сирию, а оттуда через Ирак и Персидский залив в Индию и Китай; второй — сушей через Испанию, затем через Гибралтарский пролив вдоль побережья Северной Африки до Египта, через Палестину, Сирию и Ирак в Персию и Индию; третий — через центр Европы к землям хазар, тюркоязычного народа, обитавшего по берегам Каспийского моря, чей высший класс ис-

поведовал тогда иудейскую веру; через Хазарское царство раданиты перебирались в Азию и, наконец, прибывали в Китай.

Успехи, достигнутые этим торговым сообществом, были беспримерны, им нет аналогов в истории раннесредневековой торговли. Мы можем в полной мере оценить достижения раданитов, сопоставив их с последующим развитием. В Каирской Генизе было найдено много документов, касающихся еврейской торговли с Индией в XI—XII вв., но ни в одном из них не упоминается Китай или другая страна восточнее Индии и Цейлона. Эти поздние торговцы с Индией, вернувшись, регулярно посещали Испанию, в то время мусульманскую, и Северную Африку, но не имели дела с христианской Западной Европой.

Итак, я хотел бы сказать в заключение, что широкая международная торговля, связанная с историей раданитов, не имеет никакого отношения к социально-экономической трансформации еврейского народа в исламские времена. Скорее это было продолжение доисламской еврейской торговли, которая приобрела беспрецедентную важность, когда пришествие ислама воздвигло временный барьер между Востоком и Западом. Евреи, которые сочетали политический нейтралитет с давними международными связями, в первые века ислама пересекали границы легче, чем христиане или мусульмане. Штаб-квартира раданитов, очевидно, размещалась в Западной Европе, хотя, как показывает многоязыкий характер их деятельности, у них были партнеры по всему мусульманскому миру, еврейский, возможно, служил у них общим языком. Однако, как представляется, деятельность раданитов подошла к концу в X в. Становление торговых республик Италии буквально сокрушило еврейскую торговлю. Одновременно с этим в мусульманском мире трансформация еврейского населения в торговый по преимуществу класс была близка к завершению.

Сходное явление можно наблюдать в другой сфере деятельности евреев. Из документов Генизы нам известно, что евреи владели судами и путешествовали или посылали грузы на принадлежавших им кораблях по арабским и индийским морям. Но мне никогда не встречались упоминания о *еврейских морях* в этой части света. Что касается Средиземноморья, то в Генизе попадаются случайные ссылки на моряков-евреев (*навати*, производное от греческого слова, встречающееся в ив-

рите и в арабском, отзвуком которого является английское *navy*). Это различие несомненно возвращает нас к тому факту, что спорадические упоминания о еврейском мореплавании в Средиземноморье в позднеисламские времена обозначают лишь слабеющие следы еврейской активности, которая, как мы знаем из христианских источников, была гораздо большей в предшествующий период.

Тут я хочу предложить один пример, который интересен и сам по себе, но к тому же еврей и араб в нем действуют за две сотни лет до Мухаммада. Я имею в виду совершенно очаровательный рассказ Синезиуса, греческого ученого, о своем путешествии в 404 г. из Александрии в маленький порт на побережье Северной Африки. Корабль, на котором ему случилось плыть, принадлежал еврейскому шкиперу, команда тоже была преимущественно еврейская. Автор с юмором объясняет, что довольно эксцентричный кормчий при помощи ширмы отделил пассажиров, которые по большей части были молоды и красивы, от мужчин. Разразился ужасный шторм, но шкипер вдруг оставил руль, все бросил и начал громко читать что-то по свитку. Самые красноречивые увещания пассажиров на него не действовали, так как был вечер пятницы, который, как объясняет Синезиус, принадлежит уже к следующему дню, к субботе, во время которой евреям не полагается работать. Однако на борту было много арабов, служивших в римской коннице. Один из них выхватил меч, угрожая обезглавить шкипера, если тот немедленно не возвратится на свое место у руля. Но еврей упорствовал. Только в полночь, когда положение выглядело совсем скверным, он вернулся к исполнению своего долга, заявив следующее: «Теперь нам действительно угрожает смерть, и в таких случаях разрешается работать в Субботу». Естественно, это утешительное сообщение вызвало большой шум, но корабль благополучно пристал к берегу, хотя и не в порту назначения. (Эту историю можно прочесть полностью в очень полезной книге: Jacob R. Marcus. *The Jew in the Medieval World*. Cincinnati, 1938.) Хотя Гениза сохранила сотни документов, относящихся к средиземноморской торговле в позднеисламские времена, там не найдешь ничего такого о жизни еврейских моряков, что можно было бы сравнить с повествованием Синезиуса. Складывается впечатление, что к XII в. евреи были полностью вытеснены из этой профессии.

Итак, путь для сбалансированной оценки великой социоэкономической трансформации еврейского народа во II—III вв. хиджры открыт. Наши источники не дают возможности описать сам этот процесс, но они содержат достаточно информации, чтобы ясно показать его результаты.

Во-первых, мы находим, что к началу X в. евреи распространились по всему арабо-мусульманскому региону, за исключением лишь небольшой части Северной Аравии, откуда их изгнали в первые дни ислама. У нас нет статистических данных, которые подтвердили бы возрастание их численности по мере распространения ислама, но общее впечатление таково, что процветающие еврейские общины встречались повсюду, даже в таких местах, как Йемен и Северная Африка, откуда исчезло христианское население, занимавшее в прошлом важное место. Из мусульманских источников явствует, что при раннем исламе происходили лишь спорадические обращения евреев в мусульманство, тогда как в Египте, например, один из христианских писателей заявляет, что во время мусульманского завоевания евреи в отличие от многих христиан не поддавались давлению победившей религии.

Все это показывает, что (а) в ранний, истинно арабский период не было никаких насильственных обращений в ислам; (б) экономические и социальные преимущества, получаемые в обмен на принятие господствующей веры, были не настолько сильны, чтобы соблазнить евреев на вероотступничество. Очевидно, сам факт явной близости иудаизма и ислама мешал возникновению внутренних побуждений, которые могли бы привести еврея к принятию ислама. Кажется, только в позднем средневековье экстатический мистицизм ислама представлял определенную привлекательность для оскудевшего восточного еврейства, и то лишь пока колоссальный подъем еврейского мистицизма в XVI в. не вызвал временного возрождения этих общин.

Вторым выдающимся обстоятельством, которое производит впечатление на всех изучающих источники, дошедшие до нас от X в., является необычайная подвижность еврейских общин в мусульманском мире и вместе с тем — их живая и тесная связь между собой. Это был действительно период энергичного внутреннего миграционного движения.

Как мы видели, подобное положение вещей создало отнюдь не только временное политическое объединение Ближнего Востока под властью арабов. В течение темного I в. ислама мы все время слышим о насильственном переселении той или иной части еврейского населения, например, из Палестины на средиземноморское побережье Северной Сирии, которое было открыто для атак византийцев с моря. Халифы пытались заменить живших здесь христиан евреями, на которых они могли больше полагаться. Другой пример миграции дает основание Кайрувана, столицы страны, ныне известной как Тунис. Халиф приказал губернатору Египта послать туда тысячу «еврейских или коптских» (копты — египетские христиане) семей, что показывает, кстати, что немусульмане были необходимы для администрации. Поскольку вскоре Кайруван стал знаменитым центром еврейской учености, вполне возможно, что евреи жили там с самого начала. Новое заселение евреями Иерусалима после завоевания его арабами также приходится на первое столетие ислама. Рассказ о том, что христиане перед сдачей Иерусалима поставили условием, чтобы там не разрешалось жить евреям, и что арабы приняли это условие, полностью лжив, как я уже указывал в специальном исследовании. Сведения документов Генизы о том, что семьдесят семей из Табарии (Тивериады) — главного еврейского центра в Палестине — перебрались в Иерусалим вскоре после его падения, правдоподобны по многим причинам; вероятно также, что йеменские евреи поселились там вместе с йеменскими арабами, которые, как известно, образовали первый мусульманский гарнизон в Святом Городе.

Разумеется, все это лишь отрывочные данные. Еврейские источники почти ничего не сообщают о передвижениях еврейского населения в течение первых двух веков ислама. III в. дает чуть больше информации. Но в IV в. хиджры (X в. н.э.), когда империя мусульман уже совсем распалась на изначальные географические единицы, отношения между различными еврейскими центрами и передвижение между ними достигли своего пика. Следует сразу подчеркнуть, что в этом положении еврейской общины лишь отражало обстановку мусульманского мира в целом. Именно в этот момент, когда внутри ислама выросло столько политических границ, мусульманские писатели заговорили о *мамлакат аль-ислам* — «царстве ислама» как

об объединяющем начале. Подлинными носителями мусульманской цивилизации, мусульманские купцы, оказались сильнее всех политических границ, они непрестанно передвигались по всему пространству между Испанией и Марокко на западе и Средней Азией и Индией на востоке.

В этой области с мусульманами соперничали, а возможно, и превосходили их евреи. Документы Генизы, которые часто дают возможность проследить за перемещениями и связями одного человека на протяжении ряда лет, показывают, насколько поразительную подвижность обрели евреи. В один год мы видим некое лицо в Индии, на следующий год его же — в Адене (Йемен) и Египте, откуда он совершает две успешные поездки в Испанию и Марокко; в промежутке он приносит извинения деловому знакомцу из Адена, так как по особым обстоятельствам никак не сможет «в этом году» опять отправиться в Йемен и Индию. По-видимому, для человека того времени было вполне обычным не один раз в жизни совершать длинные путешествия из Марокко или из Испании в Индию.

Не следует думать, что до становления исламской коммерческой цивилизации у евреев не было собственных навыков в крупной торговле. Ранее уже приводилась пространная ссылка на раданитов, далее мы рассмотрим также доисламскую деятельность персидских евреев. Однако не вызывает сомнений, что никогда прежде в истории евреев к коммерции и международным торговым перевозкам не привлекалась столь значительная часть еврейского населения, как это было в X в. и особенно начиная с XI в. и далее. При изучении документов Генизы, касающихся еврейской торговли между Средиземноморьем и Индией, наибольшее впечатление производит то обстоятельство, что в ней было занято так много мелких предпринимателей. Очевидно, что к XII в. международная торговля отражалась на жизни всей общины.

Участие рядовых членов общины в международном бизнесе было возможно потому, что он проводился, как правило, на основе партнерских отношений. Во времена, когда путешествие было таким опасным, люди предпочитали разделять риск и капитал между несколькими предприятиями, а не вкладывать все, что имели, в одно дело. Купец, живущий в другой стране, обычно путешествовал вместе с товарищем; он пускался в коммерцию не в одиночку, напротив, всегда набирал боль-

шое число заказов, часто мелких. Таким образом, люди с ограниченными ресурсами получали возможность принять участие в торговле, например, между Египтом и Индией или между Египтом и Испанией. Партнерство, товарищество между капиталистами и купцами или между странствующими купцами различных, порой отдаленных, стран было действительно вполне обычным явлением. В одном письме, найденном в Генíze, еврейский купец из Туниса пишет своему сотоварищу в Египте: он-де надеется, что их сыновья будут поддерживать близкие отношения, которые на протяжении поколений поддерживались двумя семьями. Деловые взаимосвязи вообще в те дни рассматривались как основа для личной дружбы. Возможно, иначе и быть не могло. Вопрос доверия был наиболее важным при этих больших расстояниях и всеобщей ненадежности. Большинство деловых писем имеют приятный личный оттенок и часто заканчиваются списком подарков, посылаемых автором письма в знак дружбы. Кстати, такие списки дают нам отличное представление о повседневной жизни адресатов, например аравийских евреев, живших в Индии. Предмет, который часто упоминается в письмах в Индию, это сыр *халал*, то есть кошерный (разрешенный религией) сыр, совершавший долгий путь из Египта, куда его в свою очередь привозили из Сицилии.

Деловые связи очень часто способствовали также возникновению семейных отношений. Здесь опять Генíze дает нам множество подробностей. Было вполне обычным для мужчины из Северной Африки жениться на женщине из Адена или испанскому еврею привезти домой из путешествий на Восток жену из Каира. Как мы узнаем из одного литературного и одного юридического документа, привлекательность йеменских молодых женщин придавала особую соблазнительность рискованным путешествиям на Восток (кстати, это обстоятельство подтверждают и аналогичные заявления в мусульманской литературе). Раньше уже упоминалась возможность неблагоприятных последствий эндогамии среди евреев в раннеисламские времена. Быть может, добавка «свежей крови», которая совпала с оживлением торговли, и могла привести к благотворному эффекту с точки зрения евгеники!

В добавление к коммерции, на объединение еврейского народа внутри ислама очень сильное влияние оказала миграция.

С III по V в. хиджры движение шло с востока на запад, из Персии и Ирака в Палестину, Египет, Северную Африку и Испанию. На этом пространстве перемещение евреев также соответствовало (и, возможно, предшествовало) мусульманскому. Африка и Испания были колониальными областями для более развитых и более предприимчивых мусульман Азии, арабов и персов. Палестина, конечно, представляла собой особый случай. Большая часть христианского населения, особенно из греческих городов, после мусульманского завоевания эмигрировала в Византию. Вследствие привлекательности святых мест брешь, оставленная христианами, вскоре была заполнена мусульманами и евреями. Египет, возможно, более других стран демонстрирует огромные перемены, принесенные миграционным движением. Во времена раннего ислама это была сельскохозяйственная провинция, используемая, главным образом, для того, чтобы снабжать продуктами мусульманскую армию, которая была расквартирована в Сирии (чтобы сражаться с византийцами) или где-нибудь еще. К концу X в. он превратился в торговый центр мусульманского мира, не превзойденный никем, даже Ираком с его столицей Багдадом. Существовали две главных причины таких изменений: негативная, то есть ухудшение политической ситуации в Ираке и Персии, и позитивная, то есть колоссальное развитие колониальных областей Африки и Испании в предшествующие столетия. У нас есть определенные данные арабских источников об эмиграции целых групп мусульманских купцов из Ирака в Египет и обильные свидетельства подобного же перемещения среди еврейских купцов.

Две главных синагоги Старого Каира называли «синагога иракцев» и «синагога палестинцев», показывая иноземное происхождение большей части еврейского населения. В различных городах Палестины были «иракские» синагоги. Действительно, иракский элемент в Палестине был столь многочислен, что давние обитатели страны восприняли некоторые из иракских религиозных ритуалов. Если большую часть мусульманского населения Иерусалима в X в. составляли персы, то немусульманская состояла в основном из евреев. Таким образом, персидский язык, в добавление к арабскому и древнееврейскому, постоянно слышался, когда евреи собирались на молитву поблизости от древнего Храма. В то время пер-

сидское влияние в Иерусалиме было таким сильным, что великий еврейский лексикограф Давид бен Аврааам аль-Фаси, который жил там, изъяснялся по-персидски, хотя, как показывает его имя, был родом из Феса в Марокко.

Эти факты о грандиозной еврейской миграции из Ирака и Персии в Палестину, страны Африки и Испанию были давно известны, хотя, возможно, еще не рассматривались в их подлинном историческом контексте. Однако когда документация арабской Генизы будет полностью опубликована, станет возможным воссоздать гораздо более точную и детальную картину этой миграции. Одни лишь имена лиц, упомянутых в документах, уже говорят о многом. Многие евреи в Африке носят имена по названиям азиатских городов, таких, как Самарканд (Средняя Азия) и Нишапур (Северо-Восточная Персия), Хамадан и Тустар (Западная Персия), Багдад и Басра (Ирак), Алеппо, Хама и Дамаск (Сирия), Иерусалим, Акра, Ашкелон и Рамла (Палестина), и даже по названиям стран Аравийского полуострова, таких, как Хиджаз и Йемен. Вдобавок Гениза содержит подлинные даты миграции из Азии в Африку.

В начале XII в. ситуация изменилась и началось движение в обратном направлении — с мусульманского Запада (Испания, Северная Африка, Западный Египет) на восток, который включал в себя и Египет, и Азию. Самый знаменитый пример миграционного движения в еврейской истории это Моше Маймонид, который родился в 1138 г. в Кордове (Испания), жил некоторое время в Марокко и в тридцать лет эмигрировал через Палестину в Египет, где и умер в 1204 г. За ним последовал его ученик, Иосеф ибн Акнин, а многие предшествовали им. Непосредственной причиной эмиграции Маймонида были гонения альмохадов, о которых упоминалось в предыдущей главе. Однако они шли уже проторенной тропой. Ведь мусульманский Запад, хоть он и был первоначально колониальной территорией, собрал за столетия, минувшие после его колонизации, достаточно средств, чтобы самому стремиться к экспансии.

Отчасти это было верно и для того еврейского населения, которое в основном происходило от купцов, прибывших с Востока, и в дальнейшем больше занималось торговлей, чем старожилы еврейских общин Египта и Азии. В документах Генизы имеются обильные свидетельства того, что большин-

ство еврейских купцов, занятых торговлей с Дальним Востоком, пришли с мусульманского Запада. Многие из них временно или постоянно поселились в Египте, Йемене или в самой Индии. (Один документ сообщает о двух североафриканских евреях, мастерах по обработке серебра, которые в 1140 г. эмигрировали на Цейлон.) Некоторые наиболее известные еврейские торговцы в Адене первой половины XX в. были родом с мусульманского Запада, тогда как евреи Испании и Северной Африки по религиозным причинам (которые иногда сочетались с коммерческими соображениями) еще раньше избрали своим домом Палестину, В общем, мы видим, что великое еврейское переселение в исламские времена было в основном связано с массовым вступлением еврейского населения в коммерцию.

Было бы интересно выяснить, насколько еврейская миграция и коммерция распространились за границы арабо-мусульманского мира во время наивысшего подъема еврейско-арабского симбиоза. Как показывают биографии многих еврейских знаменитостей, на рубежах ислама и Западной Европы, то есть в Испании, на юге Франции и в Сицилии, движение туда-сюда было постоянным. Подведем итоги сложной ситуации в центре мусульманского мира, особенно в Египте, о которой известно немало.

Еврейские купцы из Византии, Италии и Франции проезжали через Египет, направляясь в Святую Землю, или прибывали туда как эмигранты, или даже приезжали на учебу. Попадая в беду, оказавшись в плену у пиратов или подвергнувшись притеснениям алчных чиновников, они могли опереться на помощь египетских евреев, точно так же, как их единоверцы из любой восточной страны. Однако, насколько можно судить по тысячам документов, сохранившихся в Генизе, деловые связи евреев Египта с евреями, живущими за пределами исламского ареала, были ограниченными. Имена, указывающие на европейское происхождение, почти отсутствуют в Генизе; даже имя Руми (идущее от Рума, то есть Византии, Константинополя и его округи) встречается нечасто. Печально известным примером ученого французского еврея, который достиг высокого положения на арабском Востоке, был Анатоли, главный судья еврейской общины в Александрии во времена Маймонида. Однажды какой-то важный еврейский са-

новник его оскорбил, попрекнув низким, европейским происхождением. Но в целом он пользовался высоким уважением; в окружении Маймонида были и другие ученые из христианских стран.

Еще более значительным вопросом является роль евреев в развитии средневекового капитализма и их относительная важность в экономической жизни мусульманского мира. Современное состояние исследований, как мусульманских, так и еврейских, пока не может предложить определенный ответ на этот вопрос. Разумеется, правильно говорить, что вклад евреев был значительным, но насколько именно, пока решить невозможно.

Что касается банковского дела, то список еврейских банкиров X—XI вв., способных предоставить правительству значительные ссуды, производит сильное впечатление, как это подчеркивает Уолтер Дж. Фишель в своей книге «Евреи в экономической и политической жизни при средневековом исламе» (London, 1937). Доктор Фишель совершенно прав, когда указывает, что халиф X в. мог по пятнадцать раз менять своих первых министров, но за своего еврейского придворного банкира он держался практически с начала собственного правления до самого конца. (Это напоминает о том, как в начале двадцатых годов нашего века Хезкиель Сассун, министр финансов современного Ирака, удерживал за собой этот пост в разных сменявших друг друга кабинетах.) Один мусульманский географ второй половины X в. утверждает, что большинство банкиров и менял Сирии и Ирака были евреями. Но мне представляется, что христианские банкиры упоминались в мусульманских источниках чаще и гораздо раньше, чем еврейские; совершенно точно, что еврей не выступает в мусульманской классической литературе в качестве типичного банкира и ростовщика, каким его изображают средневековые христианские писатели.

Богатый материал относительно еврейской торговли в арабских странах, сохранившийся в Генизе, дает нам возможность определить, в каких именно отраслях коммерции были заняты евреи, однако мы не можем оценить их относительную значимость, поскольку соответствующие мусульманские источники пока недоступны. Евреи были известны участием в широкой индийской торговле пряностями, благовониями, кра-

сителями и лечебными травами; в торговле тканями и платьем; в торговле металлами — как в торговле необработанным металлом и составляющими металлообработки, так и готовыми металлическими изделиями всех видов. Они экспортировали железо и сталь из Индии и везли туда медь и свинец; кроме того, похоже, что евреи работали не только в качестве золотых и серебряных дел мастеров (то есть ювелиров), какими они были во всех мусульманских странах с доисламских времен и до наших дней, но и как изготовители бронзовых, а возможно, также серебряных и золотых сосудов. (Еще в 1924 г. я обнаружил в Дамаске евреев, специализировавшихся на металлических сосудах; христиане, трудившиеся на том же предприятии, работали по перламутру, а армяне занимались деревянными изделиями.) Жемчуга, привезенные с Востока, кораллы, найденные в Средиземном море и отправленные морем в Индию, химикалии, лекарства и бумага были другими предметами, торговлей которыми заправляли евреи. О еврейской торговле сельскохозяйственной продукцией я не нашел много данных — большинство деталей о пересылке морем продуктов почти исключительно касается подарков друзьям по бизнесу, а не товаров для продажи, мне не попало также ни одного упоминания о евреях, торговавших лесом, хотя импорт этих товаров имел огромное значение для арабо-мусульманских стран, а в XIX в. этот самый бизнес становится типичным занятием евреев в Восточной Европе.

В будущем любая оценка вклада евреев в великую торговую цивилизацию средневекового Ближнего Востока должна учитывать тот факт, что наш главный источник знаний о еврейской экономической деятельности — тысячи документов Генизы — является односторонним: он сосредоточен на Египте и на XI—XII вв. Но мы уже знаем, что Египет изначально был колониальным регионом, который привлек еврейских купцов из Персии и Ирака, и что процесс коммерциализации Ближнего Востока был в основном завершен к X в. Старинная еврейская торговая компания раданитов, как мы видели, миновала Египет, используя для транзита только перешеек, который теперь рассечен Суэцким каналом. В их время Египет был настолько незначительным с коммерческой точки зрения, что если мы сравним суммы, которыми оперировали евреи в Персии и Ираке (они зафиксированы мусульманскими исто-

риками), с теми, которые упоминаются в документах Генизы, то приходим к заключению, что по-настоящему крупные капиталы евреев находились в странах вокруг Персидского залива. Источник этих богатств не является тайной. Один христианский автор отмечает, что уже в доисламские времена персидские евреи накопили много денег своей морской торговлей с Индией; Саадия Гаон, духовный лидер вавилонского еврейства во второй четверти X в., упоминает тот же источник. Но в тучной и часто подвергавшейся наводнениям земле Ирака и Южной Персии бумажные документы не могли сохраниться так, как в сухой почве Египта. Поэтому мы не можем ожидать, что более древняя и, возможно, более значительная коммерческая деятельность вавилонских евреев оставила по себе такое же богатство информации, каким мы располагаем о евреях, которые в позднем средневековье жили на великом пути между Испанией, Египтом и Индией. Тем не менее пересмотр компетентным ученым существующих литературных источников (как еврейских, так и мусульманских) может дать нам новую картину жизни вавилонского еврейства в исламские времена и тем самым предложить объективную оценку роли евреев в мусульманской цивилизации в целом.

Очевидно, что самой насущной причиной самостоятельной организации еврейских купцов была необходимость в защите их интересов и даже самой жизни. На длинном пути из Испании и Северной Африки в Индию им встречалось немало мелких царьков, порой неотличимых от пиратских или разбойничьих атаманов. Даже в добропорядочных государствах почти невозможно было получить доступ к местному правителю в том случае, если купец был ограблен, обманут или подвергся другой напасти. Вдобавок во многих странах существовал обычай законной конфискации собственности иноземного купца, умершего в дороге. Чтобы защитить себя от этих бед, еврейские купцы в каждом значительном торговом городе имели «представителя», который обращался по их делам к правителю страны, заключал специальные соглашения «со всеми хозяевами морей и пустынь» в интересах своих клиентов и заботился об их имуществе в случае кораблекрушения или смерти при других обстоятельствах.

Кроме «дипломатических отношений» купеческий представитель (на иврите *пакид ха-сохарим*, по-арабски *вакиль*) испол-

нял много других функций, напрямую связанных с коммерцией. На склад к нему иностранные купцы присылали или привозили свои товары. Там устанавливались цены, и часто представителю поручали распределить прибыль между разными партнерами или самому распродать товар. Он также служил банкиром. Ему отдавали деньги на сохранение, через него осуществлялись платежи. Он действовал так же как почтовая контора: письма поступали к нему, а он передавал их иностранным купцам, когда те прибывали. Можно не сомневаться, что подобные представители были и у других религиозных общин, и весьма вероятно, что *консулам* итальянских купцов на Ближнем Востоке, которые были предшественниками современных консульств и представительств иностранных государств, послужили моделью старинные институты *накид ха-сохарим* или *вакилей*.

Насколько известно, формальных выборов на должность (или пост) представителя не проводили. Удачливый и уважаемый коммерсант со временем занимал это место и передавал его сыну, если тот имел соответствующие способности и склонности. Так, в Каире конца XI в. мы находим представителя по имени Йекутиель, сына врача, который передал свои функции сыну, но внук Йекутиеля вернулся к профессии своего прадеда и стал лекарем. Напротив, Йосеф бен Иехуда Кохен, чьи предки на протяжении почти двух столетий занимали высокое положение в религиозных кругах Вавилонии, а затем Палестины и Египта, согласился стать представителем купцов. Пробриться к нему, очевидно, было нелегко. Мы видим группу купцов, ограбленных византийцами у берегов Сицилии, которые просят компаньона сообщить об их деле Йосефу, поскольку сами они недостаточно красноречивы для этого. Мы особенно хорошо информированы о семье купеческих представителей в Адене, судьбу которой можно проследить на протяжении трех столетий. Такая же служба существовала в Рамле, главном городе Палестины, в Тире, который был тогда главным портом на ливанском побережье, и даже в небольшом городке Нижнего Египта. Кажется, в Ираке подобные функции частично выполнял придворный банкир.

Мы так подробно остановились на службе купеческих представителей, потому что она была самым новым явлением в еврейской общинной организации в исламские времена, о ко-

тором нам известно. Все прочие еврейские общинные институты, хотя и получили значительное развитие в период арабского правления, существовали уже в доисламские времена. Сюда следует отнести даже самый главный еврейский институт, пост *рейш галута*, главы еврейской общины в изгнании, экзиларха, как называли его историки. Его резиденция была в Ираке, и он считался потомком царского рода Давида, да, вероятно, и был им. В доисламские времена он, как и правители провинций в Персидской империи, носил титул «царь». (Официальным титулом персидского императора был «царь царей».) В то время, когда на значительной части земель еще жили еврейские крестьяне, *рейш галута* входил в администрацию империи и занимался сбором налогов, надзором за рынками и даже разбирательством уголовных дел. Он был одним из высших государственных чиновников. Об одном из этих еврейских «царей» известно, что он выдал свою дочь Шушан-духт за персидского царя Йездигерда I (399—420). Именно она основала еврейские колонии в Исфахане и Хамадане, которые были такими известными в исламские времена.

Положение *рейш галута* при исламе значительно изменилось. Арабские войска взяли Ирак силой, таким образом, вся земля считалась мусульманской собственностью. Евреи, может быть, еще в большей степени, чем другое сельское население, отказались от земледелия и сконцентрировались в городах, чтобы сохранить свою религию. К тому же мусульманское государство было более строго организовано, чем слабо связанная Персидская империя. Все это способствовало тому, что в исламские времена *рейш галута* занимал весьма почетное положение как генеральный представитель еврейской общины. Согласно христианским источникам, его положение при дворе халифа было выше, чем у христианских сановников, но, как правило, никакими административными функциями он наделен не был. Мусульмане обращались к нему «господин наш, сын Давидов», а поскольку Давид описывается в Коране как один из величайших пророков, естественно, что его пост был окружен ореолом святости. Он возводился на этот пост халифом (такой документ о назначении сохранился у одного из мусульманских писателей), и знаменем времени было, когда в 918 г. один из двух экзилархов-соперников удостоился назначения, прочитав в присутствии халифа подходящий к слу-

чаю отрывок из арабской поэзии. В свою очередь, экиларх утверждал назначения еврейских религиозных сановников в тех странах, которые прежде входили в Персидскую империю, даже в Йемене, хотя эта страна с X в. составляла часть Фатимидского халифата, постоянного противника правителей Ирака. На испанско-еврейского путешественника Вениамина Тудельского, посетившего Багдад около 1168 г., произвела большое впечатление пышность двора экиларха, он также подробно описал свое недельное пребывание у халифа. (Об этом примере еврейско-арабского симбиоза можно прочесть в книге: *M.N. Adler. The Itinerary of Tudela. London, 1907, p. 39—41*, или у *Jacob R. Marcus. The Jew in the Medieval World. Cincinnati, 1938, p. 186—187.*)

Но пышность двора экиларха не умаляла того обстоятельства, что он обладал очень малой исполнительной властью. Его юрисдикция не распространялась на уголовные дела, а доход ограничивался поступлениями с его собственных земель и более или менее добровольными пожертвованиями. Весьма показательным замечанием аль-Бируни, великого мусульманского ученого, который жил в 973—1048 гг., когда халиф стал лишь номинальным главой мусульманского мира: он объяснял, что в его время халиф занимает положение, похожее на положение еврейского рейш галута.

Для евреев в исламских странах гораздо большее значение, чем рейш галута, имел другой «вселенский» сановник, *гаон*, который и в самом деле был так известен среди евреев в течение первых пяти веков ислама, что этот период был назван «период гаонов». Гаон был титулом, который носили главы двух великих еврейских академий Вавилонии/Ирака (первоначально лишь одной из двух), евреи всего мира признавали наивысшими авторитетами во всех религиозных делах (в то время туда, разумеется, включали и гражданское право). Так называемые *респонсы* гаонов, то есть их письменные ответы по правовым и ритуальным вопросам, тысячи из которых сохранились, действительно представляют собой наиболее характерную литературную продукцию иудаизма того времени. «Респонсы» иногда вырастали в целые трактаты и объединялись в сборники под разными заглавиями. Так, еврейские ученые Сиджилмасы, города в далеком Марокко, собрали и опубликовали все респонсы, полученные ими из академий

Ирака, — процедура, которая находит параллели в мусульманской религиозной литературе. В добавление к этому гаон мог посылать своих ближайших сторонников (называемых *пекидим* — «уполномоченные»), чтобы решать дела на месте, разрешать споры и собирать средства.

Такие авторитеты, как покойный профессор Луис Гинзберг из Еврейской теологической семинарии Нью-Йорка, утверждали, что гаонат развился под влиянием исламского владычества. Это утверждение, однако, нуждается в уточнении. Институт еврейских академий, включая должности их глав, проповедников, а также литературный жанр «респонса» являются, конечно, очень древними: они восходят к дохристианским временам. Сам титул *гаон* появился за полвека до арабского завоевания Ирака. Кроме того, мусульманская религиозная ученость была организована иначе, чем в еврейских академиях, у нее была очень расплывчатая структура. Еврейские религиозные авторитеты занимали промежуточную позицию между мусульманской неоформленностью и строгой иерархией христианской церкви, поскольку отделения академий состояли из ученых разных рангов, которые повышались согласно довольно четким правилам, тогда как ученых, не принадлежавших к академиям, и даже простых людей, «неспециалистов», приглашали на собрания академий дважды в год, за месяц до весенних и осенних праздников, так что собрания эти приходились соответственно на сезонную паузу в сельскохозяйственных работах. Никаких подобных мероприятий не известно в исламе того времени; следовательно, нельзя предполагать исламское влияние, которое определило бы образ действия древних еврейских академий Ирака.

Однако косвенным образом арабская цивилизация во многом повлияла на гаонат. Без миграций и торговых странствий по всему мусульманскому миру институт *респонсов* никогда не смог бы обрести то значение, которое он имел в IX, X и XI вв. Путешествия, предпринятые для посещения знаменитых ученых и школ, были давним обычаем евреев, наиболее отмечаемым в талмудической литературе, и эта традиция получила новый импульс при арабском правлении, когда путешествие ради приобретения знаний стало характерной чертой мусульманской цивилизации. Даже в византийские времена евреи обычно посещали развалины Иерусалима для совершения молитвенных и траурных обрядов, но вполне понятно, что при исламе

этот обычай получил новый толчок, так как в мусульманстве паломничество к святым местам является одной из главных религиозных обязанностей верующего. Таким же образом еврейским ученым из Испании и Северной Африки надлежало стремиться посетить Иерусалим или, как сказано в поговорке, «созерцать Иерусалим» хотя бы раз в жизни, а на мусульманском Востоке — вероятно, посещать оплоты еврейской учености, в особенности Ирак. Множество писем от руководителей еврейских академий в Египет или в страны мусульманского Запада показывают, что адресаты были им лично известны.

С конца IX в. и далее политическая и экономическая жизнь в Ираке постоянно ухудшалась. Как мы видели, еврейское население страдало от этого упадка. Конечно, академии и экзиларх также не составляли исключения, хотя последний сохранял свой былой блеск еще несколько столетий. Когда же мусульманский мир стал свидетелем политического распада, еврейские общины в различных государствах начали обзаводиться своими собственными руководителями — *нагидами* («князьями»). Такие нагиды были известны в Испании, Северной Африке, Египте, Палестине и даже в Йемене, где они были идентичны купеческим представителям, упоминавшимся ранее. Наиболее примечательным примером таких нагидов были потомки Моше Маймонида, которые занимали в Египте этот пост в течение двух столетий. Как и рейш галута, эти нагиды назначались или утверждались правящими властями соответствующих стран, как и их экуменический прототип, они почти не обладали исполнительной властью.

Самым действенным объединением евреев в мусульманских странах были местные общины. Хотя в их терминологии арабские названия обычно соперничают с еврейскими (например, глава общины называется по-арабски *мукаддам*, а сама община — *джамаа*), документы Генизы, равно как и респонсы гаонов, показывают, что их внутренняя структура не обнаруживает никакого арабского влияния. Причиной этого является простой факт: у мусульман не было ничего соответствующего местной еврейской организации, которая выполняла религиозные, социальные и до некоторой степени даже политические функции. Как показывает анализ современной общины йеменских евреев, еврейские общины в странах ислама сохра-

нили некоторые из характерных особенностей, которые отличали их в позднеримские времена.

Местные нужды удовлетворялись в первую очередь — согласно талмудическому принципу, что «бедные вашего города пользуются преимуществом перед другими бедняками». Но даже самая маленькая община выделяла пожертвования на общеврейские и региональные нужды. Иерусалим и Палестина в целом с их центрами образования, учеными и подвижниками занимали первое место, но также оказывалась поддержка академиям Ирака и, конечно, академиям в столицах разных стран. Выкуп за византийских евреев, привезенных в Египет арабскими пиратами, собирали в крошечных общинах египетской глубинки и подобным же образом заботились о беженцах из Палестины и Сирии во времена крестовых походов, что похоже на методы такой современной организации, как «Объединенный еврейский призыв». Еврейским купцам в Индии надлежало присылать пожертвования одновременно и на главную синагогу Старого Каира, и на еврейские святые места в Ираке и Египте, и на нуждающихся в других общинах. Мусульманская благотворительность имела точно такой же межтерриториальный характер. К каждому из приведенных примеров можно подыскать параллель в арабских источниках.

Наш обзор экономического положения и социальных институтов евреев на протяжении пяти первых веков становления ислама показал, что существовало много факторов, работавших на возрождение и постепенное объединение еврейского народа в рамках мусульманского мира: экономический подъем и вступление евреев в разряд людей бизнеса и торговли; коммерческие и семейные отношения, связывавшие евреев из многих мусульманских стран; новый институт «купеческих представителей»; преданность общепризнанным и региональным главным авторитетам; путешествия «в поисках мудрости» и паломничество к святым местам; применение одного и того же закона ко всем евреям, где бы они ни жили; и, наконец, еврейская благотворительность, которая, как и ее мусульманский двойник, не лимитировалась политическими границами. Новые экономические и социальные условия не могли не оказать также заметного влияния на культурную жизнь евреев в исламский период.

ГЛАВА 7. РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА В ПЕРИОД АРАБСКОГО ВЛАДЫЧЕСТВА

1. Участие евреев в средневековой цивилизации Ближнего Востока

Примерно до 1300 г. средневековая цивилизация Ближнего Востока во многих отношениях — экономическом, социальном и духовном — была более передовой, чем современная ей европейская цивилизация. По существу, это была промежуточная цивилизация, сочетавшая эллинистическо-римскую античность с новым временем.

Доминирующей религией был ислам. Следовательно, христиане и евреи получали узаконенный подчиненный статус, который делал их положение всегда приниженным и часто — опасным. Вместе с тем эта цивилизация была в основном светской, так что немусульмане могли ощущать себя равноправными наследниками великих культурных традиций.

Языком данной цивилизации был арабский. Первоначально это означало господство в обществе арабоязычных мусульман — в такой степени, что ограничения, налагаемые на немусульман, включали (согласно некоторым источникам) запрет обучать их детей арабскому языку. Но вскоре арабы растворились в старом оседлом населении Ближнего Востока, навязав ему свой язык, при том что сами они утратили национальную идентичность.

Начиная с X в. речь шла уже не о противопоставлении арабов и неарабов, а скорее о противопоставлении цивилизованных арабоязычных граждан Ближнего Востока и иноземных воинов-варваров, которые ими правили. Арабский, как латынь в Европе, перестал быть национальным языком и превратился в

язык цивилизации. Но благодаря гораздо более светскому характеру восточной цивилизации в ту эпоху он был значительно менее связан с правящей религией, чем латынь с католической церковью. Таким образом, христиане и евреи без колебаний пользовались арабским языком, даже для разъяснения своим единовверцам сакральных вопросов, так же как современные мусульмане или евреи могут использовать английский для проповедей или для изложения религиозных проблем.

Я надеюсь, все сказанное объяснит положение евреев внутри средневековой цивилизации Ближнего Востока и покажет, насколько вообще можно говорить о «евреях в арабском окружении» применительно к тому времени. Благодаря преобладанию в этой цивилизации ненационального и светского характера участие в ней евреев следует рассматривать скорее как вклад в общий прогресс человечества, а не в узко национальную культуру.

Недавно Культурный комитет Лиги арабских стран провел в Багдаде конгресс в честь тысячелетия Ибн Сины — Авиценны, знаменитого средневекового врача и философа. Очень эффектный юбилейный конгресс также устроили персидские власти. В свою очередь Турция отмечала тысячелетие Авиценны как родного. Все они имели на это право: по свидетельству некоторых авторов, Авиценна был тюркского происхождения. В Иране он провел большую часть жизни, а свои научные труды писал по-арабски.

Греки могли бы с еще большим правом чествовать его как национального героя, так как всю жизнь он исповедовал эллинистические идеи и образ мыслей. Я отметил этот факт, желая показать, что работу средневековых еврейских врачей, философов, математиков, астрономов и др. не следует описывать как еврейский вклад в арабскую цивилизацию, так как они писали не для прославления арабского языка и не для того, чтобы доказать жизненную силу еврейской расы; нет, занимаясь научной работой, они справедливо рассматривали себя как учеников древних наставников-греков.

Автор также не придает особого значения тому факту, что некоторые поэты еврейского происхождения писали прекрасные арабские стихи, — например, Ибрахим ибн Сахль аль-Исраили (Израильянин) из Севильи (умер в 1260 г.; его «Диван», или собрание стихов, переиздавалось около десяти раз!), или

тому, что евреи, принявшие ислам, были первоклассными знатоками арабской филологии и древности. Абу Убайда, персидский еврей, был таким великим авторитетом в арабском языке, генеалогии и племенных войнах, что мог похвастаться: «Два коня никогда не сходились [в битве] до или после Мухаммада, так чтобы это осталось неизвестным мне».

Этот и другие примеры приводились в двадцатых годах нашего века благожелательно настроенными арабами, чтобы показать, как велика *хидма* — «заслуга» евреев перед арабской культурой. Однако трудно будет отыскать в сочинениях этих авторов специфический еврейский вклад в арабскую литературу: по крайней мере, я не вижу ничего еврейского в том, что Ибн Сахль из Севильи посвятил много своих стихов еврейскому мальчику, которого он любил, или что от ненависти, которую вызывала едкая критика Абу Убайды, никто даже не пошел проводить гроб с его телом... Эти люди были евреями, так сказать, по плоти, но не по духу. Они просто были членами огромного зависимого населения Ближнего Востока, которые усвоили арабский образ мыслей и способ их выражения.

Первоначально автор данной книги намеревался включить в нее главу, посвященную часто обсуждаемой теме вклада арабоязычных еврейских ученых в развитие средневековой науки. Но почувствовал, что этот вклад мало связан с отношениями между евреями и арабами или между исламом и иудаизмом. Эта тема с исчерпывающей полнотой освещена в первом из трех томов монументального «Введения в историю науки» Джорджа Сартона. Существуют и хорошие популярные издания, например книга «Еврейский вклад в цивилизацию», вышедшая из-под изящного пера Джозефа Джекобса (Philadelphia, 1919); *Bevan E.R. & Singer Ch.(eds). The Legacy of Israel; Roth C. The Jewish Contribution to Civilization. London, 1938*, где содержатся важные коррективы и добавления к двум другим книгам.

Однако вполне корректно говорить о великом еврейско-арабском симбиозе, если ограничиться тем существенным вкладом, который неотъемлемые культурные элементы одной цивилизации внесли в автономную духовную жизнь другой. Таким было влияние иудаизма на творение Мухаммада и на последующее развитие ислама, которого мы касались в главе 4, такими же были

различные пути воздействия арабо-мусульманской цивилизации на иудаизм и даже на еврейскую литературу.

Если не принимать во внимание общественную и культурную деятельность еврейского населения США и других англоязычных стран, которое стало играть значительную роль сравнительно недавно, то можно назвать три великих цивилизации, с которыми еврейский народ вступал в тесный контакт, после того как сам создал собственную уникальнейшую культуру. Первая из них — греческая цивилизация, с которой евреи встречались во многих странах, где говорили по-гречески, и в особенности в Палестине, почти тысячу лет последовательно входившей в разные эллинистические государства; вторая — арабо-мусульманская цивилизация, которой мы занимаемся в этой книге; и, наконец, это цивилизация романских и германских народов Западной и Центральной Европы, единение с которой началось тысячу лет назад, достигло высшей точки в XIX и первой четверти XX вв. и теперь быстро движется к концу.

Самое выразительное свидетельство греко-еврейского симбиоза — греческий Новый Завет, значительную часть которого следует рассматривать как продукт еврейского гения и истинно еврейское творение во всех аспектах. На греческом написаны также важные сочинения религиозных евреев — философские труды Филона Александрийского, которые ряд знатоков считает основой средневекового мировоззрения, или труды по еврейской истории Иосифа Флавия, когда-то бывшего священником Иерусалимского Храма. Но ни одно из этих произведений не переводилось на иврит (во всяком случае, до нового времени), и лишь очень слабое их эхо достигало еврейских народных масс в средние века. А с Новым Заветом из-за трагического, но неизбежного стечения обстоятельств политического и духовного характера иудаизму пришлось расстаться навсегда. Таким образом, контакт с греческой цивилизацией, хоть и стимулирующий во многих отношениях, не привел к действительно продуктивному культурному симбиозу. Но к этому вопросу мы еще вернемся в другой связи.

Романские и германские народы в Западной и Центральной Европе оказывали на жившие среди них группы евреев разностороннее влияние. Наиболее очевидным результатом их взаимодействия было возникновение двух отдельных еврейс-

ких языков: ладино — на романской основе и идиш — на немецкой. Они получили особенно широкое развитие, когда большая часть евреев покинула страны Западной и Центральной Европы и перебралась восточнее, в страны Османской империи, где большинство евреев говорило на ладино, и в славянские страны, где преобладал и пышно расцветал идиш. К началу XIX в. на идише говорило большинство еврейского народа, что объясняет, почему родственный немецкий язык стал литературным средством выражения для научной иудаики и других видов еврейской культурной и общественной деятельности на протяжении этого столетия и вплоть до конца Первой мировой войны. До этого времени даже сионистские конгрессы проводились на немецком, на том же языке публиковались и их материалы.

Научная иудаика, то есть воссоздание полной и ясной картины истории и духовной жизни евреев в целом, появилась на свет благодаря усилиям таких ученых, как Цунц, Грец и множества других, которые писали по-немецки и, конечно, много сделали для подъема самоуважения еврейского народа и для лучшего осознания им своей судьбы среди неевреев. Это проложило путь всемирной еврейской филантропии и даже националистическому движению, которое привело к созданию государства Израиль. Современная философия иудаизма, в том виде, как ее разрабатывали люди, подобные Нахману Крохмалю (который писал на иврите, но был неразрывно связан с немецкой философией), Герману Когену или Францу Розенцвейгу, успешно помогала мыслящему еврею найти свое место в этом непостоянном мире. Наконец, благодаря еврейским литераторам, писавшим на немецком языке, получили выражение устроения, преобладавшие среди евреев в новые времена.

Неудивительно, что Мориц Штейншнейдер, сам выдающийся немецко-еврейский ученый, в своем «Введении в арабскую литературу евреев» (которое он написал в возрасте девяти лет) сравнивал арабо-еврейский симбиоз с немецко-еврейским, считая, что они имели равное значение.

Здесь, однако, я позволю себе не согласиться с великим учителем. Несмотря на свою относительную значимость, ни одно из произведений еврейских авторов, написанное по-немецки или возникшее под влиянием западной цивилизации, не достигало всех частей еврейского народа и не оказывало воздей-

ствия на личную внутреннюю жизнь каждого еврея в той глубокой степени, в какой это удавалось великим еврейским писателям, принадлежавшим к средневековой цивилизации арабского ислама.

Причина такого различия самоочевидна. Современная западная цивилизация, подобно древней цивилизации греков, по своей сути противостоит религиозной культуре еврейского народа. Ислам же плотью и кровью своей вышел из иудаизма. Он представляет собой, так сказать, переделку, расширение иудаизма, так же как арабский язык тесно связан с ивритом. Поэтому иудаизм мог свободно и широко черпать в мусульманской цивилизации необходимое, сохраняя при этом свою независимость и целостность в гораздо большей степени, чем это было возможно в современном мире или в эллинистическом обществе Александрии. Весьма поучительно сравнить высказывания еврейских авторов средневековья об исламе и арабах с высказываниями авторов XIX—XX вв. об окружающей их культуре, например, в «Германизме и иудаизме» (Deutschtum und Judentum) Германа Когена. В книге Когена иудаизм «оправдан», потому что он рассматривается (справедливо или ошибочно) как сущностно идентичный высшим достижениям немецкой мысли. Однако большинство еврейских авторов средневековья, писавших на арабском, никогда не допускали ни малейшего сомнения в абсолютном превосходстве иудаизма. Я подчеркиваю этот факт не потому, что считаю, будто такого подхода следует придерживаться в наши дни, а лишь как свидетельство, что иудаизм внутри ислама был автономной культурой, уверенной в себе несмотря на тесную связь со своим окружением, а возможно, и по этой причине тоже. Иудаизму никогда не приходилось сталкиваться с таким близким и плодотворным симбиозом, каким оказалось сотрудничество со средневековой цивилизацией арабского ислама. Некоторые из особо важных аспектов этого будут рассмотрены в следующих разделах.

2. Лингвистические аспекты еврейско-арабского симбиоза

Первым и главным аспектом еврейско-арабского симбиоза является то обстоятельство, что евреи, как и прочее население

Халифата, восприняли арабский язык. Это легко объясняется сравнительно быстрым и почти полным распространением арабского языка в странах Юго-Западной Азии и Северной Африки. Один важный фактор этого уже был объяснен в главе 3, а именно — пылкая приверженность арабов к своему любимому языку, энтузиазм, который заразительно действовал на оказавшееся под их властью население; следует также учитывать собственные достоинства, присущие этому высокоразвитому языку. Однако то, что происходило в VII и IX вв. с арабским, лишь повторяло историю с арамейским языком, происходившую двенадцатью веками раньше в странах Плодородного Полумесяца (в VI—IV вв. до н.э.).

Арамейский в отличие от арабского не удостоился чести стать языком государственным, языком правящей религии и общества; он даже не был «национальным» языком; не мог он состязаться и с ясной и прекрасно разработанной арабской грамматикой. И все же он достиг исподволь, почти незаметно, того, что арабский получил после эффектных побед мусульманских войск. Это показывает, что кроме очевидных факторов в процессе распространения международных языков действовали и другие силы.

Однако поскольку евреи были лишь одним из народов, вовлеченных в этот процесс, нет нужды подробно останавливаться здесь на данной проблеме. Нет необходимости, да и возможности тоже, выяснять, когда точно арабский превратился в язык большей части еврейского народа. В основном этот процесс завершился к 1000 г., примерно через 350 лет после мусульманского завоевания, в то время, когда сами арабы в Халифате были повсюду оттеснены тюрками и другими иноземными правителями.

Только в труднодоступных горах Курдистана и Армении евреи сохранили свой старый арамейский диалект, тогда как древнееврейский, как мы увидим, не только удержал свою позицию как второй и литературный язык, но и переживал беспрецедентное возрождение.

Перейдя на арабский язык, евреи не стали арабами. Они только сменили один международный язык — арамейский, на другой — арабский. Однако между этими двумя шагами пролегла огромная дистанция. Насколько нам известно, не существовали нееврейские арамейский литературный язык и ли-

тература, которые хотя бы в какой-то мере повлияли на еврейские массы. Были различные арамейские диалекты, на которых говорили евреи таких стран, как Палестина и Вавилония, и которые они развили до стадии литературного языка. Вдобавок, насколько можно видеть, форма и содержание талмудических и мидрашских писаний были во всех отношениях чисто еврейским созданием.

По отношению к арабскому языку ситуация была совершенно иной. Он был принят евреями в то время, когда арабы уже создали национальную литературу и религиозную терминологию (в развитии которой, конечно, принимали участие многие новообращенные евреи). Поэтому обретение арабского языка для евреев означало также усвоение арабского образа мыслей и литературных форм, равно как и мусульманских религиозных представлений.

Арабский язык использовался евреями для всех видов литературной деятельности не только в научных или светских целях, но и для толкования и перевода Библии или Мишны, в теологических и философских трактатах, при обсуждении еврейского закона и ритуала и даже при изучении древнееврейской грамматики и лексикографии.

Для всех этих литературных целей использовался арабский язык в его развитой в послеклассический период форме. Уже давно было установлено, что отклонения от древних арабских стилистических моделей, обнаруженные в еврейско-арабской литературе, связаны не со специфически еврейскими идиомами и фразеологией, а с той стадией развития, какой достиг арабский язык в позднее средневековье, но изменение это более заметно в еврейской литературе, поскольку еврейские писатели, пользовавшиеся еврейским алфавитом, чувствовали себя менее связанными классическими нормами, чем мусульмане.

Наряду с этим в письмах или в других нелитературных целях использовались более разговорные формы арабского, пересыпанные еврейскими словами и фразами. Эти документы, тысячи которых сохранились, необычайно интересны не только по содержанию, но и по лингвистическим причинам. Многие особенности современного разговорного арабского, который представляет собой язык, сильно отличающийся от классического, можно изначально проследить в этих неформальных средневековых еврейских документах.

Еврейско-арабские диалекты наших дней, бытующие в Марокко, Тунисе или Йемене, нельзя сравнивать с идишем или ладино, поскольку они, как объяснялось в предыдущем разделе, культивировались еврейским народом в чуждом ему окружении (германский по типу идиш — на славянской почве; испанский ладино — в Турции, Греции и т.д.). Кроме того, они заметно отличаются от языка мусульманского населения: во-первых, по произношению, во-вторых, с точки зрения грамматики и словарного состава и, в-третьих, по использованию еврейских слов и фраз.

Арабоязычные евреи вводят в свою речь гораздо меньше древнееврейских элементов, чем принято в идише: именно поэтому, что их знание живого еврейского языка было гораздо глубже, чем в Западной Европе, они воздерживались от смешения двух языков. Как бы то ни было, современные еврейско-арабские диалекты и их литература представляют собой сокровищницу еврейских традиций, фольклора, остроумия и являются живым свидетельством созидательной силы еврейско-арабского симбиоза.

Кроме того, так же как средневековые еврейско-арабские тексты составляют весьма ценный вклад в наши знания о развитии разговорного арабского языка, так и по отношению к более близким временам еврейско-арабские письменные памятники способны помочь решению очень серьезной проблемы, стоящей в данный момент перед арабским миром: расхождению между литературным и разговорным арабским.

В Западной Европе капитуляция латыни перед национальными языками и возникновение местных диалектов отмечали переход от средневековья к новому времени. Арабские страны в настоящее время пребывают в сходной ситуации. Разница между литературным и разговорным языком (даже тем, на котором говорят самые образованные люди) огромна — со всеми негативными последствиями такого «дуализма» в литературе, духовном развитии вообще и даже в моральных нормах.

Двадцать лет назад казалось, что Египту удастся сдвинуть с места эту серьезную проблему, и я позволю себе сказать, что если бы Египет в то время был действительно независимым государством, обладающим некими выдающимися произведениями на местном диалекте (а не только неплохими сборниками коротких рассказов), мы бы уже сегодня имели нацио-

нальный египетский язык, отринувший тот лингвистический дуализм, который так вреден арабской мысли.

Но каким образом еврейско-арабские литературные опыты могут способствовать разрешению этой проблемы? Дело в том, что евреи, используя арабский язык в литературных целях, создали то, что можно было бы назвать «литературным диалектом», языком, основанным на живой разговорной речи, но избегающим ее грубостей. Этот язык можно изучить по иудео-арабским газетам, еженедельным и ежемесячным журналам (некоторые из них — на иракском и тунисском диалектах — относятся к первым образцам периодики, появившейся на арабском), а также по развлекательной, религиозной и иной литературе.

Характерный пример такого стиля можно найти в книге «Путешествие в Йемен», написанной проницательным медником из Саны, который сопровождал знаменитого франко-еврейского ученого Жозефа Алеви (Йосеф Галеви) во время его поездки по Йемену в 1870 г. Несмотря на некоторые бестактности, книга написана хорошим, живым языком, который выдает свое диалектное происхождение, но вместе с тем является «общепарабским», который каждый образованный араб, где бы он ни жил, легко поймет, воспользовавшись небольшим словарем и краткими лингвистическими пояснениями, помещенными во «Введении» к печатному изданию (Hebrew University Press, Jerusalem, 1941). Ведь различные местные диалекты более тесно связаны между собой, чем с классическим арабским.

Кстати, это показывает, что развитие национальных языков, процесс, который мог бы сыграть значительную роль в душевном равновесии арабского мира, отнюдь не препятствовало бы его единству.

Различные стадии развития еврейско-арабского языка особенно наглядно выступают в пестрой и необычайно интересной истории перевода на арабский еврейской Библии. Первоначально побудительной причиной такой деятельности было не столько то обстоятельство, что древнееврейский язык стал уже непонятен, сколько стремление предоставить в переводах (которые имели характер свободного толкования) авторитетную интерпретацию текста, особенно в вопросах теологии (например, введение духовно-абстрактной концепции антропоморфных черт, приданных Богу в Библии).

Вот почему самый знаменитый классический перевод, который вытеснил из широкого употребления все прочие, принадлежащий Саадии (умер в 942 г.), он сам назвал «Таф-сир» — комментарий. (Во избежание недоразумений, напомним: Саадия написал также арабский комментарий к Библии.) Несмотря на свое египетское происхождение, Саадия был таким великим ученым, что ему удалось стать гаоном, то есть духовным главой еврейской общины, с резиденцией в Багдаде. В добавление к своей огромной известности в качестве знатока еврейского права, Саадия прославился также как философ и теолог, как самобытный лингвист и даже как автор религиозных стихов.

Все эти качества делали его идеальным интерпретатором Библии. Его перевод стал священным текстом, который переписывали, а позднее перепечатывали рядом с древнееврейским оригиналом и старой арамейской версией. Этой традиции последовали даже в печатном издании Пятикнижия для йеменских евреев, предпринятом в 1940 г. в Тель-Авиве.

Как и другие священные тексты, версия Саадии часто звучалась наизусть, но скоро стала совсем непонятной для большинства арабоязычных евреев из-за расхождения между литературным и разговорным арабским, которое существовало на протяжении многих веков. Поэтому возникла необходимость нового перевода Библии, на этот раз на различные местные диалекты. Прекрасная коллекция таких диалектных переводов Библии, называемых «Шарх», что также значит «объяснение», находилась в уникальной библиотеке восточноеврейских книг и рукописей покойного г-на Давида Сассуна, которую ныне хранит его ученый сын, Соломон Сассун, в Лечворте, Хартфордшир (Англия).

Во введении к своему переводу Библии на марокканский диалект рабби Сузани, очень образованный и логически мыслящий человек, живший в XVI в., предельно четко объясняет проблему передачи Библии на арабском. Эту книгу, собственноручно переписанную им в Цфате (Палестина), куда он эмигрировал еще молодым человеком, читали в Дамаске (Сирия) и в Басре (Ирак). Это показывает, что, несмотря на местный колорит, его версия была достаточно «общееврейской», чтобы ее воспринимали еврейские читатели по всему арабскому миру.

Однако история еврейских переводов Библии на арабский на этом не завершилась. Популярные «шархи», хотя и не зафиксированные письменно, но затверженные наизусть учителями в начальных школах, превратились в полусвященные и традиционные, а в ходе дальнейшего развития разговорного языка стали частично непонятными. Их по-прежнему заучивали в школах, но сопровождали объяснениями на существовавшем современном (тогда) диалекте. Таково положение и в наше время, когда еврейско-арабский симбиоз в прежнем смысле слова быстро идет к концу. Было бы очень желательно, чтобы мы сохранили хоть некоторые из этих устно передаваемых версий Библии, напечатав (или хотя бы записав) их, — не только из-за лингвистического интереса, но и потому, что они представляют собой живое свидетельство народной традиционной концепции Библии на арабском Востоке.

Вместе с изучением Библии началось изучение библейского языка и языка вообще. Пишущие на арабском и пользующиеся арабской методикой и терминологией, еврейские ученые неумолимо исследовали и описывали еврейский язык Библии, а затем и язык Мишны, то есть постбиблейский еврейский. Впервые произношение, грамматика и словарный состав еврейского языка были изучены с научной точки зрения и, так сказать, взяты под контроль; таким образом иврит под влиянием арабского становился упорядоченным и организованным средством выражения.

Обширная литература на эту тему дошла до нас лишь частично, а из того, что сохранилось, не все доступно в напечатанном виде. Так, только недавно общественность познакомилась с огромным Библейским словарем Давида бен Авраама аль-Фаси, ученого X в. родом из Феса, но жившего в Иерусалиме. Этот словарь был великолепно издан профессором С.Л. Скоссом из Филадельфии. А вот словарь постбиблейского иврита Танхума Йерушалми (XIII в.), тоже жителя Иерусалима, как показывает вторая часть его имени, до сих пор еще не опубликован полностью, хотя такое издание большинством компетентных нееврейских и еврейских ученых было признано «желательным».

Словарь аль-Фаси — первый по объему и древности из опубликованных — был составлен до того, как великие грамматисты Запада (Марокко и Испании), Иехуда Хаййудж и Иона ибн Джанах, открыли и развили закон, что еврейские слова,

как и арабские, восходят к «корням», состоящим из трех букв, — принцип, который лег в основу всей семитской филологии.

Последующие открытия, во всяком случае, не вывели из употребления самостоятельные своды правил старших поколений. В целом еврейская филология, разработанная писавшими по-арабски еврейскими учеными X—XIII вв., является внушительным собранием материалов и исследований.

Эти филологи не ограничивались изучением еврейского языка. Для еврейских и арабских ученых было общей истиной, что арабский, еврейский и арамейский изначально составляли один и тот же язык. Однако именно еврейским ученым, свободно владевшим всеми тремя языками, довелось выполнять практическую работу по сопоставлению языков и взаимному объяснению, закладывая, таким образом, основы для развертывания сравнительной лингвистики, науки, которая и в наши дни представляет особый интерес для евреев.

Признавая превосходную работу, проделанную средневековыми еврейскими филологами, и тот факт, что так много людей еврейского вероисповедания или происхождения отлично проявили себя в лингвистике за последние сто лет, невольно хочется спросить: почему же евреи ждали, пока арабы подтолкнут их к изучению собственного языка, и почему они самостоятельно не развили систему еврейской грамматики и лексикологии, скажем, в эпоху Мишны, когда основное ядро еврейского народа было все еще твердо укоренено на собственной земле?

Отсутствие подобной системы тем более удивительно, что в первые века христианской эры в Палестине преобладали почти идеальные условия для ее создания, а именно:

(1) Мудрецы (*рабби*) были сведущи в двух или даже в трех языках: классическом (то есть библейском) и разговорном (*мишнаитском*) еврейском и в арамейском, а ведь именно расхождение между классическим языком древней арабской поэзии и разговорным жаргоном в новообразованных городах и послужило одним из важнейших стимулов для возникновения арабской филологии;

(2) В мишнаитские времена был окончательно зафиксирован библейский литературный канон — в Александрии подобная работа по «изданию» Гомера и Платона положила начало греческой науке о языке;

(3) Могучая способность к абстрактному и логическому мышлению, представленная в Талмуде, будучи приложена к изучению языка, могла бы сделать рабби (мудрецов) блестящими лингвистами;

(4) Работа *масоретов*, ученых, которые установили правильное произношение текста Библии, показывает, что создатели системы произношения обладали очень чутким «слухом» и выдающейся способностью наблюдать лингвистические факты.

Если, несмотря на все эти благоприятные условия, евреи, пока они еще жили на своей земле, не создали собственной еврейской филологии, для этого должны были существовать особые причины, например, такие, как природное равнодушие к важности национального языка и та концентрация на идеях, которая в главе 3 была выделена как характерная для древних израильтян в отличие от арабов.

Таким образом, именно контакт с арабами — «фанатиками языка», как их называли тогда, — открыл пред еврейскими умами поле деятельности, к которой, как впоследствии оказалось, у них были особые способности, что и принесло первые зрелые плоды на благо национального языка самого еврейского народа.

Особенно впечатляющей чертой еврейско-арабского симбиоза являются арабские имена, которые носили евреи с доисламских времен и до наших дней. Мориц Штейншнейдер в своем «Введение в арабскую литературу евреев» посвятил этой теме не менее 236 страниц. Но теперь в результате новых исследований писем и документов каирской Генизы, с одной стороны, и жизни все еще существующих восточных общин, с другой, материал, собранный Штейншнейдером, можно было бы удвоить. Особенно расширились наши сведения об арабских именах, которые носили еврейские женщины. Эти имена зачастую оказываются очень живучими. Некоторые караимские еврейские дамы Каира, упоминаемые в арабских еженедельниках своих общин, в 1954 г. все еще носят те же арабские имена, что и их прабабки девятьсот лет назад.

В этих именах сохранился огромный пласт культурной истории. Так что я сомневаюсь, например, чтобы до социальной трансформации еврейского народа, описанной в главе 4, хоть одна еврейская девушка носила бы имя Ситт ат-Туджар — «Принцесса Купцов», которое было обнаружено в брач-

ном контракте XII в. Точно так же еврейских девушек никогда не стали бы называть Синия, Тюркия или Румия (то есть «Китайка», «Тюрчанка», «Гречанка»), если бы евреи не эмигрировали в Йемен или другие близкие к тропикам регионы. Климат этих стран, который одновременно похож и на экваториальный, и на альпийский, сильно осмугляет кожу. Однако йеменским матерям хотелось, чтобы их дочери были такими же светложими, как их сестры в более северных странах.

Границы книги не позволяют пространных рассуждений по поводу этого увлекательного сюжета. Но есть все же один момент, который требует к себе особого внимания. Арабские имена использовались евреями и в религиозной жизни, причем гораздо более широко, чем нееврейские имена в Европе и Америке. Обычно на Западе человека в синагоге вызывают или говорят о нем, употребляя его еврейское имя, так же называют его в таких документах, как брачный контракт. На Востоке, однако, в подобных случаях без колебаний используют арабские имена, и обычай носить двойное имя — одно на языке данной страны, другое на еврейском — имеет самое широкое распространение. Так, иногда в некоторых странах человек, по-арабски именуемый Хасан («Красивый»), мог называться также и еврейским эквивалентом этого имени — Йафет; или, наоборот, Моше (Моисей) мог быть известен как Муса (арабская форма этого имени), как это было со знаменитым Маймонидом. Но в других местах, например в Йемене, людей называли либо по-арабски, либо по-еврейски, и эти имена использовались для всех случаев. Таким образом, к Хасану или Мусе, даже если он был раввином, всегда обращались по его арабскому имени, будь то в синагоге или в документах, тогда как Моше всегда сохранял еврейскую форму имени, в том числе и для своих арабских знакомых. (Они могли исказить имя, произнося «Моесаи», но при этом подразумевали именно еврейскую форму.) Все это естественно там, где евреи говорили на диалекте своих соседей в течение сотен лет, но все еще отделялись от них особой одеждой.

Если в человеке на расстоянии можно различить члена иной общины, ему нет смысла маскироваться, скрывая свое еврейское имя. Кроме того, нееврейское имя не считалось «нечестивым», потому что вся жизнь общины ограничивалась узким кругом, в котором религии отводилась первостепенная роль.

Однако следует помнить, что альянсу между еврейским и арабским языками способствовал тот факт, что евреи в арабских странах в основном носили арабские имена.

3. Возникновение еврейской философии под мусульманским влиянием

В первой части этой главы лингвистические аспекты еврейско-арабского симбиоза обсуждались детально, так как именно эти детали, весьма заметные в повседневной жизни, обычно остаются без внимания. К счастью, этого нельзя сказать об изучении воздействия мусульманской духовной жизни на сознание евреев.

Многие еврейские ученые, занимавшиеся изучением ислама, направили часть своей деятельности прямо на этот предмет. Возглавил их И.Гольдциер, этот Нестор современного исламоведения (1850—1921), который считал свою работу над еврейско-арабской философией настолько значительной, что в частной переписке жаловался на отсутствие к ней такого же интереса, какой вызывали его широко читаемые труды по исламу.

Огромное число научных работ, среди них немало первоклассных, были посвящены за последние сто лет возникновению и развитию еврейской философии и теологии под влиянием исламской культуры. Начиная с «Собрания еврейской и арабской философии» Соломона Мунка и его классического перевода на французский сочинения Маймонида «Путеводитель колеблющихся» и до мастеров нашего времени — Г.А. Вольфсона из Гарварда или незабвенного Юлиуса Гутмана из Иерусалима (чья «Философия иудаизма», вышедшая в Иерусалиме в 1951 г., недавно переведена на английский), многие знатоки еврейской философии или философии в целом посвятили жизнь изучению отношений между мусульманскими и еврейскими воззрениями. В эту работу энергично включилось молодое поколение ученых США, Франции и Англии, так же как и Израиля.

Именно благодаря деятельности этих исследователей вышли на первый план те еврейско-арабские ученые, которым ранее уделялось сравнительно мало внимания, такие, как загадочный Ибн Каммуна, автор XIII в., занимавшийся сравни-

тельным изучением ислама, христианства и иудаизма, или оригинальный мыслитель Абу-ль-Баракат ибн Малка (XII в.), философские взгляды которого были столь ясно изложены Шломо Пинесом, возглавившим после Гутмана кафедру еврейской философии в Еврейском университете Иерусалима.

Главный философский труд Абу-ль-Бараката был недавно издан мусульманскими учеными в Индии, а Пинес подготовил к изданию его философский комментарий к книге Кохелет (Экклезиаст). Своей критикой Аристотелевой «Физики» Абу-ль-Баракат, как и писавший в XIV в. на иврите Хасдай Крескас (который, однако, пришел к этим идеям независимо), предвосхитил падение авторитета Аристотеля, которое знаменовало начало современной науки.

Основополагающим для еврейско-арабской мысли является тот факт, что греческая наука и греческий образ мыслей в основном проникали в еврейскую жизнь через посредство арабо-мусульманской литературы. Вместе с писавшими по-арабски еврейскими врачами, математиками, астрономами и философами наука в греческом смысле слова впервые открылась массам еврейской общины и получила распространение среди них. Все собственно еврейские суждения и воззрения до тех пор сводились либо к простым, практическим наблюдениям и выводам, либо к мифологическим представлениям, какими бы глубокими они ни были.

Систематическое, научное мышление, подобное выработанному греками, стало практиковаться еврейским народом только под «мусульманским» влиянием. На грани IX и X вв. существовали тесные связи между евреями Верхней Месопотамии, в частности города Ракка, недолгое время служившего столицей Халифата, и сабиями Харрана, немусульманской общины, которая была особенно привержена греческой науке и философии. Однако эти ограниченные и спорадические контакты (при которых, между прочим, использовался в качестве средства общения арабский язык) не имели большого исторического значения и не могли изменить главного — того обстоятельства, что еврейский народ познакомился с греческой наукой через арабо-мусульманскую цивилизацию.

Конечно, здесь перед нами опять встает вопрос, аналогичный тому, какой возникал при рассмотрении истории создания еврейской грамматики и лексикографии: как могло слу-

читься, что евреи, которые целую тысячу лет, от Александра Великого до Мухаммада, прожили при эллинистической цивилизации, не познакомились с ее наивысшим достижением — научным методом до тех пор, пока не оказались окружены другой цивилизацией, сохранившей наследие греков далеко не полностью?

Это тем более удивительно, что большое число евреев, живших в диаспоре, говорили по-гречески и, как показывает пример Филона Александрийского, были глубоко вовлечены в греческую философию. Филон, который, по мнению Г.А. Вольфсона, был основоположником философского мышления всего средневекового периода, оставался совершенно неизвестным большинству еврейского народа, жившего в Палестине и Вавилонии, тогда как многочисленные типичные черты эллинистической действительности, выявленные в талмудической литературе (ряд из них так блестяще объяснил профессор Саул Либерман из Нью-Йорка в своей книге «Эллинизм в еврейской Палестине» и других публикациях), выдают знание лишь поверхностного слоя, а не сущности греческой цивилизации.

Этот странный факт можно объяснить только той уникальной ролью, какую историческая миссия еврейского народа — путь этического монотеизма — отвела ему в этом почти полностью враждебном, языческом мире. Когда безумный римский император Калигула потребовал оказания ему божеских почестей, весь цивилизованный мир, включая греческих философов и ученых, склонил перед ним колени. И только маленький варварский крестьянский народ, обитавший на холмах Иудеи, вместе со своими единоверцами из диаспоры отказался сделать это, готовый скорее умереть, чем признать то, что считал ложью и мерзостью. Разумеется, еврейский народ не мог исполнять свою уникальную миссию без духовных потерь. Чтобы сохранить себя, нужно было сохранять дистанцию. Нужно было воздерживаться от участия в греческой цивилизации, чтобы не оказаться поглощенным ею.

Лишь много веков спустя, когда монотеистические устремления иудаизма в форме христианства и ислама одержали победу над значительной частью известного мира, стало возможным более примирительное отношение к «греческой мудрости», хотя отдельные представители средневекового иудаизма отказывались принять ее (даже испано-еврейский поэт и мыс-

литель Иехуда Галеви — несмотря на то что он был врачом, искушенным в греческой науке).

Сам ислам смог переварить греческую философию только после предварительной адаптации ее христианской теологией для нужд верующих в богооткровенной религии. При этом, однако, мусульманский мир вскоре раскололся на два больших лагеря: один ортодоксально исламский, который, хоть и использовал греческий материал для формулирования своей веры, строго осуждал любое сближение философии и религии как неверие; и другой, более эзотерический круг врачей, литераторов и государственных чиновников, которые заняли примирительную позицию или настолько подпали под власть греческих воззрений, что вообще признавали ислам только как престолярную религию.

Нет необходимости говорить, что в такой обширной и сложной цивилизации, как исламская, существовала масса вариантов подходов и позиций, от чисто мифологической концепции религии, на которой ничуть не отразился контакт с греческой мыслью, до атеистической, которая основывалась только на философии. Однако в целом мусульманская культура в этом отношении (как и в экономическом и социальном аспектах, рассмотренных в гл. 1 и 4) находилась между древним Востоком и современной цивилизацией, а греческая мысль и наука, хоть и подавляемая, составляла один из основных ингредиентов ее духовной и материальной жизни.

Этот процесс усвоения греческого наследия в основном завершился к IV в. хиджры (то есть X в. н.э.), как раз к тому времени, когда еврейский народ начал принимать участие в новой цивилизации — возможно, даже большее, чем то, которое соответствовало его собственной численности.

Изменившееся отношение к философии и науке безусловно было связано с «буржуазной революцией» VIII—IX вв., когда значительная часть еврейского народа заняла ведущее положение в торговле, производстве, банковском деле и в свободных профессиях.

Как было показано, большинство евреев, живших в Палестине и Вавилонии, в доисламские времена не принимали греческих воззрений. К этому можно добавить, не принимали даже в христианизированной форме, несмотря на тесные связи между Отцами церкви, такими, как Евсевий и Иероним, и равви-

нами — по причине (кроме названных ранее) безусловно социальной: в то время большинство евреев были земледельцами или ремесленниками, которых, как правило, не слишком увлекало абстрактное мышление.

Положение решительно изменилось после социальных перемен. К тому времени, когда новое учение прочно укоренилось в состоятельных семьях, для иудаизма стало вопросом выживания: сумеет ли он выдержать экзамен на истолкование в прогрессивных, созвучных эпохе терминах.

Иудаизм успешно преодолел это испытание. Восприняв многие наиболее выдающиеся результаты новой науки, он выработал независимый, чисто еврейский подход к основополагающим вопросам религии и жизни. Таким образом, труды еврейских теологов и философов X—XII вв. стали классикой иудаизма, не потерявшей своего значения даже в наши дни.

Разумеется, имел место громадный разброс вариантов в многочисленных попытках согласования еврейской традиции с греко-мусульманскими воззрениями. К сожалению, часть связанной с этим литературы дошла до нас лишь в отрывках или осталась неизданной.

Существует колоссальная разница между схоластическим подходом Саади Гаона, пиетистскими настроениями Бахьи, синкретическим мышлением поэта Йехуды Галеви и самобытной системой взглядов «рационалиста» Маймонида — а ведь были названы лишь несколько наиболее известных авторов.

Оценивая их, следует проявлять чрезвычайную осторожность в определении истинного исторического местоположения каждого. Так, на мой взгляд, Маймонида (родился в 1138 г. в Кордове, Испания, умер в 1204 г. в Каире), хотя он и работал большую часть своей взрослой жизни в Египте, следует исторически рассматривать на фоне альмохадского переворота на мусульманском Западе (Марокко и Испания). Там крайняя ортодоксия заключила временное перемирие с философией, а примечательные встречи в Марракеше (Марокко) между фанатичным альмохадским правителем Абу Йакубом и знаменитыми философами Ибн Туфайлем и Ибн Рушдом (известным на Западе как Аверроес) ознаменовали апогей этого странного альянса.

В Египте вскоре после прибытия туда Маймонида строгая ортодоксия также захватила ведущую роль, когда знаменитый

Саладин и его семейство Айюбидов сменили более терпимую династию Фатимидов. Последние, как мы видели в главе 5, были номинальными вождями мусульманской секты, которая и по религиозным, и по практическим соображениям придерживалась более либеральной позиции по отношению к другим религиям.

Эта смена терпимости на жесткую ортодоксальность отразилась и на еврейской мысли того времени. Маймонид от природы был терпимым, как и подобает великому человеку, это убедительно подтверждают многие его письма. Однако в вопросах теоретических он выступал как бескомпромиссный ортодоксальный еврей, который считал настоящей религией только иудаизм. Наряду с этим Нетаниель Файйуми из Йемена, человек значительно меньшего масштаба, чем Маймонид, находившийся под влиянием фатимидской религиозной литературы, занимал в этом вопросе совершенно иную позицию. Для него разные религии были похожи на различные лекарства, каждое из которых подходит тем людям, которым оно предписано. Религии должны различаться, чтобы соответствовать разным людским характеристикам, а по существу все они похожи.

В глазах Маймонида такого рода сравнение было бы неприемлемым. Для него иудейская религия была сопоставима с человеком, а все прочие религии выступали лишь как отражение, подобие человека, возможно, прекрасное отражение, но тем не менее — имитация. Позиция Маймонида, которую разделяло большинство других еврейских мыслителей, писавших по-арабски, разумеется, находилась в согласии с Библией — составленной, конечно, еще в то время, когда вера Израиля была единственной монотеистической религией. Так что даже Маймонид должен рассматриваться в контексте главных духовных тенденций своего времени.

Однако главный философский труд Маймонида — «Путеводитель колеблющихся» изучали и постоянно использовали нееврейские ученые, как мусульмане, так и христиане, мусульманские преподаватели даже обучали по нему еврейскую аудиторию, недостаточно знакомую с научным мышлением того времени. Все это было возможно, потому что великие теологические проблемы, занимавшие средневековые умы, были, в сущности, одними и теми же в трех религиях. Как в наше время одни и те же научные проблемы разрабатываются учены-

ми демократических стран Запада и тех стран, что находятся за «железным занавесом», так и в средние века религиозная философия была своего рода местом встречи для мыслителей соперничающих религий.

Естественно, многие вопросы, занимавшие средневековых еврейских философов, сейчас устарели, особенно те, что касались объяснения физического мира. Они были направлены скорее на постижение природы Бога, чем на нужды человека. Сама цель их чужда современному мышлению, которое полностью сосредоточено на человеческом восприятии. Но именно это различие делает таким притягательным знакомство с той величественной системой взглядов, которую воздвигли творческие умы в условиях, столь далеких от наших.

Чтение последней главы «Путеводителя колеблющихся» всегда вызывает у меня глубокое волнение. В ней Маймонид старается доказать — и его аргументы выглядят такими убедительными! — что единственная истинная цель, ради которой стоит жить, это чистое, абстрактное мышление. Даже этику, которая в конечном итоге имеет дело с неизбежным несовершенством человеческой природы, следует рассматривать лишь как предварительный этап. Этот идеал чистого мышления, который восходит к греческой философии в ее мусульманской интерпретации, Маймонид иллюстрирует такой серией блестяще подобранных цитат из Библии и других древних еврейских источников, что читатель закрывает книгу с ощущением полной гармонии между теми тремя мирами, которые были объединены мыслью этого великого мыслителя. Таким образом, «Путеводитель колеблющихся» является грандиозным памятником еврейско-арабского симбиоза не только потому, что он написан по-арабски мыслителем еврейского происхождения и изучался арабами, но и потому, что в нем развиты идеи, которые так долго занимали арабские умы, что этот труд передавал их значительной части еврейского народа.

Хотя еврейско-арабскую философию никак нельзя назвать единообразной, она тем не менее образует некий корпус воззрений, который отчетливо отличается от своего арабского «двойника». Конечно, описать эту разницу в нескольких словах невозможно: вопросы, которые напряженно обдумывали многие поколения, породили ответы столь тонкие и изыскан-

ные, что любое краткое определение показалось бы оскорбительно грубым.

Приобщиться к этим проблемам можно, если сравнить 13 Догматов веры, напечатанных в еврейских молитвенниках, с разнообразными мусульманскими символами веры, переведенными и подробно разъясненными голландским ученым А.Й. Венсинком в его книге «Мусульманский символ веры» («The Muslim Creed», Cambridge University Press, 1943, особенно с.191).

Однако, сделав все необходимые оговорки, правильно будет сказать, что по единодушному убеждению еврейских мыслителей, наиболее определенно выраженному такими разными из них, как Саадия, Бахйа и Маймонид, человек был свободным и сам распоряжался своей судьбой и, следовательно, нес неизбежную ответственность за все содеянное, тогда как в мусульманской теологии путь человека был предопределен Провидением, и сам он был вынужден скорее полагаться на божественное милосердие, чем на собственные добрые дела.

В весьма тщательно исполненном исследовании природы и происхождения мусульманского фатализма (W.Montgomery Watt. Free Will and Predestination in Early Islam. London, 1948) автор приходит к выводу (с. 168—169), что «ощущение детерминированности, пассивности в чьих-то руках, глубоко проникло в подсознание народов Ближнего Востока» в доисламский период — явно в результате многих веков чужеземного владычества.

Казалось бы, что человек становится фаталистом или приверженцем свободы воли не в результате реального жизненного опыта (ибо кто получал более сокрушительные уроки жизни, чем еврейский народ?), а вследствие присущей ему основополагающей религиозной позиции. Такая позиция израильтян выражена в поучениях Книги Второзакония (30:19): «Жизнь и смерть предложил Я тебе... избери же жизнь»; а позиция ислама нашла выражение в пространных высказываниях Мухаммада на эту тему на последнем этапе его пророческой карьеры. Многочисленные разновидности доктрины, излагавшиеся мусульманскими и еврейскими теологами, были лишь вариациями главной, фундаментальной идеи каждой религии.

Существовали и другие различия, например, еврейские ортодоксальные теологи настаивали на чисто духовной концепции Бога — хотя в раннеисламский период именно евреев справедливо порицали за их явный антропоморфизм, — тогда как официальный ислам меньше возражал против народных представлений о внешнем виде Бога. Позиция еврейских теологов на этот счет восходит к основам религии Израиля, которые зарождались в борьбе против «любых рукотворных идолов и любого подобия».

Но быть может, самым показательным является то обстоятельство, что наиболее авторитетный знаток еврейского религиозного закона — Маймонид был врачом, то есть человеком светских познаний, и вместе с тем философом, тогда как в исламе такая комбинация была скорее исключением, чем правилом. Самые уважаемые мусульманские теологи представляли собой иной тип: они сочетали изучение закона и теологии с «путем» мистицизма. Это подводит нас к другому глубокому различию между двумя общинами, которое будет рассмотрено в следующем разделе.

4. Мусульманский и еврейский мистицизм

Кроме изысканного искусства и ремесел, возможно, самый прекрасный вклад ислама в общечеловеческую культуру составляет *суфизм*, мусульманское пиетистское и мистическое движение, которое на протяжении многих веков означало состояние возвышенного экстаза для избранного меньшинства и эликсир жизни для широких масс. Отречение от мира, отказ от собственной малой личности и новое обретение ее во всеобъемлющем единении с Богом — такова основная цель суфизма, достичь которую человек может только в состоянии экстатического восторга после прохождения многих «стоянок» на «пути» к высшему совершенству.

Как и мусульманская теология и философия, суфизм не был гомогенным, единообразным сплавом догматов и практик, он был чрезвычайно разветвленным движением с определенными стадиями развития. Сжатый, но очень содержательный рассказ о мистиках в исламе можно найти в книге профессора А. Арберри «Суфизм» (London, 1950), тогда как в другом не-

большом, но столь же информативном труде того же автора, несколько обманчиво озаглавленном «История суфизма» (London, 1952), обсуждаются как история, так и проблемы изучения этого уникального движения. Эти краткие книги могут также служить авторитетным путеводителем по литературе предмета.

Кажется, что главным вдохновителем суфизма в его высшей форме послужили греческие источники. Платоновская теория знания, по которой изучающий, чтобы познать определенный объект, должен иметь в самом себе нечто от природы этого объекта, логически ведет к предположению, что человек может полностью познать Бога, только разделяя природу Бога, *будучи* Богом.

Однако на своей ранней стадии, как недавно выяснилось, суфизм является прямым результатом аскетического направления в религии, доминировавшего в самом изначальном исламе, а позднее пополненного и обогащенного материалом чужеземных источников, в частности христианства и буддизма. К этим часто упоминаемым заимствованиям следует добавить также заимствования из иудаизма.

Литературные свидетельства этих связей содержатся в опубликованной в ежеквартальном сборнике «Гарбиц» (вып.6) монографии о Малике ибн Динаре, главе второго поколения иракских мистиков, который обильно цитирует еврейские источники. Ничего подобного не позволял себе его учитель, знаменитый Хасан Басри. Но дело даже не в этих выразительных цитатах, а в разительном сходстве между ранними мусульманскими пиетистами и *хасидим*, известными нам из талмудической литературы, что предполагает наличие связи между ними.

Эти *хасидим* преуспели в тщательном следовании всем мельчайшим предписаниям закона и в соблюдении многого даже сверх предписанного во взаимоотношениях со своими братьями. Действительно, ранних *хасидим* отличали доброжелательность и сверхдобросовестность в отношениях с другими людьми. Они выступали против всякой роскоши, даже в строительстве синагог; они особенно старались избегать всяких контактов с властями, даже с еврейскими, так как считали всякую власть несправедливой по отношению к простому народу; по одежде и поведению *хасидим* походили на плакальщиков; их излюбленной библейской книгой были Псалмы, а их

святым, так сказать,—Давид, благочестивый царь, проводивший ночи в молитвах; они обычно излагали свои догматы в кратких, загадочных сентенциях с мистическим налетом, обращались к людям с намеренно парадоксальными заявлениями, не заботясь о том, что их могут считать дураками. Всякий, кто знаком с литературой о ранних мусульманских мистиках, согласится, что каждая из характерных черт, упомянутых здесь в связи с *хасидим* Талмуда, приложима также и к мистикам ислама.

Многие из ранних *хасидим* прославились как святые люди, которых постоянно запросто навещал пророк Илия (Элийаху) и чьи молитвы о дожде, как полагалось, полностью гарантировали успех. Этот хасидизм был скорее образом жизни, чем оформленным движением, хотя Талмуд говорит о специальных местах погребения *хасидим* — так же как и о специальных кладбищах для священников, судей и прочих обособленных групп.

Можно соотносить (но не отождествлять!) ранний еврейский мистицизм или гностицизм учения о *хейхалот* (Небесных Чертогах), которое достигло расцвета в столетия, непосредственно предшествовавшие исламу (это учение весьма полно описано во второй главе книги «Основные течения в еврейской мистике» Гершома Шолема, вышедшей в Иерусалиме в 1941 г., а в Нью-Йорке в 1946 г. *). Но и у *хасидим*, и у последователей *хейхалот* мистицизм, который отражался также в высоко развитой религиозной поэзии (*шют*), не выходил за рамки раввинистического иудаизма, а наиболее известные *хасидим* были одновременно и выдающимися знатоками «Устного Закона» — точно как аскеты-праведники раннего ислама.

Некоторые детали о редко упоминаемом хасидизме талмудических времен необходимо было привести, чтобы рельефнее показать необычную связь между иудаизмом и суфизмом, великим пиетистским направлением в исламе. Как мы видели, существовали контакты между ранними аскетами Басры и еврейскими *хасидим*, а в суфийской литературе вообще «благочестивцы из числа детей Израиля» были излюбленной темой поучительных рассказов, частично действительно суще-

* Русский перевод вышел в Иерусалиме (Библиотека Алия, 1993). — *Примеч. ред.*

ствовавших в еврейской литературе, а частично выдуманных. Однако влияние ислама на иудаизм в этом отношении было гораздо более значительным, хотя, как мы это сейчас увидим, простиралось лишь до определенной черты, переступить которую иудаизм решительно отказывался.

У ислама было два преимущества перед иудаизмом. Во-первых, он мог опираться на огромные людские ресурсы. Столетняя война мусульманских завоевателей была величайшей катастрофой для побежденных стран. Миллионы людей были обращены в рабство, угнаны из одной части света в другую. Однако это чудовищное смешение классов и рас способствовало также и благотворному результату: приток свежих умов подготовил новую арабоязычную цивилизацию на Ближнем Востоке. Так, из двух ведущих фигур среди ранних иракских мистиков, о которых мы уже упоминали, один, Хасан Басри, был сыном пленника, который последовал за своим хозяином в Мекку из Майсана в Южной Вавилонии, а другой — отец Малика ибн Динара стал рабом в Кабуле, в далеком Афганистане.

Евреи, однако, были известны своей строгой эндогамией (факт, с которым, как мы видели, раннемусульманский автор связывал их неспособность к философскому мышлению), и численность их была ограничена.

Во-вторых, мусульмане обладали превосходным инструментом в виде богатого и четко организованного арабского языка. Там, где еврейские гностики V—VI вв. запинались, мусульманские мистики IX—Xвв. имели возможность блистать красноречием. Таким образом, несмотря на обширную общую базу, мусульманский пиетизм стал гораздо более полной и впечатляющей системой мышления и морали, чем ранний хасидизм, и получил возможность в свою очередь оказать огромное влияние на еврейские умы, которые были хорошо подготовлены к тому, чтобы это влияние воспринять.

О прямых контактах с неким мусульманским *хасидом* нам известно, что весьма примечательно, от палестинского гаона (духовного главы еврейской общины) Шломо бен Йехуды, умершего в весьма зрелом возрасте в 1051 г. Его письма, из которых около семидесяти написано на прекрасном иврите, сохранились: они передают атмосферу мусульманских пиетистских настроений.

Отчетливые следы суфийского влияния обнаруживают стихи Ибн Габиры, испанского современника этого гаона, тогда как написанный в 1075 г. на арабском труд Бахьи «Обязанности сердца» знаменует первое полное восприятие иудаизмом мусульманской «аскетической теологии».

Переведенная на иврит «Обязанности сердца» стала самой популярной еврейской книгой о религиозном благочестии, так что даже великий Гольдциер признавался, что не может противостоят ее обаянию. Она была переведена на различные еврейские диалекты, включая разговорный арабский. (Такой обратный перевод на диалект тунисского острова Джерба был опубликован сравнительно недавно, в 1919 г.) Есть также переводы книги на все современные языки, на которых говорят евреи.

Хотя Бахья, как показал Д.Х. Банет, прибегал не только к мусульманским источникам (греческие доктрины могли быть доступны ему в передаче писавших по-арабски христиан): как по духу, так и по проблематике, он был прямым продолжателем мусульманского пиетизма. Гольдциер и А.С. Иахуда, издатель арабского оригинала труда Бахьи, а также ряд других ученых собрали большой материал, подтверждающий это, и недавно Жорж Вайда из Парижа наиболее точно сформулировал соотношение Бахьи с его мусульманскими моделями.

Учение Бахьи, которое провозглашает любовь к Богу центром и целью человеческой жизни и предполагает непрерывные испытания для совести человека и практику отказа от мира, вторит великим пиетистам мусульманского Востока. Они произвели столь сильное впечатление на Бахью, профессионального знатока еврейского Закона, что он постоянно обращается к их произведениям, даже в тех случаях, когда легко мог бы для той же цели процитировать пассаж из Талмуда.

Из многочисленных последователей Бахьи здесь следует упомянуть лишь одного: это Авраам Маймуни, достойный сын великого Маймонида. Как недавно подчеркивали профессор Абрахам Дж. Хешел из Нью-Йорка и другие, даже «рационалист» Маймонид не избежал мистических элементов в своем мышлении. Однако у его сына Авраама пиетизм в его суфийском смысле стал девизом и лозунгом дня.

В своем огромном компендиуме, озаглавленном «Полный (путеводитель) для слуг Божиих», два тома которого были

изданы в переводе на английский профессором Самуелем Розенблатом под названием «Магистралю совершенства» («Highways of Perfection», Baltimore, 1927; 1938), Авраам Маймуни откровенно заявляет, что, на его взгляд, суфийские наставники в некотором отношении более верно сохраняют «пути» пророков, чем сами евреи.

Однако в отличие от Бахьи он находит весь материал для своих поучений в еврейских источниках. Наряду с этим он не ограничивается проповедью и писаниями, но в сотрудничестве с другими хасидами пытается ввести кое-что из мусульманской религиозной практики, близкое ему по духу, в еврейский ритуал — деталь, к которой мы еще вернемся.

Несмотря на огромную зависимость средневекового еврейского благочестия от суфизма, был один пункт, в котором они расходились. Иудаизм никогда не соглашался затушевывать различие между Творцом и творением. Любовь к Богу, следование Богу, близость к Нему, стремление к Нему — да; но единение или идентификация с Ним — эта идея означала для евреев (по крайней мере, для евреев, живших внутри мусульманской цивилизации) лишь только богоульство и самообожествление.

Ликующий вопль мусульманского мистика: «Слава мне! Как велико Мое Величество!» — был равно отвратителен ортодоксальным евреям и пиетистам. Некоторые смелые стихи аль-Халладжа, багдадского мистика, знаменитого своими словами: «Истина (то есть Бог) это я» и казненного в 922 г., конечно, были в ходу у евреев, поскольку была обнаружена их ивритская транскрипция, но в целом мусульманское воздействие на евреев не привело их к экстатическому мистицизму.

Причиной отсутствия в еврейском благочестии экстатического мистицизма суфийского типа можно считать большее внутреннее единство иудаизма, тогда как ислам, по объяснению профессора Леви делла Вида в аналитическом исследовании, опубликованном в 1944 г. в «Crozer Journal», никогда не достигал такой интеграции. Однако могут быть и другие причины для этого различия.

Экстатический суфизм широко использовал тот социальный феномен, что исламское общество было исключительно мужским. «Безбородые юноши» стали образцом божественной красоты. Созерцание их помогало постичь идею красоты ори-

гинала. Подобные концепции могли положить начало самым возвышенным отношениям между учителем и учеником; однако они превращались зачастую в оправдание порока, который иудаизм всегда рассматривал с особым отвращением (хотя, конечно, он тоже иногда проникал в восточноеврейские круги).

В любом случае примечательно, что один из самых утонченных аспектов мусульманской цивилизации, экстатический мистицизм, отсутствует в еврейской религии того времени. Еврейский мистицизм, каббала, развивался совсем в другом направлении и главным образом в христианских землях. Однако представляется, что отдельных евреев (как и прочих немусульман) порой привлекал суфизм и через его посредство ислам в целом — факт, который, возможно, обусловил сокращение численности еврейской интеллигенции в мусульманских странах позднего средневековья.

Возрождению восточного иудаизма в XVI—XVII вв., несомненно, во многом способствовало реформированное каббалистическое движение Ицхака Лурии и его последователей, которое направило стремление к мистической экзальтации в новое, истинно еврейское русло. Суфийские чары, однако, не переставали испытывать свою силу на евреях и в более поздние времена. Миссионер Джозеф Вольф в 1831 г. описывает «разновидность иудаизированного суфизма», практикуемого евреями Мешхеда (цит. по: W.J.Fischel. *Israel in Iran*), а в 1941 г.(!) религиозный еврей председательствовал в кружке нееврейских суфиев в Тегеране. Насколько выдумана или основана на реальных фактах тесная связь между современными еврейскими и мусульманскими мистиками Дамаска, которую описал в хорошо известном романе выдающийся еврейский автор Йехуда Бурла, я судить не берусь.

По разным причинам суфизм, особенно его организованные формы — дервишеские ордена, снискал дурную славу среди современных мусульман. Не только в Турции, но даже в Египте суфийские обители были превращены в школы или иные здания общественного назначения. Однако уже ощутимо дают о себе знать ростки интеллектуального *неосуфизма*, образующего любопытную параллель еврейскому, который многие связывают с именем Мартина Бубера.

5. Расцвет еврейско-арабского симбиоза: еврейская поэзия средних веков

Самое совершенное выражение еврейско-арабский симбиоз находит не в *арабской* литературе евреев, а в *ивритской* поэзии, созданной в мусульманских странах, особенно в Испании.

Порой какое-нибудь стихотворение, скажем Иехуды Галеви, — изящное по форме, безупречное по подбору слов, мощное по чувству и мысли, поражает читателя той совершенной гармонией, которая служит самым верным знаком подлинной культуры. Это особенно относится к религиозной поэзии, которая является самым ценным наследием еврейско-арабской Испании. Конечно, и не зная арабского языка, литературы и просодии, можно воспринимать стихи Галеви, но именно потому, что арабское влияние в них всегда неуловимо присутствует, оно столь значительно и жизнеспособно.

Религиозная поэзия была очень важным разделом еврейской литературы до ислама. Она занимала в жизни постоянное место, так как синагогальная служба частично состояла из фиксированных молитв, а частично — из импровизаций, которые зачитывались авторами — как своего рода обращения к Богу — во время перерывов между молитвами или после них. Заслужившие одобрение стихотворения вливались в официальную службу, которая, таким образом, становилась все длиннее и длиннее с течением времени.

Напротив, мусульманская служба коротка, она состоит из немногих выразительных молитв и формул, которые повторяются от четырнадцати до двадцати раз в день. Общая молитва по пятницам или в праздничные дни мало отличается от будничной. Даже сборники молитв для собраний пиетистов или мистиков содержат в основном отрывки из Корана или других религиозных книг или литании невысокой поэтической ценности. У мусульман нет молитвенника, составленного из религиозных стихов, такого, которым пользуются протестанты или еврейские общины. Я не могу подобрать арабского слова, которое соответствовало бы термину *сидур*, еврейскому требнику, где представлены канонические ритуалы службы, или *махзор*, сборнику, который включает дополнения для праздников и прочих особых случаев. (Йеменитские евреи

употребляют для этого сборника арабское наименование *миклаль* — «содержащий все»; обязательные молитвы, хотя и очень длинные, знают наизусть, поэтому они в особую книгу не входят.)

Вообще, ничто в исламе не идет в сравнение с пышным расцветом еврейских молитвенных книг. Каждая страна, а порой и разные города одной страны обладали собственным корпусом религиозной поэзии. Часть этих книг была напечатана. Но даже все они вместе представляют лишь малую долю от тех стихов, которые были действительно созданы, — такой вывод можно сделать по *диванам* (собраниям стихов) различных авторов или по множеству стихов, которые были найдены в Каирской Генизе.

И все же арабское влияние на средневековую еврейскую поэзию было огромным. Появилась светская еврейская поэзия, или, если говорить точно (мы на этом еще остановимся далее), ее произведения вошли в моду, и ею стали заниматься самые выдающиеся авторы. Вполне естественно — и талмудическая литература это подтверждает, — что в доисламские времена у евреев уже существовала народная светская поэзия. Но она не сохранилась. Лишь религиозные сюжеты считались заслуживающими того, чтобы передавать их последующим поколениям. Разумеется, даже самые крупные еврейские поэты арабского времени, внесшие значительный вклад в светскую поэзию, тоже испытывали колебания. Они задавались вопросом, возможно ли прилагать священный язык Библии к таким темам, как любовь, таким формам, как панегирик или сатира. Но поскольку самые благочестивые мусульмане посвящали занятию поэзией всю свою жизнь, еврейские поэты почувствовали, что они могут поступать так же.

Они даже уверовали, что таким путем они укрепляют в евреях самоуважение, доказывая, что священный еврейский язык способен на те же подвиги, что и его младший брат — арабский.

Итак, именно влияние арабского языка на иврит сделало возможным подъем средневековой еврейской поэзии. Язык *пиют*, еврейской религиозной поэзии, который сформировался в доисламские времена, был богатым и образным, но он был неразвитым, беспорядочным, а иногда и причудливым. Это из арабского пришла к евреям идея «чистого» классичес-

кого языка. Образцом служил текст Библии; его произношение, написание, грамматика и словарный фонд старательно изучались евреями во всех мусульманских странах. Еврейские поэты, однако, не ограничивались библейским языком. Детальные современные исследования, начиная от Леопольда Цунца и до нашего времени, подтверждают, что поэты употребляли много слов и форм, которых нет в Библии. Но библейский текст — так же как текст Корана и классических поэтов у арабов — всегда выступал как «доказательство», «свидетельство», как критерий красоты формы. Как любой пуризм, этот жесткий классицистский стандарт имел свои отрицательные стороны. Но в целом он весьма способствовал возрождению библейского иврита, превращению его в рабочее орудие, которое можно применять легко и точно.

Кроме общего влияния арабского на иврит, сами формы еврейской поэзии, подобно персидской, многим обязаны арабским моделям. Доисламская еврейская поэзия уже знала рифму, и, как показало аналитическое исследование Дж. Ширмана «Еврейская литургическая поэзия и христианская гимнология» (*Jewish Quarterly Review*. Philadelphia, October 1953), возможно даже, что именно там рифму впервые стали применять систематически. Но многие другие элементы формы, такие, как использование различных метров, изящной и очень эффективной организации строф, были напрямую заимствованы из арабской поэзии.

К счастью, в XI в., когда еврейская поэзия полностью усовершенствовалась свой новый стиль, арабская поэзия уже рассталась с большей частью былой строгости и впитала в себя многое из гибких и грациозных форм народных песен. Возможно, что даже испанские песни нашли отражение в арабской и, как следствие, — в еврейской поэзии. Во всяком случае, мы находим в них обеих, даже у поэта такого ранга, как Иехуда Галеви, странную манеру завершать любовные стихи строкой по-испански. Как убедительно продемонстрировал С.М. Стерн (в своих «Песнях мозарабов», изданных в Палермо в 1953 г.), эти испанские строки пришли к евреям через арабскую поэзию. Еврейские поэты, как и их арабские коллеги, иногда заканчивали стихотворение строкой на диалекте, на местном (не классическом) арабском, что может также свидетельствовать о влиянии народной поэзии на их тематику и в

особенности — на их просодию. В позднем средневековье обычным было — и аналоги этому можно найти, например, в персидской или итальянской поэзии — чередовать еврейские строки с арабскими, а иногда даже и с третьим или четвертым языком. Такая «языковая игра», как правило, не создавала настоящей поэзии. В Йемене, однако, где еврейско-арабский симбиоз был особенно продолжительным и интенсивным, сложилась уникальная ситуация. Там еврейские поэты XVI—XVII вв., и в частности самый крупный из них Шалом Шабази (или Аббо Шолоем, как его называли в его родном краю), написали много стихотворений, чередуя еврейские и арабские строфы, и они привлекли читателей своей искренностью. Их поют до сих пор, их можно услышать на свадьбе, или на празднике обрезания, или на другом социальном мероприятии. Но все чаще и чаще певцы пропускают арабские строфы, так как их полуклассический арабский теперь не совсем понятен.

Велико также арабское влияние на еврейскую риторику. Выразительные метафоры и сравнения, смелые параллели и антитезы, неожиданные зачины и концовки и множество других приемов искусной речи были заимствованы евреями у арабов. Конечно, многие речи пророков, сохранившиеся в Библии, свидетельствуют о могучем красноречии, а талмудические изречения часто сформулированы точным и энергичным языком, напоминающим о греческом ораторском искусстве. Но эти спорадические вспышки природного дара речи очень далеки от изысканной, систематизированной и осознающей себя искусством риторики, демонстрируемой средневековыми еврейскими поэтами под влиянием арабов.

На наш вкус, эти еврейские поэты, как и их арабские учителя, слишком уж увлеклись своим новообретенным искусством. Однако у традиционного слушателя (и не только на Востоке) чисто интеллектуальное наслаждение риторическими красотами какого-либо произведения способно пробудить чувства, которых отнюдь не заслуживает само содержание текста. Я вспоминаю, как присутствовал на похоронах одного йеменского еврея, на которых профессиональный плакальщик, используя (как мне было известно) записанный от руки шаблон погребальной песни, восхвалял покойного. Едва он начал свое искусное представление, как все присутствующие залились слезами. Этот эффект был вызван не силой или новизной чув-

ства, а остротой и изяществом выражений, которыми он пользовался.

Но более всего прочего и глубже всего сердца средневековых еврейских поэтов волновала все-таки религиозная тематика, и упражнения в риторике подготавливали их к славным свершениям. В этой области их притязания на то, чтобы святой еврейский язык превзошел по красоте даже арабский, казалось, осуществились. Человек, читающий их произведения, так сказать, принимает участие в творческом совершенствовании языка. Старая речь еврейских крестьян становится мягкой, почти элегантною под их искусным пером. Особое очарование их стиля зиждется на исключительной изысканности и артистичности арабской риторики, смягченной природной простотой и прямою иврита.

Естественно, многое зависело от личного таланта каждого поэта. Но о трех великих мастерах испанской еврейской поэзии — Шломо ибн Гвиrole (Ибн Габиrole), Моше ибн Эзре и Иехуде Галеви (особенно о последнем) — можно сказать, что они достигли высшей степени сильной и искренней поэтической выразительности в своих религиозных творениях, религиозных в самом широком смысле слова. Многие другие, такие, как Шмуель ха-Нагид (то есть глава испанского еврейства), Авраам ибн Эзра и Иехуда аль-Харизи, в ряде своих стихов также добились величавого и выразительного стиля.

Интересно отметить, что даже мотивы арабских образцов перешли к еврейским поэтам; точнее, они поставили своей целью передать на иврите идеи, которые современное им общество считало заслуживающими поэтического воплощения. Нужно тщательно исследовать каждую деталь даже в самых трогательных элегиях на такие, казалось бы, личные темы, как непризнание, неверность друзей, глупость соотечественников, чтобы определить, содержат ли они традиционные мотивы или отражают личный опыт. (Конечно, в то время, как и всегда, люди испытывали лишь то, о чем сначала читали в книгах, а в наши дни — видели в фильмах.)

Достаточно одного примера. Со времени «Песни песней» волосы возлюбленной называли «черными, как ворон», «темными, как ночь». Последнее сравнение искусно развернуто в одном из стихотворений Иехуды Галеви (см. «Selected Poems», в английском переводе Нины Саламан, Philadelphia, 1946, p.48).

Обычно же у его дамы золотые волосы (*цахов* на иврите, что может означать рыжие или золотисто-каштановые). Поэтому, восхищаясь ее сияющими ланитами, которые, так сказать, позаимствовали цвет ее кудрей, он говорит (там же, с.55):

*Она подобна солнцу,
что красно на восходе,
в рассветных облаках,
объятых пламенем зажженной им зари.*

Подобным же образом в другом стихотворении Галеви видит совершенство красоты в этих золотых кудрях. Сефардские девушки, то есть девушки из еврейской общины, происшедшей из Испании, часто были наделены особенно блестящими, золотисто-каштановыми волосами. Вдобавок еще в доисламской поэзии евреи описаны с волосами такого цвета (*сухб*, арабская форма того же еврейского слова, которое было приведено). Весьма вероятно, что у возлюбленной Иехуды Галеви — если она вообще была — действительно были волосы такого оттенка. Однако мы знаем, что некоторые его арабские соотечественники также имели обыкновение придавать своим дамам эту специфическую притягательную черту. Более чем возможно, что скорее сравнение с солнцем и золотыми облаками, а не сама золотоволосая дама очаровали поэта — как и его аудиторию.

Это подводит нас к очень важному моменту: к социальной функции еврейской поэзии в арабских странах. Эта тема, как особенно подчеркивали покойный Бенъямин Клар и Й.Г. Вайс, нуждается в дальнейшем изучении. В свете находок Генизы, а также других рукописных источников из восточных стран ислама, которым не придавалось должного значения, этот аспект средневековой еврейской поэзии требует дальнейшего обсуждения.

Как мы видели в главе 6, в течение IX—X вв. возникло новое еврейское общество коммерсантов и ремесленников, общество, располагавшее временем и деньгами, общество возрастающих духовных запросов и развивающихся вкусов. Модным пристрастием арабоязычного общества, будь оно мусульманским, христианским или еврейским, стала поэзия. Между этим увлечением и традиционным образованием евреев, вклю-

чавшим изучение Библии, Талмуда, современной религиозной литературы и синагогальной поэзии, образовался разрыв, грозивший разрушить само единство еврейского народа. И тут новая светская еврейская поэзия выполняла чрезвычайно важную функцию, поскольку она использовала все традиционные элементы еврейского образования для воссоздания таких эстетических объектов, которые считались незаменимыми в социальной жизни.

Таким образом, любовная песня, хотя в ней обращались к девушке в самых интимных выражениях, конечно, создавалась, чтобы читать/петь ее прилюдно, предположительно на свадьбе или в подобных случаях. Настоящая еврейская или мусульманская свадьба была делом длительным, продолжавшимся иногда две недели, из которых несколько дней и все вечера посвящались публичным сборищам. Поэты и музыканты должны были развлекать гостей. Как мы можем наблюдать сейчас, например на свадьбах йеменских евреев, по этому случаю зачитывают поэтические произведения трех типов: во-первых, относящиеся непосредственно к данному событию и даже лично к его участникам, молодой чете, семьям и их гостям (на иврите существует бесчисленное множество таких стихотворений); во-вторых, религиозные стихотворения, в которых Израиль восславляется как Господня невеста, или иные, не связанные со свадьбой вовсе; и, наконец, «развлекательные песни» — то есть посвященные любовной тематике, но на современный взгляд не имеющие отношения к свадьбе. Среди них можно услышать самые страстные жалобы жены на мужа, который пренебрегает ею, или басни о невзгодах семейной жизни в целом или познакомиться с любовными сценками, совсем несовместимыми с социальным статусом молодой пары. Можно с уверенностью сделать вывод, что большинство средневековых еврейских стихотворений на тему «разлуки с возлюбленной», или «упреков жестокой девушке», или подобных сюжетов в действительности зачитывали или пели на свадьбах или иных социальных мероприятиях.

Но поэзия для арабов была более чем развлечением. Она была их самым сильным средством публичного оповещения. Как состоятельный и влиятельный человек в наши дни желает получить соответствующее освещение в уважаемой газете помолвки или свадьбы своей дочери, производства в про-

фессоры своего сына, рождения наследника или смерти отца, так и арабская или еврейская знать в средние века извещала, а возможно, и увековечивала такие события посредством одного или нескольких стихотворений, написанных известным поэтом специально к этому случаю.

Показателен один пассаж в письме выдающегося еврейского литератора X в. к Хасдаю ибн Шапругу, ведущему еврейскому государственному деятелю того времени. Он рассказывает, как тот пришел к нему в полночь пешком (а не приехал на своем муле — эквиваленте современного автомобиля) с просьбой написать погребальный плач по его матери, которая только что скончалась. Вельможа обнаружил, что поэт уже трудится над этой задачей! Такие песни-плачи, как мы узнаем из других отрывков письма того же автора, зачитывались на похоронах и повторялись всеми собравшимися в течение семи дней траура.

Более того, люди занятые в коммерции или на государственной службе, нуждались в рекламе, чтобы сохранить свое почетное положение. Коммерция, как мы уже видели в главе 6, была организована по вероисповедальному признаку. Даже еврейский банкир при дворе должен был прежде всего пользоваться доверием еврейских купцов, которые через него ссужали свои деньги правительству. Поэтому панегирик еврейского поэта был весьма полезен в целях рекламы. Мы узнаем, что *нагид* — глава еврейской общины в Адене XIII в., посылал щедрые подношения хорошо известному испанскому поэту, чей родной город находился на международном торговом пути из Испании в Индию. Купеческий представитель в том же городе (см. главу 6), который умер в 1151 г., был очень заинтересован в том, чтобы получить формальные панегирики от проезжавших через город купцов, тех, что сами были поэтами. Действительно, способность писать еврейские стихи была качеством, которое часто отличало еврейских джентльменов во времена арабской цивилизации. Если арабский историк цитирует множество стихов, написанных неким мусульманским купцом, останавливавшимся в Адене, то Гениза сохранила не только деловые документы одного весьма удачливого еврейско-индийского купца из Туниса, прибывшего в Аден, но и его песни, хвалебные и погребальные, которые он сложил на смерть тамошнего купеческого представителя. Один из его па-

негириков был найден (конечно, в Каире!) в двух экземплярах, что показывает, насколько хорошо он выполнил свою рекламную задачу.

Поскольку средневековая еврейская поэзия исполняла такую важную функцию в еврейском обществе внутри мусульманской цивилизации, она в определенной мере может служить правдивым зеркалом этого общества. Это в первую очередь относится к тому типу поэзии, который известен под арабским названием *макама* (*махберет* на иврите) и представляет собой смесь повествования, описания и сатиры с особым упором на каламбуры и словесное остроумие. Первое место в этом жанре, бесспорно, принадлежит Харири, гражданину Басры в Южном Ираке, который жил в начале XI в. Переложение на иврите его «Макам», принадлежащее аль-Харизи, жившему в Испании примерно столетием позже, является величайшим лингвистическим подвигом, когда-либо совершённым на этом языке. Но для современного читателя «Тахкемони» — написанная аль-Харизи книга оригинальных еврейских *макам* — значительно более интересна. Ведь все путешествия героя Харири были вымышленными, а аль-Харизи действительно совершил долгую поездку из Испании в Багдад и вложил в уста своего героя многочисленные наблюдения над еврейскими общинами, которые встречались на его пути. Но и чисто литературные разделы «Тахкемони», и те, что имитируют старые источники, имеют огромное значение для социальной жизни того периода и вместе с тем являются прекрасным чтением.

Из этих литературных произведений я хотел бы указать на одно — макаму об удачливом коммерсante, которая в основном представляет собой еврейскую реплику на арабский оригинал X в. Поэт посещает богатого купца, намереваясь, конечно, получить от него вознаграждение за службу, выполненную или предложенную. Но купец так увлечен демонстрацией гостю того, насколько первоклассным является все его достояние, что у поэта нет никакой возможности изложить свою просьбу. Купец водит его по всему дому и саду и показывает — с великой гордостью и множеством восторженных комментариев — всю свою обстановку, свою посуду, свои украшения и рабов.

Его энтузиазм достигает высшей точки, когда он ведет несчастного гостя в свою сверхсовременную ванную комнату,

сверкающую глазурованную плиткой и прочими новомодными удобствами. Когда во время моего пребывания в Соединенных Штатах один преуспевающий бизнесмен завершил экскурсию по своему дому точно такими же деталями, я ощутил живое присутствие той самой меркантильной цивилизации средневекового Ближнего Востока, которая так часто упоминается в этой книге!

Принимая во внимание происхождение средневековой еврейской поэзии, не стоит удивляться тому обстоятельству, что ведущий труд по еврейской поэтической теории, книга великого мастера Моше ибн Эзры, был написан по-арабски, а не на языке, который в нем рассматривался. Более того, тогда как другие еврейско-арабские сочинения, посвященные вопросам теории (еврейскому языку, философии и даже астрономии и математике), тщательно изучались жившими в христианской Европе евреями и для их пользования переводились на иврит (часто вскоре после их написания), ни об одном средневековом переводе «Поэтического искусства» Моше ибн Эзры неизвестно. (Издание на иврите профессора Б. Халпера из Дропси Колледж, Филадельфия, появилось в 1924 г.) Из этого примера ясно, что еврейская поэзия в Испании была продуктом арабо-мусульманской цивилизации. Тем не менее она отыскала путь к евреям христианской Европы отчасти (особенно светская поэзия) через посредничество еврейской поэзии в Италии, но главным образом — через синагогальную службу, в которую вошло немало творений испанских еврейских поэтов.

Именно религиозная поэзия испанских евреев обладает универсальной, непреходящей ценностью. Она не уступает никакой иной поэзии по искренности чувств, богатству мыслей, силе выражения, ее особый вклад можно определить как страстный романтизм, который в свою очередь берет начало как в менталитете еврейского народа тех времен, так и в философских и мистических представлениях, о которых говорилось в предыдущих разделах.

Согласно этому религиозному романтизму, бессмертная, чистая и возвышенная душа томится желанием возврата в «дом своего Отца». Отречение от радостей этого мира — как бы тяжело оно ни было — для нее (души) не жертва, так как это единственный путь к истинному счастью. Поиски, зачастую

мучительный самоанализ стоят в начале этого пути; полное удовлетворение и вечное блаженство ожидают в конце его. Она (душа на иврите женского рода и поэтому всегда предстает в виде женского существа) постоянно мечтает о своем воссоединении с Богом, источником своей жизни, и ее мечтания часто наполнены теми библейскими образами, которыми описываются сцены богоявления, — откровение на горе Синай, или в Иерусалимском Храме, или видения Элияху в пустыне.

Отсюда поэты как бы непреднамеренно обращаются к судьбе народа Израиля, который, по словам Иехуды Галеви, представляет собой сердце мира. Подобно душе, которая заключена в оковы тела и этого земного бытия, Израиль находится не там, где ему надлежит быть в действительности; он живет в физическом, более того — в духовном изгнании. Разумеется, красоты изобильной Испании куда более привлекательны, чем пыльные развалины Святой Земли. Но Израиль (тоже постоянно представленный в женском роде) готов, подобно душе, отринуть все приятное, что доставляет ему удовольствие, если его (ее!) возлюбленный, Всемогущий Господь, простит ему недостатки и воссоединится с ним на его духовной родине. Еврейские поэты Испании, которые жили в период великой борьбы между исламом и христианством за эту страну, а затем — за Палестину, естественно, пребывали в напряженном ожидании религиозного и даже политического восстановления Израиля. Это романтическое ожидание, однако, нераздельно переплелось с главным представлением об освобождении души от ее земных оков и возвращении в ее истинный дом.

•Все это кажется современному читателю очень далеким и абстрактным. Однако именно эти аспекты были наполнены реальным смыслом для средневекового поэта, и в его религиозных стихах отражается больше реального жизненного опыта, чем в любовных сценах. Когда в «песни бодрствования», которая зачитывается во время ночной службы, Иехуда Галеви описывает, как он, проснувшись среди ночи, был захвачен и потрясен величавой красотой звездного неба, мы всем сердцем верим, что это действительно так и было. Когда во время утренней медитации, в которую он погружался по дороге на службу, он восхищается чудесами рассвета, мы разделяем его чувства. Неудивительно, что испанская еврейская поэзия достигла своего пика в цикле стихов, написанных Иехудой Гале-

ви, когда он решил расстаться с уважаемым положением врача и отправился в свое долгое путешествие в Святую Землю (май 1140—февраль 1141 г.), в конце которого умер. «Узреть Иерусалим» хотя бы единожды в жизни считалось евреями, обитавшими в мусульманских странах, почти религиозным долгом. Во время, когда Палестина была в руках крестоносцев, когда затяжные войны продолжались во всех частях Средиземноморья, такое путешествие было опасным и очень напряженным, особенно для человека возраста Галеви, то есть пятидесяти пяти лет. Но физическое воссоединение с почвой Святой Земли было для него предвкушением конечного воссоединения Израиля и единением души с ее извечными корнями, тогда как отречение от радостей жизни в Испании он рассматривал как практический шаг по пути духовного удовлетворения. Именно в этих моментах заключен сокровенный смысл паломничества к Сиону, именно поэтому стихотворениям Галеви о его отъезде из Испании, путешествии по морю и его пребывании в Египте суждено всегда быть такими живыми и привлекательными.

Что кроме формальных элементов, о которых говорилось в начале этого раздела, внесло арабское окружение в содержание и развитие этой религиозной поэзии? Несомненно, какие-то мусульманские обороты можно усмотреть даже в религиозном языке испанских еврейских поэтов. Не однажды они подчеркивают, что «прибежище от Бога можно найти лишь у Бога», мысль, которая вторит хорошо известному пассажи Корана. Однако, как показал Й.Д. Абрамски, самому кораническому пассажи предшествовал *мидраш* на Книгу Исхода, 14:27, где сказано о египтянах: «...и они убежали к: Нему». «Человек убегает от, а не к», — рассуждает *мидраш* и отвечает: «Если Господь преследует тебя, то лишь к Нему одному можешь ты прибегнуть». Таким образом, надо проявлять осторожность, приписывая арабское происхождение даже тем оборотам речи, которые вполне привычны для арабской литературы, потому что сами они могут восходить к древним еврейским источникам, возможно знакомым еврейским поэтам.

Вполне вероятно также, что фразеологические обороты, созвучные арабской литературе, могут быть реальным отображением еврейской религиозной жизни. В одном из своих чудесных «бдений» Иехуда Галеви предостерегает себя от того,

чтобы следовать по пятам за теми, «чьи дни проходят в постах, а ночи в молитвах» — фраза, знакомая из мусульманской пиетистской литературы. Однако нам известно из средневековых еврейских источников, что в течение сорока дней, предшествующих Дню Искупления, благочестивцы имели обыкновение поститься в дневное время; «бдения» проводились в тот период и доныне проводятся в еврейских общинах по всему мусульманскому миру. Мимоходом замечу, что сорокадневный пост также все еще соблюдается некоторыми восточными евреями старшего поколения. Таким образом, употребляя приведенную здесь фразу, Иехуда Галеви, несомненно, намекал на реальности еврейской жизни, хотя его формулировка, быть может, и повторяет арабское словоупотребление.

Но самый важный вклад арабской литературы в развитие еврейской религиозной поэзии, насколько я понимаю, состоит не в предоставлении образцов для подражания или элементов стиля, а в том духе, который пронизывал всю исламскую цивилизацию в целом, духе, который позволил евреям развить в ее рамках собственную интенсивную и полностью гармоничную духовную жизнь. Мусульманская философия и теология, пиетизм и мистицизм через своих еврейских двойников отражались в зеркале средневековой еврейской поэзии. Результат оказался превосходным. Еврейский поэт мог полной мерой черпать достижения цивилизации, которая была близко родственной его собственной культуре, и в то же время лелеять трансцендентную веру в миссию Израиля.

6. Другие духовные контакты

1а) Сектантство и мессианские движения

Наиболее характерной, но также и наиболее труднодоступной для изучения областью, в которой ислам оказывал воздействие на иудаизм, является возникновение и развитие в раннеисламский период еврейских сект. Находясь под впечатлением теологической и юридической терминологии арабоязычных сектантов позднего времени или введенные в заблуждение кажущимся сходством, еврейские историографы (за примечательным исключением С.А. Познански или Сало У. Барона) склонны видеть мусульманское влияние там, где на са-

мом деле действовали гораздо более сложные исторические процессы.

Подобным образом средневековые мусульманские историки (разумеется, по совершенно иным мотивам) приписывали евреям решающее влияние в возникновении первых мусульманских сект. Когда читаешь Сайфа ибн Омара, одного из самых ранних мусульманских авторов, создается впечатление, что великий раскол между суннитами, составлявшими главное направление мусульманства, и шиитами, последователями Али, зятя пророка Мухаммада, был в основном результатом интриги йеменского еврея по имени Абдаллах ибн Саба. Этот еврей учил мусульман, что Али на самом деле не умер, а только скрылся и что он вернется назад в свое время, дабы установить царство Божие. Были и другие еретические представления, приписывавшиеся Ибн Сабе, которые легли в основу теоретической базы ранних шиитских воззрений. Так, идея о том, что Мессии суждено потерпеть поражение, скрываться и в конечном счете появиться вновь, действительно встречается в доисламской еврейской литературе, и, как мы увидим в дальнейшем, еврейские предания относительно «конца времен» тщательно изучались мусульманскими сказителями. Однако не может быть сомнений, что еврейское влияние на формирование раннемусульманских сект было лишь второстепенным.

Естественно, что с еврейскими сектами внутри мусульманской цивилизации дело обстояло иначе. Наши знания об этих ранних сектах и об истоках *караизма*, в котором в конечном счете объединились все раскольнические движения, в настоящее время неполны, поскольку сектантские писания VII—VIII вв. пока еще не найдены; даже от сочинений IX в. до нас дошли только краткие подборки извлечений из таких произведений. Обширные и полные сочинения сохранились лишь от X в. и позднее — примерно через 250 лет после первых проявлений сектантской деятельности. Легко можно представить, насколько неполной и предвзятой является такая поздняя информация. К счастью, сведения о ранних сектах встречаются и у мусульманских авторов, но и они не старше Xв., а описания в этих источниках, естественно, ограничены.

Сектанты это люди, которые стараются склонить всю общину к определенным догмам, практике, действиям и, потер-

пев неудачу, становятся меньшинством, более или менее слабо связанным со своим народом. Как и их мусульманские аналоги, все еврейские секты исламского периода имели религиозно-политический характер. Существенно отметить, что впервые они возникли там, где евреи жили компактными группами — в окрестностях персидских городов Исфахана и Хамадана, двумя колониями, основанными персидской шахиней, еврейкой Шушан-духт, упоминавшейся в главе 6.

Довольно хорошо мы информированы об основателе одной из старейших еврейских сект в исламские времена Абу Исе аль-Исфакхани, по-еврейски его звали Ицхак бен Йааков, но он был более известен под своими прозваниями: «Служитель Божий», а также «Абу Иса», что означает «Отец [человека по имени] Иисус», и даже «Мухаммад сын Иисуса». Согласно Киркисани, караимскому писателю X в., лучшему нашему источнику, Абу Иса действовал при омейядском халифе Абд аль-Малике (685—705), очевидно, между 685—692 гг., когда мусульманский мир был разделен между соперничающими халифами и ввергнут в раздоры воинствующих религиозных группировок. В Ираке в это время шиитов возглавлял некий араб, который был одновременно пророком и хитрым политиком, действовавшим от имени сына Али. Подобным же образом, но еще более прямо, Абу Иса настаивал, что он пророк и предшественник Мессии. Он собирал войско, чтобы освободить евреев «от их угнетателей». Вполне возможно, что он считал себя неуязвимым или дополнительно окружал себя неприступным магическим кругом, сделанным из миртовых прутьев, хотя такие поверия более характерны для времени позднейших источников, которые сообщают эту историю (см. далее). Однако он был убит в сражении, а его войско разбежалось. Другие образования такого рода тоже были уничтожены, и вполне можно полагать, что исчезновение еврейского сельского населения на арабском Востоке частично было вызвано негативным результатом таких мессианских восстаний. Движение Абу Исы превратилось в религиозную секту, остатки которой были обнаружены в X в. даже в Дамаске, городе довольно далеко от Исфахана, где оно возникло.

Самым крупным нововведением учения Абу Исы была доктрина о том, что Иисус и Мухаммад были истинными посланниками Бога, и, следовательно, евреям рекомендовалось, хотя

и не в обязательном порядке, изучать святыя писания христианства и ислама. Вместе с тем он провозглашал, что *рабби* (мудрецы) Талмуда и их последователи того времени приравняются к пророкам. Эта доктрина (которую, по утверждению его противников, он выдвинул, чтобы лучше объяснить свой собственный пророческий дар) совпала с религиозной концепцией мусульманского пророка в начале его карьеры, но была совсем не свойственна исламу времени Абу Исы. Хотя можно предположить, что пример соседнего Ирака подтолкнул его на то, чтобы возомнить себя религиозно-политическим лидером, все же главным источником духовного вдохновения Абу Исы оставалась все та же доисламская теория о бывших пророческих откровениях, которая заставила Мухаммада взять на себя роль пророка.

Религиозные предписания Абу Исы слабо соотносятся с исламом. Он, подобно христианам, запретил развод и приказал своим последователям молиться семь раз в день; это правило, хоть и ведет начало из Книги Псалмов (119:164 — «Семикратно в день прославляю Тебя»), может также быть связано с семью *horae* (часами молитвы) христианских монахов. По установлениям Абу Исы, евреи в изгнании должны воздерживаться от мяса и вина, поскольку те разрешены только во время жертвоприношений животных и возлияния вина в Иерусалимском Храме. Здесь также мы находим доисламскую трактовку еврейского аскетизма и траура по Сиону.

Довольно странно, что последователи Абу Исы были не совсем отвергнуты еврейскими массами, и хотя их писания утрачены, но их влияние различимо в такназываемом Апокалипсисе, или Откровении Шимона бар Йохая, который был составлен в последние годы правления Омейядов (около 750 г.). В этом Апокалипсисе Мухаммад описывается как истинный пророк, посланный Богом по милости Его к арабскому народу. Однако похоже, что не существует никакой связи между этой либеральной позицией ранних простых верующих и сходным подходом поздних философов, таких, как Нетаниель Файйуми или Ибн Каммуна (о них говорилось в разделе 3).

В мусульманских странах было много так называемых мессаианских движений, но против них выступали еврейские лидеры и к сектантскому расколу народа они не привели. Точно так

же в исламе — многочисленные узурпаторы, сочетавшие личные амбиции с религиозными и политическими лозунгами возникали и исчезали, не оставив после себя никаких следов сектантских образований. Более внимательные наблюдения показывают, что часто еврейские и мусульманские движения совпадают по месту и времени. Так, Йемен выступает как классическая страна лжемессий. В еврейской литературе Йемен прославился принадлежащим Маймониду «Йеменским посланием», которое затрагивает одного из фальшивых мессий того времени. В 60—70-е гг. XIX в. йеменское еврейство было охвачено мессианским пылом, который первоначально был инициирован подлинным святым, заплатившим жизнью за свои верования, а затем подогревался самозванцем, присвоившим себе эту роль. Сведения о третьем мессии относятся к последнему десятилетию того же века. В Йемене, правитель которого был также духовным главой общины, получалось так, что каждый политический переворот был неотделим от религиозной пропаганды. Поскольку такие передрыжки были неотъемлемой чертой истории этой страны, естественно, что и евреи иногда пытались представить себя религиозно-политическими лидерами своей собственной общины.

Из «Йеменского послания» Маймонида известно, что йеменский мессия того времени в буквальном смысле потерял голову, так как твердо уверовал, что никакой меч ему не страшен. Мы уже видели, что подобная вера приписывалась Абу Исе из Исфахана, хотя я сомневаюсь в точности этого утверждения. Однако все это находит удивительную параллель в смерти среднеазиатского мусульманского святого Абу-ль-Карамы, который в 1239 г. повел шестьдесят тысяч своих приверженцев, совершенно безоружных, против монгольских захватчиков. Монгольский военачальник, ошеломленный проявлением такой веры, предусмотрительно оставил свое войско позади себя и вышел на поединок с Абу-ль-Карамом. Монгол легко одолел «святого», а потом разрешил своим воинам перебить последователей Абу-ль-Карамы.

Современником йеменитского мессии, о котором писал Маймонид, был Давид Алрой, мессия Северной Месопотамии XII в., ставший персонажем романа Бенджамина Дизраэли. Располагая новыми находками Генизы, мы знаем теперь о четырех мессианских мятежах в Месопотамии того столетия.

Первый был начат в Багдаде женщиной-пророчицей (которая, кстати, пыталась — безуспешно — остаться незамужней, как подобает святой) в 1120—1121 гг. В том же 1121 г. один мусульманский религиозный учитель тоже из Багдада при помощи своей проповеди покаяния приобрел последователей в Мекке, пытался провозгласить себя халифом и возвестить эру справедливости, которую мусульмане, как и евреи, ожидали «в конце времен». В том же самом году еврей-караим объявил себя мессией в Палестине, которая тогда в основном принадлежала христианам. Это двойное совпадение весьма знаменательно.

Несколькими годами позже богатые и умные багдадские евреи стали посмешищем для всего мира, когда они, подстрекаемые новым мессией, отказались от своего земного достоинства и вылезли на крыши своих домов, ожидая обещанного их мессией чудесного полета в Палестину. В 1950 г. большинство багдадских евреев *действительно* перенеслись в Израиль по воздуху (на самолете), но восемь веков назад, несмотря на великую веру, эта операция так и не удалась: «год Полета» превратился в пословицу и в хронологическую веку. Следует отметить, что в ночь, когда багдадские евреи ожидали своего чудодейственного перемещения в Палестину, они облеклись в зеленые одежды — такие, которые мусульмане надеются носить в раю.

Великий раскол в еврейской общине, который связывают с караимами, кажется, тоже первоначально возник в результате общего импульса, полученного от исламского окружения, а не из-за какого-то определенного влияния в деталях. Характерно, что Анан, основатель этой секты (VIII в.), все еще писал по-арамейски — на языке, которым евреи Ирака, Сирии и Палестины пользовались более тринадцати веков. Караимские авторы IX в., такие, как Беньямин Нехавенди и Даниель Кумиси, писали в основном на иврите — то ли потому, что арамейский был уже непонятен массам, то ли потому, что они, выходцы из Персии, не так хорошо знали арамейский, как Анан, который, будучи членом семьи «главы диаспоры», жил в Ираке. Караимы X в. уже составляли свои пространственные писания исключительно по-арабски, и к этому времени мусульманская юриспруденция и теология действительно наложили очевидный отпечаток на караимские взгляды и терминологию.

Однако главные вопросы, которые изначально и постоянно занимали ранних караимов, — отрицание обязательной устной традиции и вытекающий отсюда возврат к Библии (*Микра*, отсюда и название караимов) и плач по Сиону, который делал обязательным пребывание в Палестине, — явно восходили к доисламскому иудаизму. Эти два момента были взаимосвязаны. Поэтому, как утверждал Даниель Кумиси, который сам оставил родные края и поселился в Палестине, раввины, носители «устного закона», были «учителями диаспоры» (или изгнания, *галут* на иврите). Соответственно, их учение приложимо к жизни в изгнании. С возвращением на Святую Землю закон Библии будет восстановлен в чистом виде.

Формирование мусульманского религиозного закона было чрезвычайно сложным процессом (см., например: *Joseph Schacht. The Origins of Muslim Jurisprudence. Oxford, 1950*). Тем не менее обязательный характер *сунны*, действующей традиции, восходящей к Мухаммаду, — которая отличается от Корана, точного воспроизведения слова Божия, — не оспаривался ни одной из тогдашних религиозных группировок ислама, и менее всего шиитами, последователями Али, как полагали еврейские историки XIX в. и все еще твердят еврейские исторические издания. Однако вполне вероятно, что общая духовная напряженность первых веков ислама и колоссальные расхождения среди мусульман в интерпретации и применении их священной книги и их устной традиции воздействовали на еврейскую общину в направлении возобновления давней полемики об обязательном характере доктрин, которые не вошли в библейский канон. Хорошо известно, что эта полемика составляла главный пункт различия между саддукеями и фарисеями, двумя ведущими еврейскими группировками времени Иисуса.

Скорбь по Сиону и идеал аскетизма в Святой Земле, несмотря на распространенность в талмудической литературе, могли получить новый толчок благодаря интересу, проявляемому мусульманскими пиетистами и мистиками к Палестине, которую они считали колыбелью откровения и прибежищем святых. Есть литературное подтверждение того предположения, что пример христианских пустынников, которые вели уединенную жизнь на холмах Иудеи и Ливана, побудил мусульманских аскетов подражать им. Сообщают, что многие раннемусульманские мистики Персии научились отшельничеству

в Палестине (в широком смысле слова сюда включали и Ливан), и весьма возможно, что увеличение численности персидских мусульман в Иерусалиме, о котором упоминалось в главе 6, было как-то связано с этим направлением.

Вдобавок так же, как мусульманский аскетизм в целом был реакцией на суетность, возникшую в результате материального благополучия, воследовавшего за арабским завоеванием, еврейский аскетизм был протестом против превращения еврейского народа в нацию коммерсантов. Иракские и персидские евреи были первыми, кто выдвинулся в коммерции, точно так же первыми они породили и сильное аскетическое движение. Караимам, которые были критически настроены ко всему современному им иудаизму, оставалось лишь возвысить голос в своих инвективах против суетности и деспотизма богачей. «Богатеи диаспоры» и «торговцы диаспоры», которые приумножали свои богатства в чужих землях, вместо того чтобы прибыть в Палестину и жить там еврейской жизнью, были излюбленной темой Даниеля Кумиси, как отметил Джекоб Манн в интересном заключении к своему исследованию, посвященному караимам в «Yearbook of the Central Conference of American Rabbis» (vol. 44/1934, особенно с.228—229).

Возможно, был еще один способ, которым мусульманское окружение могло воздействовать на возникновение великого караимского раскола: через полемические выступления против иудаизма того времени. Мы уже упоминали высказанное мусульманским литератором аль-Джахизом обвинение в том, что евреи будто бы придерживались грубой, антропоморфистской концепции Бога. Это обвинение было вызвано модными в то время писаниями еврейских теологов, часть материала которых даже была введена в официальный свод еврейского устного учения, Талмуд. Именно против этих течений еврейской массовой религии караимы вели непрестанную войну, настолько успешную, что все известные представители иудаизма в мусульманских странах стали отмежевываться от этих элементов, пока их не стали считать полностью несовместимыми с еврейской религией.

Однако очевидно, что и у мусульманского критицизма, и у караимской реакции на массовую еврейскую религию было свое прошлое в доисламские времена. Самый первый караимский автор, который долго занимался этими вопросами, со-

временник аль-Джахиза, Беньямин Нехавенди, не ограничивает свою борьбу против антропоморфизма поздними еврейскими писаниями. Он ухватился за проблему, касающуюся самой Библии, — на манер Филона Александрийского и некоторых других выдающихся райнехристианских мыслителей. По Беньямину, Господь, который создал мир или говорил с Моисеем на горе Синай, был не самим Богом, каковой является исключительно духовной сущностью, но неким ангелом, способным принимать телесные формы и вступать в контакт с нашим физическим миром. Не вызывает сомнений, что в подобном решении этой проблемы ранние караимы следовали за древней традицией. Соответственно, сомнения и критика, возникавшие в результате таких решений, тоже должны были быть значительно старше мусульманских авторов, которые их высказывали.

Караимский раскол возник во время политического разделения мусульманской империи. Анану, основателю секты, предстояло наследовать *пострейш галута* — главы диаспоры, и говорили, что он затеял раскол, потому что его младший брат был выдвинут на эту должность вместо него. Как бы то ни было, его потомки эмигрировали в Палестину, которая с середины IX в. была тесно связана с Египтом и независима от Багдада. Разумеется, в Палестине никоим образом нельзя было претендовать на титул *рейш галута*. Поэтому наследники Ана-на величали себя *наси*, или патриархами, титулом, который носил глава палестинского еврейства в римские времена. С возрастанием значимости Египта караимский патриарх тоже оказался там.

Как справедливо утверждают, караимский раскол послужил очень сильному омоложению иудаизма. Внутри себя эта секта в религиозном отношении никак не может считаться однородно рациональной, однако ее руководители были рационалистами, которые вынудили своих противников бороться с ними их собственным оружием. В результате иудаизм стал четко очерченной и логически выстроенной системой взглядов и догм, не подверженной искажению распространенными предрассудками. Не менее важным был стимул, который караизм дал изучению древнего еврейского языка и библейским исследованиям. Наконец, аскетическому «сионизму» караимов

удалось бросить вызов другим группировкам еврейского народа.

Сам караизм был провалом. Он провалился, потому что был непоследовательным, потому что предавал собственные принципы, применяя на практике почти полностью «бремя наследия» — по их собственному выражению — раввинистического иудаизма. Теоретически караимы отвергали «устный закон», но принятие его на практике заставляло их искать для него новое теоретическое оправдание. Они нашли его в мусульманской концепции *иджма*, то есть общего одобрения всей общиной. Но мусульманские правоведы развивали эту идею (соответствующую еврейскому принципу «обычай Израиля, который является законом») в *добавление* к своей *сунне*, то есть «традиции Пророка». Разрушая традиционную теоретическую базу иудаизма, но сохраняя ее в своей практике, караимы просто создавали путаницу. Они толковали Библию, используя те же самые логические принципы, которые преобладали в школах раввинов (а после — у мусульманских законоведов), но в деталях их результаты часто отличались от тех, которые были приняты большинством еврейского народа.

Таким образом, исторический смысл принципа «общего одобрения общины» постоянно переплетался со смелыми аналогиями, извлеченными из библейского текста, или с бесхитростными логическими построениями того или иного караимского знатока. Когда читаешь огромный компендиум караимского закона (X в.), составленный Киркисани (арабский оригинал этого свода издал Леон Немой), создается впечатление безграничной проницательности и эрудиции автора, жаль только, что его блестящие таланты растрачиваются в поисках столь мимолетных ценностей. Широкий читатель может получить представление об обширной, но в целом, пожалуй, малосодержательной караимской литературе из недавно вышедшей в свет «*Karaite Anthology*», которую опубликовал Леон Немой.

Закат караимов также был связан с особыми историческими обстоятельствами. Палестина была главным центром деятельности караимов в течение наиболее успешного и плодотворного периода их существования — в X—XI вв. Но в XI в. Палестина очень страдала от внутренних беспорядков и нашествий варваров, особенно во второй половине столетия, и

после взятия Иерусалима крестоносцами в 1099 г. караимскому поселению здесь практически пришел конец. По причинам, которые еще нуждаются в дальнейшем прояснении, центр деятельности караимов передвинулся в Константинополь и другие византийские города, где авторы, владевшие как арабским, так и греческим, приводили в систему свои доктрины и практику в книгах на иврите. Отсюда они проследовали в Крым и рассеялись по России. Из мусульманских стран только в Египте, старинной резиденции караимских наси, сохранилась их относительно крупная община. Позднее большинство ее членов эмигрировали в Израиль, где антагонизм между сектами совершенно утратил былое ожесточение, так же как нынешние мусульманские секты в основном прекратили формирование враждебных друг другу лагерей.

16) Закон и ритуал. Положение женщин

Мусульманское окружение оказывало воздействие не только на караимское правоведение. Оно влияло также, хотя и несколько иным образом, вообще на еврейский религиозный закон и ритуал. Эти связи еще недостаточно исследованы. За исламский период в еврейском законе появилось значительное количество нововведений. Смело можно предположить, что некоторые из этих новшеств, как уже говорилось в главе 6, были вызваны к жизни новыми экономическими и социальными условиями. Относительно других, однако, трудно решить, обязаны ли они своим появлением деятельности больших вавилонских академий, мусульманским моделям или возникли еще до ислама и случайно избежали упоминания в литературных источниках.

Важный институт *остановки молитвы* — права одного лица прервать общую молитву, особенно в субботу, пока не будет предпринято или обещано исправление [положения], кажется, обусловлен исключительно внутриеврейским развитием, но в мусульманской практике существуют аналогичные явления.

Так же обстоит дело с институтом *аккредитованных свидетелей*, который примерно соответствует современному институту нотариусов. Как в еврейском, так и в мусульманском законодательстве моральные, религиозные и общественные требования, предъявляемые к свидетелю, выступающему перед судом, были столь высоки, что трудно было найти лиц, соот-

ветствующих им. Одно время в истории Багдада, самого большого мусульманского города, лишь триста человек были признаны достойными давать свидетельства. Такое положение дел было несовместимо с насущными потребностями экономической и общественной жизни, особенно в случаях, когда и по еврейскому, и по мусульманскому закону официальные документы подписывали не стороны, а свидетели. Поэтому вошло в обычай, что при каждом суде имелись под рукой несколько квалифицированных людей, которые засвидетельствовали, подписывали и даже составляли официальные акты. Начало этой практики уходит в талмудический период, но, поскольку она получила окончательное завершение в позднеисламские времена, вполне может быть, что мусульманское окружение оказало некоторое влияние на этот процесс.

Это подводит нас к весьма характерному аспекту отношений между иудаизмом и исламом, а именно к моментам, в которых еврейские институты или идеи соприкоснулись с исламом, прошли в нем период развития и вернулись к иудаизму в модифицированной форме.

Таким моментом, по мнению известного востоковеда, ныне покойного Йозефа Горовица, является *цепь передачи*, обычай определения авторитетности устного предания путем добавления к ней преамбулы, содержащей имена знатоков, которые передавали это предание, начиная с самого первого авторитета — в исламе обычно Мухаммада. Поскольку эта процедура отнюдь не была всеобщей в раннем исламе и поскольку название этой отрасли мусульманской науки включает некоторые еврейские выражения (например, сам термин *цепь передачи*), Йозеф Горовиц, возможно, был прав, полагая, что в этом пункте на ислам повлиял высоко развитый *еврейский* «устный закон». Однако в исламе *знание о людях* — изучение биографий и взаимоотношений тысяч знатоков, упомянутых в преамбулах к законам, превратилось в обширную дисциплину, действительно в одну из важных отраслей мусульманской культурной историографии. В иудаизме у нее есть аналоги в таком сочинении, как «Седер ха-дорот», или «Порядок поколений», посвященном мудрецам Талмуда, или в знаменитом «Послании» гаона Шриры, которое по форме представляет собой ответ на вопрос, а по существу, содержит историю руководителей вавилонских академий от их возникновения до времени самого

автора «Послания». Эти еврейские книги нельзя сравнивать с мусульманским *знанием о людях*, которое, конечно, является вполне сформировавшейся наукой, но представляется вполне правдоподобным, что эта мусульманская наука действительно могла воздействовать на знатоков еврейского закона. Когда Маймонид во введении к своему кодексу еврейского закона и знания перечисляет неразрывную цепь из сорока авторитетов от Моше (Моисея) до Рава Аши, составителя Вавилонского Талмуда, весьма возможно, что это делается под влиянием мусульман, которые в поздний период требовали в этих вопросах безупречной полноты.

Другим хорошим примером связи между иудаизмом и исламом может служить идея *кавваны* (*ниийа* по-арабски), религиозного устремления или ревностного расположения духа, которое в обеих религиях должно было сопровождать определенные акты богочитания. Вскоре после того как регулярная обязательная молитва — как субститут жертвоприношений в Храме — стала фиксированным еврейским институтом, возникла проблема: действительно ли человек исполняет свой долг молитвы, если он делает это механически, не вникая в содержание произносимых слов. В Талмуде отражены длительные дискуссии на этот счет; поэтому представляется правдоподобным, как указывал голландский ученый А.Й. Венсинк, что это понятие, которое столь же важно для ислама, впервые пришло туда из иудаизма. Однако арабские ученые с их педантичным подходом к предмету не удовлетворялись требованием «рвения», а сформулировали правила, по которым истинно верующий, прежде чем исполнить религиозный долг, должен внятно заявить, что он намерен это сделать. В иудаизме такие формулы появились позднее и главным образом в пиелистских кругах, которые, как мы видели, были восприимчивы к чужеземным идеям. Если же предположить, что эти формальные заявления о религиозных намерениях могли вести начало не из ислама, то круг, описанный ранее: заимствование института и возвращение его назад в модифицированной форме, замкнулся бы. Благодаря своей красивой торжественной мелодии эта формула («Я намерен и готов исполнить повеление Создателя моего сделать то или это») стала очень известной еврейской народной песней, исполнители которой едва ли знают ее долгую историю.

Подобные взаимоотношения могли также существовать и для другого характерного установления еврейского и мусульманского закона: обычая сохранять понедельник и четверг в качестве постных дней и дней судебных заседаний. Рекомендемый, хотя и необязательный, пост в эти два дня недели явно был заимствован исламом у иудаизма, так считал и Венсинк. Как показывают документы Генизы, в течение XI—XII вв. сессии раввинистического суда в Каире неизменно проводились по понедельникам и четвергам и лишь очень редко, из-за наплыва дел, еще и в другой день недели. Но — и это очень характерно — мне никогда не попадалось так много записей в инвентарной книге суда, как в обязательный постный день (это было 17 *таммуза*, то есть июнь, когда в Каире должно было быть жарко!). Мы знаем из мусульманских источников, что каждый понедельник и четверг знаменитый Саладин, султан Египта, имел обыкновение устраивать — как подобает благочестивому монарху — публичное заседание суда, на котором он сам разбирал представленные ему дела и принимал по ним решения. Наряду с этим в христианских странах еврейские суды не придерживались обычая проводить сессии в эти два дня. Таким образом, сохранение древней еврейской традиции в раннем исламе может быть связано с тем обстоятельством, что сам ислам рассматривал понедельник и четверг как наиболее подходящие дни для поста и суда. Эти и многие подобные совпадения нуждаются в дальнейшем изучении.

В главе 6 уже указывалось, что с середины XI в. еврейские законоведческие сочинения в мусульманских странах в основном писались по-арабски, хотя обычно открывались и завершались фразами на иврите или на арамейском.

В этих произведениях обнаруживается целый ряд терминов из мусульманских сводов. Однако еврейский закон был слишком высоко развитой системой, чтобы изменить свои базовые принципы под влиянием младшего брата. Вдобавок в том, что касается юридической терминологии, следует иметь в виду, что в те дни она уже была в значительной степени интернациональной. Это продемонстрировал в своей «Палеографической гебраистике» (Heidelberg, 1894) А. Меркс, издатель самого первого документа Генизы, с которого все и началось. Меркс приобрел эти документы у йеменского еврея в Каире, даже не подозревая о существовании Генизы. В его книге арабские терми-

ны, обнаруженные в еврейских бумагах, иллюстрируются современными греческими параллелями.

Но существуют и литературные свидетельства влияния мусульманской юриспруденции на изложение еврейского закона. Когда Саадия Гаон писал по-арабски большинство своих правовых трактатов или когда Шмуель бен Хофни, другой глава одной из вавилонских академий, делал то же самое в своем «Введении в Талмуд», вполне естественно, что вместе с языком в писания этих авторов проникали и мусульманские идеи. Относительно трактата Саадии о праве наследования это было доказано давным-давно и станет еще более очевидным после ожидаемого издания Д.Х. Банетом сочинения Шмуеля бен Хофни о принципах закона.

Даже когда еврейские ученые писали на иврите, они могли по временам черпать идеи у своих мусульманских коллег. Так, предполагают (и возможно — справедливо), что Маймонид в своей организации огромного корпуса еврейского закона отчасти следовал некоторым образцам мусульманских кодексов. О том, что он туда заглядывал, говорят даже детали. Как мы указывали в главе 3, есть фундаментальное различие в еврейских и мусульманских законах о контракте: еврейское законодательство требует символических актов для передачи собственности или других прав, мусульманское, будучи совершенно неформальным, удовлетворяется простым словесным выражением согласия обеих сторон на сделку. Маймонид нигде не ссылается на мусульманское право; но когда он открывает раздел своего кодекса, названный «Покупка и продажа», авторитетным заявлением: «В сущности, никакие права собственности не могут быть переданы», то, разумеется, намекает на это различие между двумя законами.

В странах ислама, как и везде, еврейские авторитеты вынуждены были бороться за правовую автономию, хотя бы за применение еврейского закона в гражданских делах и в делах, касающихся личного права. Эта борьба видна во многих документах Генизы. Стороны соглашались не обращаться к не-еврейскому суду; даже оговариваются штрафы в том случае, если они все-таки так поступают. Этот вопрос часто затрагивается в еврейских правовых сочинениях, а порой сопровождается также ссылками на мусульманских законовевдов. В целом создается впечатление, что египетское еврейство и боль-

шинство других восточных евреев на протяжении средневековья, йеменские евреи вплоть до турецкого завоевания страны (1872), а евреи Марокко почти до наших дней пользовались широкой независимостью в правовых вопросах, так что даже передача недвижимости производилась в еврейских судах. Как из документов Генизы, так и из материалов XIX в., полученных в Йемене, нам известно, что одни и те же дела иногда рассматривались одновременно еврейским и мусульманским судом: в одном — чтобы сделать их законными с религиозной точки зрения, в другом — чтобы обеспечить покровительство властей.

Существовала, однако, одна сфера, где еврейский закон в мусульманских странах рано утратил силу — закон о наследовании, который рассматривался как специальный заповедник для различных течений в исламе. В главе 3 объяснялось основное различие между еврейским и мусульманским законами о наследовании: еврейский, будучи законом земледельческого населения, стремится сохранить большие доли за счет малых, мусульманский, ведущий начало от бедуинов и торгового люда, раздает малые доли многим (наследникам).

По-человечески понятно, что те, кто рассчитывал получить выгоду от мусульманского закона, обращался в мусульманский суд — факт, порицаемый раввинистическими писателями уже в XI в. Чтобы избежать таких явлений, средневековые египетские евреи составляли свои завещания в соответствии с правилами мусульманского закона о наследовании. Так же поступали и в Йемене нашего времени, в результате чего евреи стали настолько сведущими в хитросплетениях мусульманского закона о наследовании, что в деревнях мусульманские соседи иногда просили их взять на себя распределение имущества по их завещанию.

В нашем обсуждении связей между еврейским и мусульманским мистицизмом (раздел 4) подчеркивалось, что Авраам, сын Моше Маймонида, который был *нагидом*, или главой египетского еврейства, в 1204—1237 гг., не удержался от введения мусульманской практики даже в еврейское богослужение. Он поступил так, по его прямому утверждению, потому что эти правила были изначально еврейскими, но вышли из употребления с течением времени. Подобно другим реформаторам, Авраам Маймонид стремился восстановить то, что он считал

добрым старым обычаем. Как мы сейчас увидим, в некоторых своих предположениях он был прав, в других явно ошибался. И в тех, и в других он следовал мусульманским образцам.

Он был прав насчет богопочитания путем простирания ниц. Это действительно был старинный еврейский обычай, как показывают многие пассажи Библии. Еще во II в. он должен был иметь весьма широкое распространение, так как о рабби Акиве, одном из самых знаменитых мудрецов того времени, рассказывали, что в начале молитвы он мог находиться в одном углу синагоги, а в конце совсем в другом — из-за своих непрерывных поклонов и падений ниц. Позднее, однако, падение ниц во время службы в синагоге было запрещено, возможно, потому, что оно стало таким популярным в практике как христианских монахов, так и еврейских сектантов; последние даже называли свое богослужбное место «Домом падения ниц». Мухаммад, следуя то ли христианскому, то ли еврейскому сектантскому образцу, с энтузиазмом одобрил и поклоны, и простирание ниц, соответственно, мусульманские пиетисты придерживались этой практики с особым пылом. Авраам Маймонид, сокрушаясь об утрате евреями этого выражения полного подчинения человека Богу, смело восстанавливал его, опираясь на авторитет рабби Акивы и других древних мудрецов.

Гораздо меньше оснований было у него, когда он старался придать еврейской службе в целом торжественный, напряженный характер мусульманской молитвы. Сама архитектура синагоги препятствовала его попыткам, как и высокоразвитый, продолжительный еврейский ритуал, который совершенно отличен от мусульманского. Изначально синагоги — как мы до сих пор можем видеть по зданиям восточных общин — походили на арабский *ливан* — зал, где присутствующие рассаживались вдоль четырех стен лицом друг к другу. Поскольку еврейская служба в отличие от мусульманской продолжается несколько часов, прихожане в синагоге удобно располагались на скамьях, покрытых подушками. Для Авраама Маймонида все это было несовместимо с долгом «слуги, представшего перед своим Господом»: сиденья и подушки следовало убрать из синагоги, прихожанам надлежало размещаться длинными рядами лицом к Святому Ковчегу, символу небесного присутствия, а когда они садились, то должны были сидеть прямо

(как это делают мусульмане в те мгновения, когда по условиям молитвы им положено сидеть).

Реформы Авраама Маймонида встретили сильное сопротивление, направляемое семейством, члены которого возглавляли египетское еврейство до того, как Моше Маймонид прибыл из Испании и занял позицию непререкаемого авторитета. Оппоненты Авраама не остановились даже перед тем, чтобы вынести дело на рассмотрение султана аль-Малика аль-Адила, брата и преемника Саладина. Может показаться странным, что мусульманского правителя призывали выступить против «исламистских» реформ в синагоге, которые вводил религиозный глава египетского еврейства. Но Саладин и его семья были бесхитростными курдами и верными сторонниками консерватизма во всех религиозных делах. Потому противники Авраама Маймонида могли твердо рассчитывать, что султан благосклонно прислушается к их жалобам. В очень интересном документе, хранящемся в Кембриджской университетской библиотеке (Англия), сообщается, как Авраам Маймонид в личном письме к султану объяснял, что он при своем положении главы египетского еврейства не оказывал ни на кого никакого давления в этих вопросах и что его практика была лишь личным религиозным рвением, в котором ему следовали приверженцы такого же направления.

Ни одна из «исламистских» реформ, отстаивавшихся Авраамом Маймонидом, не увенчалась успехом. Синагоги в странах Востока продолжали строить и украшать так, как прежде, а простирание ниц не вошло в службу. Но все-таки его проповеди, как и проповеди близких ему по духу религиозных деятелей, не были напрасными. Подлинно восточному богослужению присуща гораздо большая этикетность, чем обычной еврейской службе в христианских странах. Мусульманская молитва, непродолжительная, но весьма интенсивная, несомненно, имеет некоторое отношение к этому различию.

Попытки Авраама Маймонида реформировать синагогальную службу — не единственный пример мусульманского влияния на еврейский церемониал. Их связи тщательно обсуждаются в обширном исследовании Н. Видера, вышедшем сначала в составе «Мелила», публикации на иврите, изданной Манчестерским университетом (1946), а затем в виде отдельной книги.

Воздействие мусульманской религии и общества, конечно, было существенным в том, что касалось положения еврейской женщины в странах Востока. Еврейскими раввинами в Европе полигамия запрещалась, но она оставалась законной в странах ислама. Правда, на практике новая еврейская *буржуазия* на Ближнем Востоке упразднила полигамию при помощи включения в брачный контракт статьи, которая обязывала мужа не жениться вторично, — статьи, аналогичной оговорке, обнаруженной в мусульманском папирусе: она давала первой жене право прогнать вторую или продать девушку-рабыню в случае их дурного поведения. Эта статья, запрещавшая или затруднявшая второй брак, была найдена во многих контрактах, сохранившихся в Генизе, и использовалась в сефардских еврейских общинах до настоящего времени. В добавление к этому документы Генизы выдают степень экономической и социальной независимости еврейской женщины, которая оказывается значительно выше той, что предусматривали знатоки закона.

Тем не менее полигамия оставалась законной среди евреев внутри ислама, а в таких чисто арабских странах, как Йемен, она была в моде вплоть до нашего времени. Некоторое количество иммигрантов из Йемена прибыли в Израиль в сопровождении двух или даже трех жен, что создало дополнительную проблему для властей, занимавшихся расселением, так как правила полигамного этикета требуют, чтобы каждой жене была предоставлена отдельная хижина или палатка. Конечно, даже в полигамном обществе лишь небольшое число мужчин может позволить себе такую роскошь, так как количество мужчин и женщин для супружества примерно равное. Наблюдение антропологов, что у полигамных народов, как и везде, женщина часто является главой семьи, приложимо и к йеменским евреям. И разумеется, верно, что в большинстве случаев вторая жена — союзница первой. При всем том большинство восточных евреев в настоящее время считает полигамию позором, одним из унижительных последствий их изгнания. Хотя закон государства Израиль разрешает мужчине держать у себя жен, привезенных из-за рубежа, многие уже после приезда растались.

Положение женщин в аспекте еврейского *ритуала* в странах ислама ухудшилось. Это было особенно заметно на при-

мере участия женщин в синагогальной службе. Вопрос о том, должна ли женщина присутствовать на публичном богослужении, был спорным в самом исламе, также и здесь секты, как правило, были менее терпимы, чем ортодоксальный ислам. Строгие предостережения по поводу попыток не допускать женщин в синагоги звучали в раннеисламские времена, но социальные предрассудки оказались сильнее религиозного осуждения. В стране, подобной горному Йемену, где правила мусульманская секта, женщины, как правило, не допускались ни в мечеть, ни в синагогу.

Хотя в теории ислам считал «искание мудрости» обязательным для женщин, как и для мужчин, на практике они неукоснительно исключались из всякого систематического образования. Образованная рабыня была очень дорогой игрушкой в раннем исламе — феномен, который явно пришел к арабам от греков через посредство Византии, — но даже дамы из высшего мусульманского общества оставались, как правило, неграмотными, пока западное влияние постепенно не изменило ситуацию. (Женщин не следует учить читать, доказывают некоторые глубокомысленные мусульманские мудрецы, чтобы они не слали тайных писем своим любовникам.) Еврейские общины внутри ислама, особенно в таких странах, как Йемен, которые были удалены от прочих еврейских центров, почти во всем следовали примеру мусульман. Как правило, женщину не учили читать или писать. Поэтому йеменское острословие гласит: «Тот, кто читает своей матери, никогда не сделает ошибки». В отличие от еврейских женщин в Восточной Европе, у еврейских женщин в Йемене не было книг, где рассказывались бы на их собственном языке истории из Библии или о святых былых времен. Поэтому масса еврейских женщин в Йемене была не знакома с содержанием Священного Писания — факт, который отразился в их именах. Если в Европе имена библейских героинь были очень распространены среди евреек, то почти все еврейские женщины в Йемене носили арабские имена, включая Марйам, мусульманский эквивалент Марии, матери Иисуса (однако в Коране это имя отождествляется с Мириам, сестрой Моисея и Аарона).

Естественно, что в исламе, как и в еврейско-арабском обществе, встречались исключения из правила, отлучавшего жен-

щин от религиозного образования. Известным примером образованной йеменитской женщины XIV в. была Мириам, дочь знаменитого еврейского писца Бенаяху (великолепный манускрипт, вышедший из рук этого писца, сохранился в Британском музее), которая сама стала прославленным переписчиком; в постскриптуме к одной книге она просит простить ей ошибки: она нянчила ребенка во время переписки. Была также Шамах, дочь поэта Шалома Шабазы и сама поэтесса; некоторые ее еврейские стихи известны до сих пор. На другом конце мусульманского мира мы находим вдову Ибн Таррассы, распространителя караизма в Испании, которая носила гордый титул «Учительница», потому что продолжила работу своего мужа после его смерти и стала главным представителем нового раскольного движения в этой стране. Среди эмигрантов из Йемена можно найти в каждой деревне одну или двух женщин-лидеров, которые кроме своей поэтической деятельности (разумеется, на арабском языке) выступают в качестве повитух, медиков-практиков и вообще «мудрых женщин» (см. II книгу Самуила, 14:2 и 20:16). Они знают наизусть много еврейских цитат и историй, которым выучились у своих мужей или подхватили, прислушиваясь к ученым дискуссиям. Мужчина, у которого нет сыновей, должен был учить дочь всему, что знал, включая правила ритуального забоя скота, которые составляют целую науку, ветеринарную науку древних. Сам факт, что женщина исполняет обязанности шохета — ритуального резника, возможно, даже обучает мужчин этой профессии и выдает им еврейские сертификаты, которые удостоверяют их профпригодность, представляется очень странным каждому, кто знаком с традиционным иудаизмом. Но закон не содержит никаких возражений против этого, и подобные случаи с образованными женщинами, занимавшими официальное положение, отмечены в записях йеменитских и других восточноеврейских общин. Даже в Курдистане, наиболее невежественной части еврейского мира, известен по крайней мере один случай блестящей еврейской женщины-ученого. Это была жена Йаакова Мизрахи, рабби и главы *йешивы*, то есть раввинистической семинарии, в Амадии в Курдистане, а позднее в Мосуле. Ее отец, сам ученый, дал ей серьезное образование и выдал замуж с условием, что она никогда не будет заниматься работой по хозяйству. Муж сдержал свое обе-

щание, но в дальнейшем нашел хорошее применение талантам жены: пока сам предавался собственным исследованиям, приставил ее учить студентов своей *йешивы*. Когда он умер, она доблестно продолжала руководить *йешивой* в самых тяжелых условиях, пока ее сын Шмуель не подрос достаточно, чтобы взяться за дело. История этой отважной женщины XVI в. известна нам из собрания ее писем на еврейском, а также из писем ее мужа и сына и еще одного заезжего еврея из Европы, которые сохранились в библиотеке Еврейского объединенного колледжа в Цинциннати.

Однако эти исключения только подтверждают общее правило, что в мусульманских странах еврейским женщинам были доступны лишь соблюдение религиозных обрядов, с одной стороны, и народная культура в виде устной традиции на разговорном языке — с другой.

1в) Народная религия и обычаи

Любимое место встречи для культур народов, живущих вместе, это массовая религия и обычаи. В особенности это относится к евреям и арабам, у которых была в общем одна и та же культурная база. Оба эти народа были наследниками древней эллинистической цивилизации, оба они встретились на более высоком уровне духовно-религиозного и теологического мышления.

Мусульманам IX в. было известно, что евреи, если имели возможность, перевозили своих покойников в Палестину, чтобы похоронить там, так как верили, что воскресение мертвых произойдет на Святой Земле. Мусульмане вскоре последовали их примеру, и начиная с X в. тела многих известных мусульман были привезены в Иерусалим для погребения.

По еврейским народным представлениям, наказание человеку не откладывается до будущих времен, до Дня воскресения из мертвых, а начинается сразу, как только тело заруют в землю. По древнему мусульманскому преданию, эту тайну о «муче гробницы» Айше, любимой жене Мухаммада, поведала мединская еврейка, которая научила ее, как избежать этой неприятной перспективы путем правильной жизни в этом мире. Позднее детали насчет первых часов умершего в могиле вернулись назад, из мусульманского фольклора в еврейский.

Самым центром, точкой опоры массовой религиозной жизни в мусульманских странах служит паломничество к гробницам святых. В IX в. оно порицалось в мусульманских кругах как еврейское заблуждение. Однако в следующем столетии один караимский писатель в Иерусалиме клеймил паломничество как разновидность идолопоклонства, которую евреи заимствовали у мусульман. Разумеется, истина заключается в том, что эти паломничества представляют собой остатки более древней цивилизации, факт, озаменованный участием представителей различных религий в посещениях гробниц одних и тех же святых. Кроме Палестины, другим местом классического почитания святых была Северная Африка. Л.Вуано в своей книге «*Pelerinages judeo-musulmans du Maroc*» (Paris, 1948) описывает мусульманские гробницы, посещавшиеся евреями, еврейские гробницы, посещавшиеся мусульманами, и не менее 31 таких, которые равно почитались последователями обеих религий. Из тех мусульманских святых, которые привлекали евреев, я хотел бы упомянуть Лаллу Джамилю («Прекрасную даму») — по поверью, она помогает бесплодным женщинам забеременеть, как это делала древняя богиня плодородия. Характерным представителем еврейских святых, которых почитали мусульмане, является Амрам бен Дайан, посланец раввинистической школы Хеврона в Палестине, который прибыл в Марокко в XVIII в., чтобы собрать там средства. Его сопровождал сын, который заболел и был на краю смерти, и тогда отец попросил Бога пощадить жизнь его ребенка и взять вместо этого его собственную. Его молитвы были услышаны: сын поправился, а он умер. Его гробница в марокканском городе Уаззан до сих пор почитается евреями и мусульманами как место чудесного исцеления.

Точно так же в Йемене гробница Шаломы Шабази, святого и поэта XVII в., была национальной святыней евреев этой страны. Но из множества легенд и историй об этом святилище известно, что и мусульмане, отчаявшись в других святых, прибегали к помощи Шаломы Шабази, иногда безуспешно. Любопытно, что среди йеменских евреев, теперь живущих в Израиле, наблюдается активное движение по перенесению костей святого в Израиль, возглавляемое бывшим известным рабочим лидером, членом парламента. Против этого движения публично выступил только один йеменский еврей — научно

мыслящий молодой человек, который изучал арабский язык в Еврейском университете Иерусалима.

Было бы несправедливо относить эти явления просто к ряду «языческих пережитков». Здесь имеет значение интерпретация самих местных жителей, а более строгих монотеистов, чем евреи и мусульмане Йемена и Северной Африки, найти трудно. Каждый здесь знает, что это не сам святой, а его заступничество перед Богом может произвести чудо. Несомненно, что исторически почитание гробницы и связанные с ним обряды восходят к домонотеистическим пластам, но все они оказались под воздействием и получили обрамление идей и институтов иудаизма и ислама. Любопытный читатель может познакомиться с дискуссией по этому вопросу, изложенной Ж. Берком, в новом периодическом издании «Studia Islamica» Р. Бруншвига и Й. Шахта (vol. 1, Paris, 1953).

Сходная ситуация наблюдается в области, так сказать, суеверной практики — вызывании дождя, отведении прочь саранчи, исцелении людей и скота при помощи амулетов и прочих магических средств. Вера в то, что молитвы святых могут вызвать дождь, проиллюстрирована в Талмуде многими рассказами, немало их проникло в исламскую литературу. В Йемене во время засухи соседи почти заставляли евреев, ходатайство которых считалось особенно эффективным, держать пост и собираться вместе с детьми на их кладбищах для молитв о дожде. Вместе с тем, когда мусульмане приносили жертвы своим местным святым, чтобы обеспечить дождь, евреев просили оплатить часть расходов на жертвенное животное, так как им принадлежали поля, которым пойдет на пользу дождь, вызванный этими жертвами.

Великое беспокойство человеку Ближнего Востока доставляет нашествие саранчи, которая грозит страшной бедой полям и деревьям. Многие деревенские равнины в Йемене считались способными «отвести» саранчу при помощи молитвы или каббалистических действий. «Отведение» саранчи от одного района, конечно, означало направление ее на другой. Там приходилось браться за дело другому чудодею, возможно мусульманину. Было принято, чтобы в магическом сражении между двумя заклинателями местные мусульмане объединялись с равнином своего района против мусульманского функционера, практиковавшего у соседей.

Почти все евреи в мусульманских странах умели читать — по крайней мере, в Йемене, — тогда как большинство сельских мусульман были неграмотными. Поскольку писание было одним из самых популярных магических средств, еврея часто считали кем-то вроде знахаря, способного совершать всяческие чудеса при помощи искусства письма. Вдобавок еврей отличался по внешности от окружавших его арабов, особенно своей прической, одеждой, родом занятий и всем своим образом жизни; а ведь человеку свойственно приписывать чужаку таинственные способности и свойства. В талмудические времена, когда арабы были еще чужестранным меньшинством в пределах стран Палестины и Ирака, они славились среди евреев как мастера колдовства и магии.

Чтобы показать наивную веру сельских арабов в магическое могущество грамотных евреев, достаточно привести два примера. Один приятель, выходец из Йемена, рассказывал мне, что, когда он выполнял работу в доме одного мусульманского домовладельца, жена хозяина попросила написать для нее «приворот»: она была бездетна, и муж к ней охладел. Мой друг, принадлежавший к рационалистическому еврейскому реформаторскому движению, которое относилось с отвращением к подобным действиям, отказался. Женщина, однако, не сомневалась, что он поступил так из притворной скромности (отказ от чести или задания входит в еврейский и в мусульманский этикет, почти такой же строгий, как существовавший когда-то в Китае). Поэтому она повторяла свою просьбу так настойчиво, что он вынужден был подчиниться. Очевидно, при поддержке еврейских чар она вернула себе любовь мужа и со временем родила ему сына. А мой друг совершенно забыл всю эту историю. Через год, когда он вернулся в эту деревню, его встретили «под барабанный бой и радостные клики» и осыпали дарами, которые он принял с некоторой опаской.

Один известный переписчик рассказывал мне, что он трудился над копией свитка Торы, когда какой-то кочевой араб ворвался к нему в дом и потребовал немедленно написать ему заклинание для его овец, которые совсем разболелись. Разозленный тем, что его прервали, переписчик нацарапал сочное ругательство на клочке бумаги и вручил его незваному гостю. Но больные овцы поправились, и, когда писец, который был также ремесленным мастером, во время сбора урожая послал

сына собрать положенную ежегодную плату за свои услуги, он получил в придачу к обычной мере зерна самого жирного барашка в стаде за свое чудесное лечение!

Близость между арабами-мусульманами и восточными евреями заметна также в продуманных и продолжительных церемониях и трапезах, связанных со свадьбой и с кончиной. Как говорится в йеменской пословице: «Мужчина радуется жизни только дважды — когда он женится и когда умирает». Обрядовая каша из пшеницы (*зура*) — в праздничные дни, раскраска невесты и жениха хной и другими растительными красителями, бритье головы жениху и выстригание невесте челки надо лбом, ритуальное омовение, торжественная передача приданого и публичное подношение гостями подарков, шествие невесты и еда, которую молодая пара вкушает наедине, роскошный пир по окончании траура, — все эти и многие другие церемонии обнаруживаются в разных вариантах и в арабской и в еврейской общинах. Подобным же образом они являют общие принципы и практику по отношению к беременности, рождению и воспитанию детей, первому бритью головы мальчика, детским играм и обучению, отдыху взрослых, их социальным предубеждениям и предрассудкам.

Аналоги многим деталям того, о чем говорилось в этом подразделе, можно найти и за пределами еврейского и арабского мира. Оказывается, что народный обычай и религия являются не столько показателем культурного контакта, сколько общим пережитком предшествующей стадии цивилизации. Как бы то ни было, весьма значительная порция этих идей, обычаев, поведенческих моделей нашла свой путь в еврейский и мусульманский «устный закон»; они были включены в литературу еврейского Талмуда и *мидраши* и в мусульманские *хадисы*, а частично вошли в официальный ритуал обеих религий. Следовательно, им принадлежит важное место на любой стадии еврейско-арабского симбиоза.

/2) Народная литература и искусство

Изучение тематики и художественных форм, выявленных в средневековой развлекательной и назидательной литературе или в устных преданиях, которые все еще живы среди евреев и арабов, обнаруживает множество интернациональных элементов. Сходство между великой сокровищницей еврейского

фольклора, Талмудом и *мидрашами*, и их арабскими аналогами — литературой *хадисов* и религиозным преданием просто поражает. Однако, как правило, именно несовпадающие элементы определяли соотношение и оттенки главных верований и основных взглядов обоих народов и были объединяющими в каждой культуре. Наряду с этим сама природа массовой литературы требует величайшей осторожности при поисках взаимовлияния. Можно только предполагать, в чем заключаются специальные признаки того, что одна культура заимствовала у другой.

Приведу несколько примеров, чтобы прояснить эту проблему.

Братская близость и ответственность друг за друга всех членов мусульманской общины подчеркивалась в двух известных притчах, приписываемых Мухаммаду. Одна из них гласит, что живое тело чувствует боль каждой из своих частей; другая выражает идею того, что «все в одной лодке». (В этой притче рассказывается, как один из пассажиров корабля начал пробивать дыру в его днище. Другие пассажиры закричали: «Что ты делаешь?!» — «А вам-то что? — отвечал тот. — Я делаю дыру только на своем собственном месте, за которое я заплачу».) Аззам-паша, бывший секретарь Лиги арабских стран, цитирует эти аллегории в своей книге «Миссия ислама» и спрашивает, существует ли где-либо еще в мире столь совершенное выражение взаимной ответственности в общине. Однако эти два образа гораздо старше ислама. Первый представляет собой общее место греческих философских сочинений и восходит к Платону. Он мог попасть к арабам тысячами разных путей. А поскольку эти два аллегорических афоризма даны в *хадисе* рядом, как они были в одном древнем *мидраше*, то весьма вероятно, хотя и не обязательно, что они пришли к арабам из еврейского источника.

Если одна литература содержит детали, которые занимают свое законное место в другой, можно предполагать взаимозависимость. Во время еврейского праздника Сукот на молитву приносят ветви пальмового дерева, мирта и ивы вместе с плодами цитруса, называемого по-еврейски *этрог*, а по-арабски *утрундж*. Эта странная комбинация растений толковалась еврейскими проповедниками как символ различных элементов, составляющих еврейскую общину: плод цитруса приятен на

вкус и хорошо пахнет, он обозначает человека, который благочестив и образован; плод финиковой пальмы вкусен, но лишен аромата, это образ человека набожного, но неученого; мирт, главным свойством которого является его запах, символизирует образованного, но недоброго, неприятного человека; тогда как ива служит примером невежды, лишенного добродетелей. Смысл таков, что каждому, даже человеку, принадлежащему к последней категории, отведено свое место в общине. Такая же символика *утрунджа*, финика и двух других растений с таким же назидательным назначением ее описана в *хадисе* Пророка. Поскольку такой комбинации растений в мусульманском ритуале нет, совершенно очевидно, что поучение, для которого они используются, заимствовано из *мидраша*.

Другое дело, если мотив, пусть даже характерный для предшествующей исламу еврейской литературы, не появляется в обеих литературах при обстоятельствах, которые предполагают заимствование. Например, иногда о мекканской Каабе, исламской святыне и цели паломничества миллионов, рассказывают, что она покидает свое место, дабы встретить лиц особо богоугодных. Приводят историю, как однажды Хасан Басри, знаменитый мистик, и другие известные мусульмане совершили долгое и опасное путешествие в Мекку, но к их ужасу, когда они прибыли, Каабы там не было. Она отправилась встречать Рабиу, святую женщину, которая находилась на пути в Мекку. Глубокая идея, заложенная в этой истории, заключается, конечно, в том, что величайшей святыней на земле является человеческая личность. Подобным же образом в древнем поучении Книги Бытия, гл. 28, в истории об открывшемся Йаакову видении небесной лестницы, говорилось, что это дом Божий (стих 17), который навечно обосновался в Иерусалиме, тронулся с места и по пути зашел навестить Йаакова. Однако тема передвижения святилища не ограничивается еврейской и мусульманской литературой — она составляет, например, сюжет известного стихотворения Гёте — и не может служить признаком взаимосвязи.

Процессу, происходившему в высших сферах духовных связей между исламом и иудаизмом, вторило и поглощение арабским «двойником» значительных порций древней еврейской массовой литературы, что делало еврейскую сторону готовой

принять влияние арабской стороны. Коран, священная книга ислама, ссылается на многие еврейские предания, библейские и другие, но лишь изредка, как в случае с историей Иосифа, рассказывает их полностью. Естественно, что мусульмане хотели знать подробности. Таким образом, в раннем исламе возникает сословие профессиональных сказителей, сюжетами для которых служили в основном «пророки», то есть герои Корана. Эти сказители свободно заимствовали у евреев и христиан и в особенности из обширной литературы мидрашей популярное изложение Библии. Естественно, они добавляли материал из других источников и из собственного воображения. В свою очередь, «Истории о пророках» повторялись в некоторых поздних еврейских мидрашах, которые могли даже включать некоторый коранический материал.

В знаменитом пассаже истории Йосефа (Йусуфа) в Коране знатные дамы Египта упрекают супругу Потифара за то, что она добивается любви еврейского юноши. Хитрая женщина приглашает дам на вечеринку, и, когда ее гости взялись резать фрукты, разрешает Йосефу войти в комнату. Женщины настолько поражены его красотой, что невольно режут собственные пальцы. Эта сцена, которую часто изображали мусульманские художники, обнаруживается в еврейской литературе после появления Корана. Мухаммад мог слышать ее от какого-нибудь еврея, хотя она не зафиксирована в древнем мидраше, но более вероятно, что эта весьма неарабская тема пришла к арабам из какой-нибудь персидской любовной истории и была введена самим Мухаммадом в историю Йосефа. Позднее она также проникла в еврейскую популярную литературу.

Другая ветвь мусульманской народной литературы, которая сюда относится, это «исраилийат» — истории, которые претендуют на рассказ о древних израильтянах, часто упоминаемых в Коране. Что за особые заслуги были у этих «детей Израиля», почему они получили Священное Писание первыми, а мусульмане — последними? И почему после такой чести их царствование не выдержало испытания временем? Ответ на первый вопрос положил начало множеству прекрасных легенд о благочестивцах из числа детей Израилевых; часть из них вошла в талмудическую литературу. Ответы на второй вопрос

больше отражают мусульманские дискуссии того времени, чем еврейские традиции. Так, мы читаем, что древнее царство израильтян исчезло, потому что евреи чаще решали религиозные вопросы в соответствии с логикой и целесообразностью, а не со своим Священным Писанием; потому что они длительное время вели междоусобные войны (как и мусульмане); потому что они имели привычку молиться у гробниц своих святых (см. предшествующий подраздел); или даже потому, что их женщины носили парики и высокие каблуки.

В добавление к этим фантастическим «исраилийат» можно встретить и другие, подлинные еврейские повествования. Это касается, в частности, мессианского материала, то есть воображаемых описаний катаклизмов, которые приведут к концу этого мира и установлению Золотого Века. Эта тема, которая занимала такое значительное место в Коране и, естественно, вызывала неослабевающий интерес мусульман, почерпнула много материала из еврейского фольклора. Его влияние ощущается не только в деталях, но и во всем посткораническом эсхатологическом корпусе наставлений насчет «конца времен». Евреи верили, что мессианской эре будут предшествовать великие мировые войны, — тематика, абсолютно отсутствующая в Коране. Вскоре мусульманские сказители развили мотив этих эсхатологических войн, или *малахим*, как они их называли (выражение, напоминающее о еврейском *милхама*). Их единоверцы весьма охотно слушали эти сказания, пытаясь понять, а не являются ли бесконечные войны, которые они все время ведут между собой и с немусульманами, теми самими, что предвещают конец света.

Литературный жанр «исраилийат» так прочно связан с идеей мессианской эры, что один современный арабский писатель, переводя на арабский название книги «Мессианские движения» (имелось в виду: в исламе), передал его как «Израилийат». Однако некоторые черты хорошо развитых, эсхатологических волшебных сказок вошли в еврейский фольклор из мусульманского.

С точки зрения этих близких связей между еврейской и мусульманской массовой литературой неудивительно, что еврейский материал проникал также в «1001 ночь», эту сокровищницу восточного повествования. Около сорока пяти из при-

мерно четырех тысяч рассказов этой книги были идентифицированы как еврейские. Интересующийся читатель найдет их перечень в «Jewish Encyclopedia», том 2, с. 45.

Как правило, массовая литература не называет по именам святых или ученых другого вероисповедания. Конечно, библейские персонажи были общими для обеих религий, но никто из постбиблейских еврейских персонажей не цитируется в мусульманской популярной литературе и никто из мусульманских — в еврейской. Заимствованные рассказы или афоризмы приписывались анонимным праведникам или мудрецам, каким-нибудь легендарным фигурам или известным особам своей собственной религии. Так, раби Йехошуа говорит в Талмуде: «Я встретил маленькую девочку, которая была умнее меня. Я спросил ее: «Что ты там несешь, прикрыв свою корзинку?» На что она ответила: «Если бы я хотела, чтобы все узнали, что там, я бы ее не закрывала». В мусульманской литературе этот маленький рассказ приписывался Амру ибн Асу, завоевателю Египта. Талмуд постоянно цитирует следующий принцип: «Не положение приносит честь человеку, а человек придает честь своему положению». Арабы приписывают это изречение некоему Ариусу (о котором им ничего не известно), кстати, довольно правдоподобному источнику, так как само талмудическое изречение может восходить к греческой популярной философии. Многие изречения, приписываемые в мусульманской литературе Мухаммаду, появляются и в еврейской литературе, но приписываются кому угодно — даже Сократу, — кроме их знаменитого автора. Эта процедура, какой бы раздражающей она ни была, показывает, как глубоко усваивался чужой материал.

Иногда заимствовалась форма, но не содержание. Это особенно относится к самой популярной еврейско-арабской компиляции «Книге утех» Ниссима бен Йаакова ибн Шахина, писателя XI в., который жил в Тунисе. Как показывает его персидское прозвание, его семья, как и большинство евреев, живших в Африке (см. главу 6), прибыла с Востока. Он был большим раввинистическим ученым и писателем; однако эту книгу предназначал для развлечения. Название, построение и язык книги — арабские. До него различные мусульманские авторы писали книги под таким же названием и с такой же тематикой, но содержание книги Ибн Шахина — еврейское: рассказы выб-

раны из Талмуда и мидрашей. Такова была его истинная цель, как он откровенно заявляет в своем введении, и в ней он преуспел, как показал сначала Д.Х. Банет, а недавно также Х.З. Хиршберг в ученом трактате, который сопровождает еврейский перевод (Jerusalem, 1954). Арабский оригинал был издан Дж. Оберманном под названием: «Studies in Islam and Judaism. The Arabic Original of Ibn Shahin's "Book of Comfort"». Yale University Press, 1933.

Арабский язык служил также каналом, через который попадали к евреям сокровища индийской литературы: притчи, наиздания и волшебные сказки. Так, знаменитая индийская книга «Калила и Димна» была переведена на арабский в VIII в. со старинной персидской версии. Переводчик, Ибн аль-Мукаффа, сам был персом, но его арабский так превосходит, что этот перевод стал классикой арабского языка. Однако великий еврейский ученый Авраам ибн Эзра в общей работе о переводах индийских произведений утверждает, что «Калилу и Димну» перевел прямо с индийского на арабский один еврей по просьбе аббасидского халифа (который был также современником Ибн аль-Мукаффы). Халиф поручил это задание еврею, потому что прежде в исламе никто не занимался светскими книгами, и халиф боялся, что человек, который согласится на такую работу, может умереть. Если эта история правдива, то не выжил сам этот перевод. Два существующих еврейских перевода были сделаны с версии Ибн аль-Мукаффы. В XIII в. крещеный еврей из Южной Италии перевел одну из еврейских версий на латынь под названием «Путеводитель по человеческой жизни»; этот перевод был напечатан уже в 1483 г. От него ведут начало все европейские версии (за исключением, конечно, тех, что сделаны в научных целях современными учеными). Несмотря на свою славу, этот южноитальянский еврей, должно быть, работал наспех, так как в одном рассказе слово «огонь» употребляется вместо «мужчина», хотя это совершенно меняет смысл. Вероятно, он ошибочно прочел еврейское *иш* как *эш*.

Другая очень знаменитая индийская книга, которая была переведена на иврит с арабского, это «Князь и дервиш», рассказ о Будде. Переводчиком был Авраам ибн Хасдай, который жил в Испании в XIII в., но, как это часто случается с фольклорными повествованиями, часть материала, содержащегося в этой книге, вошла в еврейскую литературу за несколь-

ко веков до этого перевода. Арабская версия, которая служила Ибн Хасдаю оригиналом, еще не обнаружена, поэтому некоторые ученые ошибочно предполагали, что он пользовался не арабским переводом, а индийским источником непосредственно или через другой промежуточный перевод.

Очень много неясностей вокруг другой популярной книги, одной из наиболее модных среди евреев почти до наших дней, «Сказки Синдабара» (по-арабски «Синдбад»). Это история индийского царевича, учитель которого Синдбад наложил на него семидневный обет молчания. Злонамеренная женщина воспользовалась этим, чтобы обвинить юношу в страшном преступлении, за которое царь-отец приказал его казнить. Рассказывая каждый день новую вереницу историй в основном о коварстве женщин, семь царских вазиров добиваются отсрочки казни, пока царевич по окончании недели молчания не получает возможность доказать свою невиновность.

Несмотря на обработку, индийское происхождение книги совершенно не вызывает сомнений. Очевидно, что она содержит и эллинистические элементы.

Но каково бы ни было ее происхождение, еврейский перевод сделан с арабской версии, хотя и здесь в еврейской книге присутствует материал, неизвестный в арабских источниках. «Сказки Синдабара» были так популярны, что их перевели обратно с еврейского на арабский, на этот раз на разговорный язык евреев Северной Африки; этот перевод был опубликован в Ливорно (Италия) в 1868 г.

«Сказки Синдабара», изданные в XIX в., были лишь одним из многих печатных изданий иудео-арабской прозы. От Калькутты и Бомбея на востоке, где багдадские и йеменские евреи образовали арабоязычные еврейские центры, до Туниса, Алжира и Марокко на западе еврейские развлекательные и назидательные книги печатались еврейскими буквами на местных арабских диалектах. Эти книги до сих пор можно увидеть у пожилых людей, которые приехали из этих стран и читают их. Содержание их различно, оно варьирует от древнееврейских рассказов, таких, как «Ханна и семеро ее сыновей», до чисто арабских романтических повестей о героях пустыни. Полный обзор этой удивительной популярной литературы был бы полезным вкладом в изучение фольклора вообще и в познания о еврейской жизни в арабских странах в частности.

Быть может, еще более важно было бы собрать и изучить устный культурный фонд, все еще сохраняющийся среди арабоязычных евреев, их местные предания, их прозу и поэзию, их юмор и пословицы. Тот факт, что в настоящее время все эти общины большей частью перебрались в Израиль, предоставляет уникальные возможности для такого исследования. Евреи Йемена почти полностью эмигрировали в Израиль, большинство евреев из Ирака и Ливии и значительная часть — из Северной Африки тоже переселились туда. В Палестине всегда был большой контингент евреев, но их иммиграция, естественно, была выборочной и поэтому не вполне репрезентативной с точки зрения их общинного фольклора для страны, откуда они родом. Однако «воссоединение диаспоры» после рождения государства Израиль, когда целые группы переехали в эту страну и зачастую почти сохранили целостность после своего прибытия, создает новые возможности для изучения их социальной и культурной жизни. В полевом отчете «Портрет йеменской ткацкой деревни» (The Jewish Social Studies. New York, 1955) автор настоящей книги пытался показать, каких результатов можно ожидать от такого концентрированного изучения. Обзор устного творчества, сохранившегося в одной деревеньке, поистине показателен.

Можно выделить четыре основных отрасли устных знаний. Первую и, возможно, самую ценную как для понимания местной жизни, так и с эстетической точки зрения составляют «местные предания», то есть рассказы о том, что действительно происходило в деревне и ее окрестностях на протяжении последних 120 лет, очевидно представляющих крайний предел памяти. Разумеется, рассказы широко варьируют, степень истины часто относительна и качество изложения резко различно. Даже сообщения о событиях, которые случились совсем недавно, нередко подгоняются под определенные образцы, которые исследователь легко может выявить, сравнив показания очевидцев с более изысканными версиями тех, кто только слышал рассказ о происшедшем, и в результате сформировал из него «устное предание». В целом эти рассказы демонстрируют отличную модель устного истолкования, которую уместно сравнить с лучшими образцами древнего арабского повествовательного искусства, в них есть что-то от библейской ясности и лаконичности. Их характер определяет чрезвычайно знаменательная смесь еврейских, арабских и местных пред-

ставлений. «Биография», приведенная в начале моей книги «Tales from the Land of Sheba» (New York, 1947), может дать интересующемуся читателю некоторое представление об этом типе устных знаний.

Вторую группу образует огромное количество «литературных» историй, то есть историй, которые исходят не от рассказчика или жителей его деревни, а лишь воспроизводят то, что он слышал, — более или менее точно, поскольку рассказчику всегда хочется внести что-нибудь новое и он никогда не передает одну и ту же историю одинаково. Но версия, впервые услышанная в этой деревне, и версия, позднее записанная в лаборатории Еврейского университета в Иерусалиме, так близки друг к другу, что сильная «литературная» традиция так и просвечивает. Естественно, рассказчик порой вкрапливает современные еврейские слова в свое арабское повествование, но эти слова легко различимы по произношению и особенностям, характерным для еврейских слов, вставленных в местный диалект.

«Литературные» рассказы распадаются на четыре категории: общеарабские, арабские местные, общееврейские и еврейские местные. Материал еврейского происхождения почти полностью составляют легенды, притчи и сказки о чудесах — все с многочисленными вариантами, но непременно с религиозной или морализаторской направленностью. Рассказчики обычно женщины, но большинство, если не все, еврейских историй, должно быть, первоначально поведали женщинам их мужья, так как местный материал имеет оттенок мужской, а не женской выдумки. Будучи в общем еврейскими, они почти наверняка попали к ним через книги; насколько я могу судить, не через иудео-арабские сказки, опубликованные в XIX—XX вв., а через более старые, древнееврейские источники.

Арабская часть, которая гораздо обширнее еврейской, включает в себя все разновидности народной прозы — волшебные сказки, истории, назидательные и юмористические рассказы, каламбуры, насмешки над местными обычаями и нравами, загадки и т.д. Главной задачей здесь является развлечение, и рассказы часто содержат мораль, совершенно отличную от исламской и иудаистской. Мужчины, по крайней мере публично, избегают «соленых» рассказов, женщины обращаются к ним с удовольствием. Это один из признаков их

более тесной связи с крестьянской культурой окружающей их среды.

Рассказы местного происхождения, как арабские, так и еврейские, более интересны, чем всеобщие, хотя за этими последними стоит более древняя и сильная традиция, и они обычно длиннее. Арабские повести из Нижнего Йемена, которые мне недавно рассказывала еврейская женщина, обладают особым очарованием, возможно вызванным смешением арабских и индийских моральных норм. Думается, рассказчики не производили заметных изменений в форме или содержании своего репертуара. Еврейские местные истории в основном отражают род занятий своих составителей. Среди них много ткацких историй, включая рассказы святого и поэта Шалом Шабазы, который сам был ткачом по профессии; его гробница находится в этой части Йемена.

Третье ответвление устного знания составляет поэзия. Еврейские мужчины поют много, в основном — религиозные песнопения, большинство которых составлены классическими или местными еврейскими поэтами. Хотя многие знают песни наизусть, обычно они пользуются книжками, написанными от руки или печатными. Эти книжечки, кстати, имеют необычный продолговатый формат (обнаруженный также среди некоторых бумаг Генизы), который объясняется практическими соображениями. Певец обычно прятал эту книжку в рукаве, до тех пор пока не подспеет надобность воспользоваться ею. Во всяком случае, эта поэзия не принадлежала к *устному* знанию. Подобные религиозные стихи все еще фабрикуют, главным образом, на иврите, так как полуклассическим арабским стилем, на котором они слагались раньше, больше не владеют. Кроме этого мужчины мастерят вирши — либо на диалекте, либо, даже чаще, на специфическом еврейском, в которых выразительно изливают свое отвращение к плохим временам (времена, очевидно, всегда были плохими). В настоящий момент в таких стишках жалуются, что ребята играют в футбол вместо того, чтобы изучать Библию, или обучились пользоваться ножом и вилкой, но позабыли о благодарственной молитве после еды. Недавно некоторые из этих виршей — все на иврите — были опубликованы. Один такой сборник издан в Иерусалиме евреем, выходцем из Йемена, примерно поколение назад.

Настоящая поэзия на арабском диалекте является «территорией женщин».

В прежние времена какой-нибудь предводитель местного еврейства мог иногда блеснуть рифмованной прозой. Отдельные его творения, вместе с рассказами о событиях, которые послужили поводом для них, могли повторять даже лет сто спустя. Некоторые неотесанные еврейские мужланы даже ухитрились извлечь из них материальную выгоду, распевая панегирик знатному арабу или развлекаая арабских женщин шуточными стихами. Однако в обычной жизни ни один уважающий себя йеменский еврей не станет петь нееврейские песни, хотя благодаря своей блестящей памяти многие из них наверняка знают наизусть стихи, составленные арабами по разным местным поводам.

Но в еврейском женском обществе Йемена поэзия считается одним из самых популярных и приятных занятий. За исключением официальных свадебных песен и величаний гостей, которые, кажется, можно считать традиционно еврейскими, так как их обнаруживали в районах, далеких друг от друга, и в городах наравне с деревнями вся поэзия либо заимствовалась у арабского окружения, либо составлялась — часто экспромтом — по одному образцу, а еще чаще представляла собой мешанину из цитат и оригинальных отрывков. На арабской земле эти женщины выполняли задачу, которую в современном обществе обеспечивают газетные издания: комментировали текущие события. Трудность понимания этих поэтесс состоит в том, что их творения — подобно творениям древних арабских поэтов — относятся сразу к различным временам и иногда так же неясны без комментария, как классическая поэзия. Такое стихотворение может открываться одним-двумя стихами поэтичной любовной песни, потом вдруг переключиться на высмеивание какого-то арабского шейха в Нижнем Йемене, который трусливо повел себя во время британской бомбардировки, а потом возвратиться к тому, что кажется главной темой, — идеальному характеру верного возлюбленного или испорченности непостоянного. Песня продолжается: без перехода перескакивает к современной жизни в Израиле, где люди добывают мясо из брюха консервной банки, а не из туши животного, где девушки служат в армии, а женщины участвуют в публичном голосовании. Сразу после такого

экскурса в настоящее песня обрушивает сатирические нападки на голову дочери аль-Вазира (фамилия), бунтовщицы, которая была приговорена к смерти после убийства короля Йемена в 1948 г., и завершается — если это можно назвать завершением — проникновенными стихами о мусульманке низкого происхождения, которая влюбилась в знатного шейха. К этой части произведения даже соплеменницы поэтессы вынуждены просить комментария!

Еврейские женщины исполняют также песни солдат и других групп людей, но эти песни явно выделяются из их постоянного репертуара. Все стихи поются, каждый тип на свою мелодию. Разбираться в соотношении этих мелодий с теми, которые используют еврейские горожанки, с одной стороны, и синагогальными мелодиями, с другой, — задача музыковедов, которые как раз сейчас занимаются изучением йеменской и другой восточноеврейской народной музыки.

Чудесное перенесение по воздуху всего еврейского населения Йемена в Израиль нашло свое выражение в стихах (естественно, арабских), слагаемых еврейскими женщинами. В соответствии с характером этой поэзии, не существует единой законченной поэмы на этот сюжет, а лишь отдельные стихи, разбросанные по общей поэтической ткани. Поскольку я слышал одни и те же стихи с незначительными вариациями от женщин из разных частей Йемена, они явно исходили от одного поэта и распространялись в транзитных лагерях под Аденом и в Израиле. Эти стихи — бесспорная веха в еврейско-арабском симбиозе.

Четвертым, но очень важным элементом устной литературы арабоязычных евреев являются их пословицы, их остроумие и мудрость. Конечно, пословицы есть повсюду, но в обществе, которое, с одной стороны, совсем неграмотно (в Йемене ни одна еврейка не умеет читать), а с другой — следует очень четким стандартам во всех направлениях жизни, вдобавок владея очень выразительным языком, пословицы становятся заметной частью общей речи. Они приводятся точно так же, как изречения из Библии, и зачастую помогают сократить слишком длинный рассказ. Интересно, что один из первых главных раввинов Саны, столицы Йемена, собрал коллекцию местных афоризмов и пословиц и проиллюстрировал их

подходящими параллелями из древнееврейской литературы. Кстати, в этом ему предшествовал Талмуд, где расхожие арамейские пословицы сравниваются со стихами из Библии (Трактат Бава Кама, 91—92).

В своем исследовании «Происхождение и историческое значение на сегодняшний день арабских пословиц» (Islamic Culture, vol.26. Hyderabad, 1952) я старался доказать, что пословицы, которыми сейчас пользуются в арабском мире, насколько вообще можно установить их происхождение, вовсе не те, что известны нам из древней арабской литературы, отображавшей бедуинскую жизнь, а трансплантация и адаптация арамейских пословиц, которые были в моде среди оседлого населения на древнем Востоке. Пословицы арабоязычных евреев, конечно, не составляют исключения из этого правила. Однако лишь некоторая часть пословиц, употребляемых евреями, кажется принадлежащей исключительно им, — например, те, что связаны с еврейской религией, ремеслом и общественной жизнью, или характеризуются как еврейские из-за наличия в них древнееврейских слов. Из свыше 1400 пословиц коллекции, собранных непосредственно у евреев Центрального Йемена и опубликованных автором под названием «Jemenica» (Leipzig, 1934), только сравнительно небольшое число можно идентифицировать как специфически еврейские. Выпускник Школы восточных исследований Еврейского университета в Иерусалиме, эмигрант из Ирака, собрал коллекцию багдадских пословиц, употребляемых соответственно мусульманами, евреями и христианами. Довольно странно, что здесь несходство между еврейским и мусульманским употреблением кажется большим, чем в Йемене. Йеменская еврейская пословица с ее остроумием, любовью к каламбуру, ее склонностью к колкости кажется более близкой пословицам на идише, чем пословицам багдадских евреев. Но полное понимание этих связей будет возможно лишь после того, как мусульманская и еврейская сторона вопроса будут тщательно изучены.

Сходная ситуация наблюдается по отношению к музыке в арабских странах. Как мы уже упоминали, это проблема в настоящий момент становится предметом серьезного исследования. Поэтому я удовольствуюсь лишь предварительными замечаниями.

Как показывают многие страницы Библии, музыка играла очень большую роль в жизни древних израильтян. Когда вавилоняне просили своих еврейских пленников исполнить им что-нибудь из песен Сиона, они, конечно, имели в виду не древнееврейский текст, которого не понимали, а музыку, должно быть знаменитую по всему древнему Востоку, раз слово «Сион» стало прозвищем для хорошей музыки вообще, таким, каким «Вена» было в XIX в. Но после разрушения Второго Храма, а может быть, и по некоторым этическим и аскетическим причинам, инструментальная музыка была запрещена не только в синагогальной службе, но также и в еврейском доме. В этом запрете еврейские рабби следовали за своими мусульманскими коллегами — потому что инструментальная музыка обычно связывалась с использованием девушек-рабынь, которые предоставляли и дополнительные услуги. Однако мусульманским блюстителям нравов не удалось настоять на своем. Инструментальная музыка стала очень важной чертой арабской культурной и социальной жизни, как только мусульманские философы, обнаружив, что этот предмет широко трактуется в работах их греческих учителей, сделали его объектом своего теоретического исследования. Когда еврейский эрудит Саадия Гаон написал трактат о музыке, он сделал это не потому, что следовал какой-то особой еврейской традиции, а потому, что музыка входила в полный курс философских наук, представленных у греков и арабов.

Кроме того, совершенно очевидно, что мелодии, сопровождавшие арабские стихотворения еврейских женщин, были заимствованы вместе с общими моделями этих стихотворений. Как именно это прилагалось к специально еврейским песням, нужно еще исследовать. Однако хорошо известно, что даже еврейские стихи часто составлялись на мелодии народных песен на арабском, турецком, ладино и других языках. В очень популярной книге еврейского поэта XVII в. Израеля Наджары из Дамаска название нееврейской мелодии, на которую поются стихи, часто помечено в начале стихотворения. То обстоятельство, что еврейские исполнители восточной музыки стали знаменитыми в наше время, указывает на талант евреев к музыке, но не меняет того основополагающего факта, что никакая сколько-нибудь значительная светская музыка не сохранилась и не развивалась евреями при исламе.

В несколько ином положении находятся мелодии синагогальной службы, в особенности песнопения, сопровождающие чтение различных частей Библии, Талмуда и Книги молитв. Когда путешественник XII в. Вениамин Тудельский посетил Багдад — он прибыл из христианской Европы, — ему рассказали, что мелодии, которые он услышал, исполнялись певческим кланом, ведущим свою генеалогию от певцов библейских времен, тех, что пели в Святом Храме Иерусалима (разумеется, во все времена туристам сообщают весьма интересные сведения). Однако мусульманские источники приписывают Мухаммаду запрет петь Коран таким образом, как евреи и христиане поют свое Священное Писание. Казалось бы, это показывает, что в мусульманских гимнах возобладали традиции более старой веры. Это выглядит действительно вероятным, если сравнить некоторые коранические напевы с напевами сирийской христианской церкви. Не хотелось бы предвосхищать суждение специалистов в этой области, но мое собственное впечатление от посещения в течение последних тридцати лет богослужений различных восточных общин сводится к тому, что, хотя их напевы по общей музыкальной тональности воспринимаются как «арабские», они сохраняют черты, которые роднят их с некоторыми традиционными мелодиями европейских евреев. Это впечатление, однако, может быть оценено лишь в свете дальнейших исследований.

Оппозиция еврейских рабби к искусству, в особенности к скульптуре, а на протяжении определенного времени и к живописи, естественно, была даже более жесткой, чем их неприязнь к инструментальной музыке, поскольку запрет на сотворение идолов был одной из Десяти Заповедей. В этом вопросе существовало немало колебаний, и Отцы церкви выказывали на сей счет почти такую же строгость, как учителя еврейского «устного закона». Интересующиеся найдут четкое и квалифицированное изложение данного предмета в статье Б. Коэна «Искусство в еврейском законе», опубликованной в «Judaism. A Quarterly Journal». New York, 1954.

Хорошо известно, что в позднеримские времена синагоги были покрыты мозаикой и настенными росписями, изображавшими библейские сцены и прочие сюжеты; подобный декор появился и в церквях. По мнению автора данной книги, пророка Мухаммада во многом вдохновляли настенные изображения

библейских историй, и странную организацию и интерпретацию библейского материала в Коране можно частично объяснить визуальным происхождением его первой информации.

Поздние мусульманские источники приписывают Мухаммаду изречение: «Белите ваши мечети и не покрывайте их картинами, как это делают в церквях и синагогах». Изречение не может быть аутентичным, так как на раннем периоде ислама мусульмане еще не придавали значения этим проблемам. Так, во дворце одного омейядского халифа, раскопанном около Иерихона в Палестине, в изобилии найдены даже скульптуры (статуэтки танцующих девушек, не халифа), и подобные же открытия были сделаны на других руинах той эпохи. Но для понимания тесной связи между мусульманским и еврейским законом важно, что ислам позднее воспринял еврейское отвращение к идолам. В результате во всех арабоязычных странах совершенно исчезли все скульптурные изображения человеческого тела. Живопись, особенно иллюстрирование рукописей сценами человеческой жизни, получила некоторую известность, но не широкое распространение. Арабо-мусульманский дух нашел свое подлинное выражение в абстрактном орнаменте, в арабесках, часто сочетавшихся с художественно выполненными арабскими надписями. Такие орнаменты можно было найти повсюду — на коврах, на сосудах, в манускриптах или на оштукатуренных стенах зданий. От периода к периоду и от одной страны к другой арабы изменяли свой стиль, но их представление о красоте по-прежнему не включало образ человека.

В этой области еврейские народные художники без всяких колебаний могли обращаться к арабо-мусульманской традиции. Прекрасные орнаменты в Библии и других манускриптах, сохранившихся от X в., свидетельствуют об этом. Если обратить внимание, что библейские иллюстрации того столетия использовали те же мотивы, что были обнаружены на древних еврейских мозаиках и монетах, можно предположить, что в этом направлении действительно существовала еврейская традиция, предшествовавшая исламу. Однако нет никаких сомнений в том, что позднее вкусы и стиль еврейских художников близко следовали современным им местным образцам.

Египетский переплет рукописи Библии X в. своими потемневшими накладками и четким узором по белому фону напо-

минает коптскую рубаху, тогда как йеменская рукопись XIII в. имеет явно айюбидский стиль: вся страница в ней покрыта тонким орнаментом, даже еврейские буквы начертаны в элегантной манере позднего времени. Как точно установлено по одному литературному источнику, еврейский переписчик старался имитировать еврейским письмом творения Ибн Муклы, самого знаменитого из арабских каллиграфов.

Еврейское письмо, подобно арабскому, также использовалось для украшения интерьера зданий. Вот как описывает Вениамин Тудельский в своих путевых заметках главную синагогу Багдада: «В огромной синагоге главы диаспоры высились колонны из мрамора разных цветов, инкрустированные серебром и золотом, на этих колоннах выписаны были золотыми буквами стихи из Псалмов. К Ковчегу ведут десять мраморных ступеней, а наверху расположены кресла главы диаспоры и князей дома Давидова». Багдада XII в. больше нет, но в Испании сохранилось несколько синагог чуть более позднего времени. В синагоге Толедо, тогдашней столицы, мы находим тот же лес колонн, тот же интерьер, изукрашенный древними еврейскими надписями, — наряду с другими орнаментами, выполненными, конечно, в специфически мавританском стиле того времени и места.

Если главные синагоги Багдада и Толедо безусловно использовали модели мусульманских мест публичного богослужения, то рядовая синагога, как мы уже видели, сильно отличалась от мечети архитектурой и внутренним убранством. Само назначение синагоги, столь отличное от назначения мечети, а также, быть может, образец традиционного синагогального здания привели к тому, что эта непохожесть сохранилась до настоящего времени. Так, мастер-каменщик из Реды, второй по численности еврейской общины в Йемене, рассказывал мне, что он выстроил там новую синагогу (она была закончена незадолго до массового исхода еврейской общины), в точном соответствии с планом старой, о которой было известно, что она воздвигнута сразу после прибытия евреев в Реду из Палестины.

В Йемене, согласно немецкому географу Карлу Ратъенсу, даже городские дома евреев отличались от мусульманских. Их главной особенностью была открытая площадка на уровне первого этажа, деталь, которую Ратъенс объясняет как сред-

земноморским происхождением (сходство с итальянским внутренним двориком), так и тем, что центр еврейской социальной жизни находился внутри дома.

Самым главным полем приложения сил евреев в арабо-мусульманском искусстве были малые ремесла: работа с серебром, ткачество, вышивка и многие другие. Еврейские златокузнецы (и среброкузнецы тоже) работали в Аравии еще до ислама и встречались практически во всех арабских странах вплоть до нашего времени. В такой истинно «арабской» стране, как Йемен, евреи повсюду известны как ремесленники.

Очень многое о еврейских ремесленниках мы установили по материалам Генизы: тот факт, что некоторые из них были заняты на имперских мастерских Фатимидов, или что около 1140 г. три еврейских серебряных дел мастера (включая двух из Северной Африки) эмигрировали на Цейлон, чтобы зарабатывать там на жизнь, или что один тунисский еврей держал фабрику в Индии, где другие евреи, носившие арабские имена, возможно, из Йемена, изготавливали медные сосуды, которые описываются в деталях, главным образом, из-за их красоты.

Художник зависит от вкуса своих заказчиков. Даже когда нам известно, как это было прежде в Йемене, что определенные виды искусства почти полностью находились в руках евреев, их изделия должны рассматриваться как общий продукт их собственных художественных традиций и вкусов тех, кто эти изделия покупает. Поэтому изделия эти являются самым осязаемым результатом длительного симбиоза. Определенные черты йеменского еврейского народного искусства действительно могут восходить к эллинистическим образцам. Мы видим причину этого не только в том обстоятельстве, что евреи эмигрировали в Йемен в то время, когда Палестина находилась в орбите эллинистической цивилизации, но и в другом факте, выведенном на свет недавними раскопками, — что сам Йемен был буквально наводнен промышленной и художественной продукцией эллинистического мира. Обитатели Йемена одобряли работу еврейских мастеров по серебру, потому что они создавали вещи, напоминающие о тех, которые йеменцы привыкли любить.

Во всяком случае, результаты этого совместного творчества (насколько можно судить по предметам, привезенным иммигрантами из Йемена в Израиль) никак не назовешь незначи-

тельными. Добрая часть йеменского еврейского искусства, будь то ожерелье, вытканый вручную убор или вышивка, производит впечатление единого народного искусства, впечатление цельной культуры.

Еврейские художественные промыслы в странах ислама выродились и за редким исключением не могут больше называться искусством по одной всеобъемлющей причине. В 1924 г. в Дамаске один еврейский медник показывал мне медный кувшин совершенной формы, сделанный его дедом, тогда как он сам и его коллеги фабриковали только дешевый хлам, продающийся в лавках для туристов. Я спросил его, почему он не делает красивые вещи, такие, которые делал его дед. Его ответ был: «Во-первых, я не могу, а во-вторых, никто покупать не станет». Истинной причиной этого упадка следует считать тот факт, что великая средневековая цивилизация Ближнего Востока, которую мы привыкли называть ошибочным термином «исламская», все же подошла к концу. Те, кто когда-то принадлежал к ней, больше не могут творить в духе этой цивилизации. Немногие йеменские евреи, которые все еще действуют так, представляют собой анахронизм, обреченный на исчезновение. Всякое возрождение народного искусства еврейских общин в арабских странах — как и возрождение любого аспекта их культурной жизни — может быть достигнуто только при ясном осознании, что глубокие изменения в умах и реалиях жизни, которые произошли по всему современному миру, должны обязательно начать работать и полностью изменить то, что осталось от древнего наследия великого прошлого.

ГЛАВА 8. НОВОЕ ПРОТИВОСТОЯНИЕ

1. Упадок арабов и их новое появление на сцене

В предыдущих главах мы рассмотрели общие истоки и происхождение евреев и арабов, их ранние контакты и их продолжительный и плодотворный симбиоз на протяжении средних веков. К этому нужно добавить еще одну сходную черту: их общее наследство страдания.

Во многих отношениях арабам досталась более счастливая судьба, чем евреям. Израилю пришлось сражаться или нести ярмо господства древневосточных империй — Ассирии, Вавилонии и Персии, когда они были в расцвете сил; арабы захватили сасанидскую Персию, когда она обветшала, превратилась в ослабевшее феодальное государство.

Евреи отважно, но без всякой надежды на успех боролись с Римом, в то время, когда он был владыкой мира; арабы сокрушали его средневекового наследника, когда он был истощен и изнурен бесконечными войнами и внутренними распрями.

Огромное большинство евреев прожили в диаспоре, то есть в качестве меньшинства, последние две с половиной тысячи лет, тогда как арабы — так мы обозначаем здесь население, говорящее в настоящий момент на арабских диалектах, — которых иногда в прошлом вынуждали менять место обитания, все же в целом в отличие от евреев никогда не испытали *галуты* (изгнания).

Однако во многих других отношениях арабам приходилось даже хуже, чем евреям. Они страдали от «изгнания», так сказать, на своей собственной территории. Это основное обстоя-

тельство, необходимое для правильного истолкования современной ситуации на Ближнем Востоке, нуждается в разъяснениях.

Когда 1340 лет назад подлинные арабы выступили за пределы своей родины, Аравийского полуострова, и в успешных войнах, растянувшихся на три поколения, завоевали большинство стран между Испанией и Средней Азией, они совершили великий воинский подвиг, хотя царства, которые они покорили, уже изжили себя. На всем Плодородном Полумесяце арабы не встретили ни одной независимой нации, а только утратившее национальные черты угнетенное население, неспособное к сопротивлению.

Империя халифов, которую они воздвигли на развалинах уничтоженных ими царств, также была замечательным творением. Однако очень скоро арабы потеряли свою боевую удачу, а государство, которое они построили, весьма быстро распалось; главенство багдадских халифов только номинально признавалось государствами-преемниками (да и то лишь некоторыми из них).

Кажется, много причин обусловили ту ситуацию, которая стала источником великих бед для всего Ближнего Востока. Может быть, сам факт, что арабы не встретили никакого серьезного сопротивления своему победному маршу, был в действительности их несчастьем: они слишком широко распространились и утратили контроль над своими обширными владениями. Может быть, врожденные склонности больше располагали их к культурным аспектам цивилизации — литературе, искусству, науке и религии, чем к армии и государственному устройству, тем двум столпам общества, к становлению которых позднее проявили такую способность тюркские народы. Может быть, они слишком предавались чувственным наслаждениям.

В любом случае менее чем через сто лет после завершения победоносных войн арабы сами растворились в массе денационализованного, зависимого населения Ближнего Востока. Они больше не были регулярной армией, которая теперь формировалась, главным образом, из солдат-рабов, вывезенных из Средней Азии или Северной Африки или принадлежавших к другим варварским народам, а среди администрации арабы составляли незначительное меньшинство. Разумеется, арабский тем време-

нем стал языком новой средневековой цивилизации на Ближнем Востоке, а ислам — правящей религией. Но арабские завоевания не создали никакой новой нации, способной себя защищать, способной к самоуправлению или контролю за своими экономическими и социальными проблемами.

Таким образом, Ближний Восток остался незащищенным и превратился в легкую добычу для нашествий варварских народов, а позднее, в XIII—XVIII вв., к власти там пришли жестокие кланы чужеземных воинов-невольников. Распространенная точка зрения, будто арабские страны были под чужеземным господством только в течение четырехсот лет власти Османской империи (1517—1917), совершенно ошибочна. Мамлюки (буквально «невольники»), которые правили в Египте, Палестине, и Сирии до Османской династии (1250—1517), в арабских источниках называются «тюркскими правителями», потому что эти воины из числа рабов набирались в тюркоязычных странах; сходная система преобладала и до правления Мамлюков.

Итак, до начала XIX в. у власти в арабских странах стоял корпус гвардейцев-рабов, неизменно набиравшихся в чужих странах. Этот корпус зачастую был весьма квалифицированным: в сентябре 1260 г. египетские мамлюки разбили монгольские орды при Айн Джалуте («Родник Голиафа», в библейские времена и в новые его называли Айн Харод), одержав одну из самых крупных побед в истории Востока. В основном это объясняется тем, что в то время, как и сейчас, Египет в экономическом и культурном плане далеко превосходил Ирак и Сирию, хотя эти страны и были богатыми от природы. Вместе с тем эта битва не была таким уж великим военным достижением, поскольку главные силы монголов тогда были заняты где-то еще. И тем не менее именно египетским мамлюкам удалось удерживать монголов все то время, пока они представляли угрозу для долины Нила.

Рабы-гвардейцы безжалостно эксплуатировали подвластные страны; вдобавок они часто дрались друг с другом, так что гражданская война была скорее правилом, чем исключением; положение ухудшалось очень быстро. Вскоре они уже не могли оградить оседлое население от нападений алчных бедуинов, которые, почувяв слабость властей, все время стремились проникнуть на обработанные земли. Будучи не в со-

стоянии защитить себя от прозорливости всевозможных угнетателей, крестьянин сводил производство продукции к самому низкому уровню. Этот минимум постоянно снижался, пока не достиг той стадии недоедания, которая и сейчас преобладает в большинстве регионов Ближнего Востока.

Реформы османских султанов на протяжении XIX в. имели некоторый благотворный результат и в арабских странах, но в целом османское правление оставалось чужим, тягостным и коррумпированным, и не было ни Кавура, ни Герцля, чтобы бороться за арабское государство — главным образом, потому, что сама идея об арабской нации еще не родилась.

Перед Первой мировой войной не существовало ни одного государства, в котором бы официальным языком был арабский. Если бы какого-нибудь обитателя арабской части Азии того времени спросили о том, кто он такой, он мог бы охарактеризовать себя как мусульманина или христианина, как члена такого-то племени или рода, как жителя такого-то города или деревни, но едва ли ему пришло бы в голову назвать себя арабом.

О том, насколько мир в целом был неосведомлен о существовании потенциальной арабской нации, можно заключить, например, по книге сэра Марка Сайкса «Последнее наследие халифов», посвященной будущему Османской империи. Она вышла в 1915 г. и представляла собой солидный том в 650 страниц, предназначенный избранному читателю. Автор счел необходимым объяснить в своем введении, что Турция не была столь турецкой, как Шотландия — шотландской, а включала в себя много народов, таких, как греки, армяне, курды, евреи, арабы, туркмены и т.д.

Что бы ни говорили о предвестниках современного арабского национализма, остается фактом, что современное состояние арабского мира было создано, главным образом, внешними факторами, начиная с младотурецкой революции 1908 г., и особенно этому способствовало освобождение арабо-азиатского ареала армиями союзников в Первой мировой войне.

Другим следствием Первой мировой войны было то, что провозглашение победителями принципа национальной автономии автоматически давало арабским народам четкую цель: создание автономных национальных государств. И наконец, третье. За время Первой мировой войны нефть выступила на

первый план как самое важное в мире горячее, а поскольку было доказано, что на арабском Востоке запасы нефти особенно велики, политическое освобождение связывалось с почти безграничными экономическими возможностями.

Напряжение, предшествовавшее Второй мировой войне, и события самой войны в высшей степени благоприятствовали арабским притязаниям. Можно сказать, что из множества народов, вовлеченных в эту войну, арабы были единственными истинными победителями.

Выводы: Великие арабские завоевания и начало мусульманской эры не создали арабской нации, но они породили элементы, из которых после многих столетий страданий и унижений западные идеи и еще больше западные политики сумели заложить основы современных арабских государств. Арабам нынешнего поколения оставалось лишь твердо взять судьбу в собственные руки. Оглядываясь на их прошлое, надо признать, что они справились совсем неплохо.

2. Появление Израиля

Конечно, возрождение Израиля происходило совсем по-другому. Все внешние факторы были решительно против этого: народ был разбросан по всем сторонам света, без всякой почвы под ногами, без всякой собственной организационной структуры, был лишен социальных слоев, необходимых для нормальной жизни народа, в частности крестьян и рабочих.

Фактически возрождение Израиля было результатом действия только внутренних сил. Неутомимым трудом еврейской науки за последние полтора столетия медленно формировалась идея и материал для связной истории еврейского народа во всех странах и во все века; четкая работа самых скромных еврейских общин (не чуждых, однако, исследовательской работе) положила начало созданию первой крупной еврейской организации; важно также, что выдающийся ученый Соломон Мунк в 1840 г., посетив вместе с филантропом сэром Мозесом Монтефиоре и Адольфом Кремье вице-губернатора Египта Мехмёта Али, дал первый импульс к сооружению в Александрии современных еврейских школ.

Далее пример возвращения к жизни различных европейских народов придал новые силы и современные очертания старым мессианским надеждам на национальное возрождение.

Популярная литература на идише и связанная с ней литература на иврите ясно выразила идеи нового самоутверждения. В конце концов, социальные идеалы, взятые из различных источников, подготовили почву для изменений в роде занятий для значительной части еврейского народа, только благодаря которым и стало возможным возникновение еврейского государства.

И все же без сопутствующих внешних факторов государство Израиль никогда не было бы создано. Первая мировая война привела к учреждению мандатной территории Великобритании в Палестине. Ужасные нацистские боины облегчили пострадавшим от них интернациональную проблему. Особая ситуация на Ближнем Востоке после Второй мировой войны подсказывала смелые решения. Поэтому не только общий внутренний ритм еврейской и арабской истории — восстановление после долгого этапа страданий — привел к совпадению их возрождения, но также и международные факторы, которые одинаково повлияли на оба народа.

Это действительно замечательное совпадение. 1922 год, когда произошло становление первого крупного независимого арабоязычного государства — Египта, был также ознаменован международным признанием Еврейского национального центра в Палестине. В 1925 г., после долгих лет подготовки, были торжественно открыты Каирский университет и Еврейский университет в Иерусалиме. Израиль стал независимым государством только на несколько лет позже своих северных соседей, Ливана и Сирии, и получил возможность проголосовать на ассамблее ООН за создание другого арабского государства — Ливии.

К этим важным показателям нового еврейско-арабского симбиоза следует добавить другие, не столь заметные черты: восстановление еврейского и арабского языков, еврейской и арабской литератур, а также общее признание обоими народами своего ученичества у западной цивилизации.

3. Культурные аспекты двух синхронных возрождений

Теперь нам предстоит с большей точностью определить, в чем заключаются сходства и различия между евреями и арабами в наше время.

Восстановление этих двух народов произошло после продолжительного периода страданий и унижений, периода, в течение которого ни один из них не был нацией в обычном смысле слова. Страдания израильтян и арабов были совершенно разного свойства, таким же было и возрождение их. Рождению Израиля предшествовал долгий и полный превратностей рассвет, он проявлялся медленно и нерешительно, как утро на крайнем севере; арабское возрождение прорвалось внезапно, как яркий свет солнца, которое на юге восходит так быстро после ночной темноты.

Оба возрождения были достигнуты под прямым воздействием Запада. Евреи, которые в большинстве своем жили в Европе на протяжении многих поколений, — фактически их праотцы могли попасть туда прежде тех народов, среди которых они жили, — естественно, подверглись влиянию европейской культуры раньше, в большей степени и более глубоко, чем арабы; в действительности они стали, по существу, европейским народом. Наряду с этим верно и то, что примерно до 1750 г. европейские евреи в основном жили, так сказать, по-восточному и лишь в очень ограниченной мере разделяли духовные и социальные достижения своих соседей.

В то же время следует иметь в виду, что арабский мир никогда не был полностью отрезан от Европы. В прошлом он составлял с нею некое культурное единство, основанное на общем наследии древнего Востока, Израиля и Греции, а, возможно, также и на некотором сходстве характера и ментальности. Последний пункт подчеркивали некоторые европейские наблюдатели, например Бертран Томас в своей книге «Арабы». На первой же точке зрения — насчет общего духовного наследия — особенно настаивал д-р Таха Хусейн, один из наиболее выдающихся мыслителей современного Египта, в своей книге «Будущее цивилизации в Египте» (1939), перевод которой подготовил в Нью-Йорке Сидней Глэзер.

Таха Хусейн ограничивает свои рассуждения Египтом, но они приложимы (в разной степени) к арабским странам в Азии.

Настоящий Восток начинается в Индии, и бесполезно было бы бросать в один котелок всё «азиатское». Вместе с тем остается фактом, что современная наука, источник всех великих технических и социальных революций в наше время, была исключительным созданием Европы и Америки. Все другие народы вынуждены были искать синтеза своих собственных культурных традиций с западной наукой.

Из-за большой близости между исламом и иудаизмом задачи, стоящие перед евреями и арабами, очень похожи. Пока мусульманский модернизм не дал еще впечатляющих результатов, насколько можно судить по исследованию Х.А.Р. Гибба «Современные направления в исламе», «Современному исламу» фон Грüneбаума и другим подобным публикациям.

Однако неплохо было бы сравнить арабские достижения в этой области с еврейскими. У арабов пока нет современных религиозных мыслителей уровня Нахмана Крохмаля, или Германа Когена, или Франца Розенцвейга, не говоря уж о многих других, кто писал об иудаизме в современном мире, в частности о тех, кто еще жив. Но было бы несправедливо настаивать, что по сравнению с евреями арабы внесли относительно небольшой вклад в истинно научное и критическое осознание своей истории и литературы (отвлекаясь от всего прочего). Да, у них не было такого Цунца, Греца или Соломона Шехтера, не говоря уж о Гольдциере, ученом, который создал оригинальную интерпретацию чужой цивилизации. Разумеется, было предпринято много блестящих изданий классических трудов, особенно в Египте, было опубликовано много хорошо написанных книг и очерков на исторические и литературные темы, некоторые даже суперкритического характера. И все же только небольшая часть из них может рассматриваться как подлинный вклад в теологию или историю.

Однако следует помнить, что тесная связь арабов с европейской наукой продолжается не более двух поколений. Один арабский друг, с которым я обсуждал этот вопрос пару лет назад, заметил: «Мы только начинаем».

Но почему бы этому положению не измениться в недалеком будущем? У многих молодых арабов есть способности, есть и средства для длительного, неторопливого обучения в лучших университетах мира, и довольно много замечательных

докторских диссертаций по философии уже были опубликованы этими молодыми людьми.

Проблема здесь, скорее, духовного порядка: вопрос в том, найдутся ли в арабском мире моральные силы, которые осуществят долгожданные объективные исследования в поисках истины, не зависящие от чисто утилитарных целей или от пропаганды.

В прошлом у арабоязычного населения Ближнего Востока была сильная ученая традиция. Было бы интересно знать, возродится ли эта традиция под воздействием современной науки, приведет ли она в конечном счете к ренессансу среди арабов научной деятельности, сравнимой с той, созданной тысячу лет назад под влиянием Греции.

Что касается Израиля, его интеллектуальные связи с Западом несколько отличаются от подобных связей ислама. То, чего достигли евреи на пути современной интерпретации своего исторического и духовного наследия или в науке в целом, они достигли как один из компонентов европейской культуры. Когда «Аль-Китаб», ведущий египетский ежемесячник, в обзоре, посвященном первой половине этого столетия, упоминает двух евреев — отмечая, что это евреи, — среди двадцати человек, которые служат образцом XX в., он вовсе не намерен видеть в этом именно еврейское достижение.

Государство Израиль, с этой точки зрения, просто кусочек Европы, перенесенный на восточный берег Средиземного моря. Оно, конечно, не обладает ни людскими резервами, ни природными богатствами арабских стран. Однако оно может до некоторой степени полагаться на умы и материальные ресурсы еврейского народа в целом, и *Тора ле-шма* — «учение ради учения» все еще остается реальным идеалом для его молодых мужчин и женщин. Очень ободряет то обстоятельство, что в сегодняшнем Израиле послевоенное поколение студентов, выросших в Палестине, своим рвением или интеллектуальными способностями не уступает предшествующему поколению, в основном воспитанному в старых центрах еврейской учености в Западной Европе.

В общем, кажется, что у Ближнего Востока блестящие перспективы для возрождения интеллектуальной деятельности, сравнимой с тем временем, когда рядом с еврейскими акаде-

миями в Палестине процветали знаменитые храмы науки — Александрия, Бейрут и Антиохия или когда шестьсот лет спустя знаменитые ученые, принадлежащие к трем монотеистическим религиям, могли совершенно свободно обсуждать в Багдаде самые тонкие вопросы греческой философии. Проблемы, с которыми столкнулся Ближний Восток — социальные, религиозные, сельскохозяйственные, промышленные, биологические, — настолько специфичны и многообразны, что можно без преувеличения сказать: его вклад в науку будет иметь совсем особенный, порожденный этим краем характер.

В области литературы воздействие западной цивилизации на возрождение евреев и арабов было не менее полным, чем в области науки и философии. Не будь этого влияния, по-настоящему современный еврейский или арабский автор и строчки не мог бы написать. Использование традиционных литературных форм, таких, как арабские *макамы* или еврейские *хасидские* рассказы, картины не меняет, так как они употребляются в современном ключе.

Конечно, истинно великий писатель достигает столь совершенной внутренней гармонии, что читатель может забыть об источнике его вдохновения. Например, у пишущего на иврите Ш.И. Агнона европейское влияние скрыто, но действует оно тонко и поэтому более сильно. Европейское влияние присутствует во всех аспектах современных еврейской и арабской литератур, в мотивах, формах, самом подходе к предмету и, наконец, что не менее важно, в языке.

Лингвистический аспект европейского воздействия особенно важен. Здесь дает о себе знать общность духовного наследия Ближнего Востока и Европы, о которой мы уже говорили ранее. Как «восточный» библейский стиль не мог не повлиять на языки Европы, так — ив значительно большей степени — греческая наука и философия обогатили арабский язык многочисленными абстрактными терминами и выражениями, часть которых даже вошла в разговорную речь.

Средневековые еврейские и арабские авторы, жившие в мусульманских странах, как правило, пользовались арабским, когда они писали на философские или научные темы. Но поскольку их сочинения имели очень большой спрос у европейских евреев, которые не знали иного литературного языка, кро-

ме древнееврейского, их почти сразу же переводили на этот язык.

По этой причине новый стиль в иврите формировался в соответствии с арабским и по его моделям. Таким образом, арабский язык сыграл по отношению к ивриту роль латыни для европейских языков: арабский передавал ему греческую терминологию и средства выражения, без которых невозможно абстрактное рассуждение. Но общим итогом всего этого процесса стало то, что еврейский и арабский языки, с одной стороны, и европейские, с другой, получили в распоряжение огромную общую базу, еще до того как воздействие современной западной литературы на два семитских языка сделало их столь европейскими по характеру.

Этот новый европеизированный стиль особенно заметен в языке газет. Мне часто приходилось читать газеты на иврите, арабском и английском все подряд; так вот с точки зрения лингвистической психологии (не касаясь внешних сторон написания, словаря и грамматики) эти три языка фактически являются одним. В качестве любопытной детали я хотел бы отметить, что некоторые библейские выражения проникли в арабский через посредство английского или французского языка.

Обращаясь к современной арабской и еврейской литературе, мы, естественно, для последней ограничимся произведениями, написанными на иврите. Проблема еврейских авторов, писавших на немецком или других европейских языках, таких, как Гейне, Кафка, Стефан Цвейг (все они, кстати, привлекали большое внимание арабских литературных критиков), не говоря уж об американских еврейских писателях, выходит за пределы этой работы.

Современная еврейская литература, которая полностью отражает реальную жизнь и служит ее проводником, возникла в течение последних тридцати лет девятнадцатого века и поэтому полностью синхронна современной арабской литературе (в отличие от современного еврейского мировоззрения и исторических исследований, которые предшествовали арабским) на протяжении примерно трех поколений. Более того, получается, что современная арабская литература вроде бы намерена стать интерпретатором арабской реальности в той степени, которая уже достигнута еврейской литературой по

отношению к еврейской жизни. Несколько современных арабских писателей получили общее признание в странах, где читают по-арабски, — и не только там. Из старшего поколения можно упомянуть следующих: Тауфик аль-Хаким, равно владеющий французским и арабским (его «Жезл правосудия» был недавно переведен на английский г-ном Абба Эвеном); Махмуд Теймур, многие короткие рассказы которого, написанные частично на классическом, частично на разговорном арабском, были опубликованы в европейских переводах; Михаил Нуайме, ливано-американский автор коротких рассказов и очерков; Салама Муса, копт, недавно опубликованная автобиография которого заслуживает английского перевода; и конечно, Таха Хусейн, чьи правдивые зарисовки сельской жизни египтян составляют только малую часть его богатой литературной продукции.

В целом наиболее характерная черта современной арабской литературы в том, что ее ведущие деятели не замыкаются в рамках какого-то одного жанра, а выступают как поэты, авторы коротких рассказов, романисты, драматурги, эссеисты, журналисты, ученые-исследователи, а иногда также политики в одном лице.

Литературная производительность одного человека, например египтянина аль-Аккада, просто изумительна, и такие же результаты показывал ряд других египетских литераторов, умерших за последние десять лет: Мухаммад Хусейн Хейкаль (как Таха Хусейн, бывший министр образования), или поэт Абу Шади, или Ахмад Амин (бывший ректор Каирского университета). Серьезный и плодовитый ученый Абдаррахман Бадави одновременно является известным поэтом, то же можно сказать о некоторых сирийских и ливанских авторах, которые с успехом разрабатывают литературную и историческую тематику. Однако если рассматривать нарративную прозу в качестве репрезентативной формы художественного выражения современного человека, то младшее послевоенное поколение романистов, работающих в этой области, следует считать авангардом арабской словесности.

Конечно, нельзя сказать, что все аспекты еврейской жизни уже нашли адекватное отражение в современной еврейской литературе. Существует ряд романов о жизни в кибуцах, общинных поселениях, но, несмотря на определенные достоин-

ства, нельзя считать, что они воздают должное этому величайшему палестинскому эксперименту.

Наряду с этим, я полагаю, справедливо будет сказать, что современная еврейская словесность не создала произведения, которое можно было бы сравнить с двенадцатью томами романов и рассказов Ш.И. Агнона, заключающими в себе целый мир, свою жизненную философию, тонкий артистизм и вместе с тем являющимися надежным путеводителем по разным периодам и аспектам той жизни, какую они описывают или символизируют.

В добавление к «классикам» современной еврейской литературы есть много других авторов различного качества, увлекательно и поучительно написавших о тех группах и классах, к которым они принадлежат или которые имели возможность изучить. Это, например, И. Бурла (сефарды и восточные общины) или Моше Смилянски (старые еврейские колонии в Палестине). Эти двое, как и покойный И.Шами, уроженец Хеврона, также написали много хороших рассказов о жизни арабских *феллахов*, бедуинов и горожан, большинство которых, насколько я могу судить, вполне соотносится с арабским материалом на эту же тему.

Рабочий класс второго поколения йеменских евреев хорошо представлен одним из них, М. Табибом, тогда как Х. Хазаз, совершенно оригинальный автор, посвятил пять из двенадцати опубликованных им томов старым выходцам из Йемена. Военные годы принесли богатый урожай пьес и рассказов, среди которых, пожалуй, наибольшее впечатление производят короткие повести С.Ицхара, который представляет полный строгий самокритичности, почти воинственный пафос лучших ребят «Пальмаха» — «командос» Хаганы.

Еврейский народ пережил глубокое социальное и культурное возрождение, прежде чем добился своей политической независимости; арабским странам первая половина двадцатого века принесла государственность и политическую автономию; но их социальная интеграция еще впереди. И нет сомнений, что будущие социальные перемены, каким бы путем они ни были достигнуты — плановыми реформами или насильственными переворотами, — обязательно принесут новые веяния и в арабскую литературу.

4. Дальнейшее развитие

Шестидневная война июня 1967 г. оказала огромное влияние на общественную и культурную жизнь евреев и арабов, равно как и на их политическое и военное развитие. Она также способствовала быстрой и полной реализации некоторых тенденций, которые начали возникать несколько раньше.

Израильской стороне нелегко было забыть огромное напряжение и угрозы уничтожения, которые предшествовали войне и способствовали ее началу. Они усиливали и углубляли недоверие и стремление укрепить свои границы. Парадоксально, но когда сочли, что эти границы под надежной охраной, возникло и широко распространилось сверхоптимистическое чувство безопасности, ставшее, пожалуй, характерной чертой национального склада.

Воссоединение Иерусалима, как и завоевание Западного берега (Западный берег реки Иордан, до 1967 г. находился под контролем королевства Иордания), сектора Газа и Синайского полуострова привели к тесному физическому и экономическому соприкосновению больших масс евреев и арабов. Старый Город Иерусалима посещали сотни тысяч евреев, чтобы помолиться, осмотреть достопримечательности и сделать покупки. Широкое распространение получили туры по библейским местам на контролируемых территориях, включая Синай. Подобным же образом еврейские прибрежные города были наводнены арабскими визитерами с Западного берега Иордана и из других арабских регионов, которые приезжали туда отдохнуть, в поисках работы или просто из любопытства. Десятки тысяч арабских рабочих ежедневно устремлялись в еврейский сектор, где находили применение, в основном, в строительной индустрии, на сельскохозяйственных работах и в гостиничном бизнесе. Экономическая кооперация не ограничивалась использованием труда арабов. Она находила выражение и в высших сферах партнерства и капиталовложений. И наконец, поразительная политика летних посещений Израиля гражданами арабских государств, формально находящихся в состоянии войны с Израилем, начало которой было положено в 1971 г., дала возможность ста тысячам арабам в год своими глазами увидеть Израиль.

Однако названные физические и экономические контакты не привели к снятию социальных и эмоциональных барьеров, которые разделяли эти два сообщества. Это вполне естественно. На Ближнем Востоке различные общины жили бок о бок в течение многих веков, их экономические структуры были тесно переплетены, но их общественная жизнь протекала совершенно раздельно. Судя по затруднительной ситуации, складывающейся между евреями и арабами в настоящий момент, можно ожидать именно такого положения. Однако следует отметить, что есть случаи, когда отдельные члены двух этих общин поддерживают личные отношения друг с другом.

Арабский мир, как и Израиль, испытал двойной эффект — немедленный и длительный — июньской войны 1967 г. Прямым следствием поражения были замешательство, стыд и депрессия. С течением времени это привело к более реалистичной и критической оценке обоих противников и собственной позиции арабов. Если до сих пор образ Израиля формировался исключительно ненавистью и поэтому был совершенно нереальным, то, чтобы открыть секрет израильского успеха, требовалась правдивая и объективная информация. После Шестидневной войны к этому стремились не для установления мира и добрососедских отношений, но чтобы лучше подготовиться к следующему раунду. Однако само появление трезвых и основанных на фактах арабских отчетов об Израиле, хотя бы и негативно настроенных и немногочисленных, в конечном счете, должно было дать благотворный результат.

Время показало, что обвинения и самокритика, которые сначала воспринимались как слабость арабского внутреннего фронта, были конструктивными. Нет сомнений, что перемена в настроениях тотчас проявила себя. Это были трудные годы, и потребовалась война 1973 г., чтобы убедить арабов, а вместе с ними и весь мир, что критический анализ событий после 1967 г. был не напрасным.

И в Израиле, и у арабов были свои сложности с отсутствием единства, но не стоит преувеличивать их. Кроме непрерывных экономических затруднений, для Израиля внутренние проблемы создавали состав его населения и недостатки парламентской системы. Ранее (см. гл. I, разд. 2) подчеркивалось

европейское происхождение большинства основателей Израиля. В результате мощного наплыва беднейших частей еврейских общин из мусульманских стран состав населения Израиля стал социально односторонним, а также совершенно отличным от большинства еврейских общин во всем мире, принимая во внимание, что эти евреи из Азии и Африки в настоящее время составляют почти половину всех израильтян. Естественно, потребовалось время, чтобы социально обделенная группа смогла обеспечить себе равную долю во всех возможностях, имеющихся в распоряжении общества. Но следует помнить, что многие «восточные» старожилы в Израиле и немалое число недавних иммигрантов из Азии и Африки являются столь же экономически состоятельными и хорошо образованными, как многие выходцы из Европы — а часто даже более того. Это не «этническая», а социально-экономическая проблема. Количество браков между «восточниками» и «западниками» составляет около 18 процентов, что на удивление много, так как для человека естественно выбирать себе пару из собственного окружения. Точно так же модели голосования «восточников» не отличаются существенно от моделей «западников». Не существует значительных политических блоков по этническим направлениям. Все это объясняется тем, что «восточники» и «западники» не образуют двух отдельных структур, а свободно смешиваются. Не существует двух Израилей.

Население, состоящее из сильно отличающихся элементов, конечно, создает серьезные проблемы, но это непрерывно меняющаяся и улучшающаяся ситуация, которая, однако, могла бы показаться довольно угрожающей приезжему из Соединенных Штатов, так как тот невольно сопоставил бы ее с внешне похожей, но по сути иной ситуацией у себя на родине.

Возможно, большее беспокойство вызывает опасное состояние израильской государственности. Этот недуг Израиль разделяет с многими другими нациями, как демократическими, так и тоталитарными, и особенно — со своими арабскими соседями. Но Израиль, маленький народ на географически ограниченной территории с небольшими естественными ресурсами, содержит в числе своих главных активов моральную стойкость, единство и стабильность, а кроме того, конечно,

интеллект и трудолюбие своих обитателей. Израиль черпает внутренние силы в обращении к национальным и общечеловеческим идеалам, которые восходят к его основанию (см. гл. I). Эти идеалы несколько потускнели — по той простой причине, что они были в значительной степени реализованы: теперь (в мае 1974 г.), на двадцать шестом году существования, нация обретает форму государства.

Это в значительной степени «государство всеобщего благосостояния», вдохновленное социализмом, которое оставляет отдельному гражданину мало стимулов (и денег) для личных пожертвований на благо общины, как это бывало в догосударственный период. Старые идеалы достаточно содержательны, чтобы превозмочь разъединяющие силы материализма, узкого своекорыстия и борьбы за власть. Но они требуют новых формулировок и адаптации к современному состоянию нации и мира. В сегодняшнем Израиле непрерывно идут искренние искания, переосмысление прежнего, несмотря на постоянное военное положение (или, может быть, по причине его). Это будет медленный процесс, но результат может оказаться значительным.

Сила старых идеалов подтверждается долговечностью израильских лидеров, которые их воплощали и продолжали удерживать власть на протяжении почти сорока лет. Эти лидеры, преимущественно мужчины и женщины, которые в молодости, увлеченные идеями социализма, национализма и гуманизма, эмигрировали из Западной Европы в Палестину, где некоторое время занимались физическим трудом — в кибуце и за его пределами, стали функционерами различных социалистических партий и в конце концов сформировали политическую элиту страны. Их позиция была вполне достойной, но она изжила себя. Смена караула, происходящая в настоящее время, воспринимается в Израиле с энтузиазмом и одобряется друзьями этой страны.

Арабов критиковали (на мой взгляд, несправедливо) за их неоднократные попытки объединения, которые либо не были реализованы, либо оказались нежизнеспособными. Этих попыток было слишком много, чтобы перечислить их все. Упомянем лишь некоторые, которые могли бы иметь значение для будущего. В начале 1950 г. оживленно обсуждался план Вели-

кой Сирии, целью которого было объединение этой страны с Иорданией и Ираком. В 1958 г. была образована Объединенная Арабская Республика (ОАР), состоявшая из Сирии и Абдельнасеровского Египта; но когда египетское преобладание стало слишком тягостным, Сирия расторгла этот союз. Долгое время Египет продолжал официально называться ОАР, пока не стал в 1972 г., при Садате, Арабской Республикой Египет. Но незадолго до этого, 1 сентября 1971 г., была создана Федерация Арабских Республик, включающая Ливию, Египет и Сирию. Однако из-за домогательств ливийского богатыря Каддафи это новообразование не получило полного воплощения. Попытка убрать Садата весной 1974 г. даже приписывалась махинациям ливийского лидера. Еще более странной выглядела совместная декларация Каддафи и главы правительства Туниса, возвещавшая о слиянии двух стран, — только для того, чтобы вскоре объявить о его отмене.

Тех, кто знаком с историей ислама, такие неудачи не смущают. Ведь именно в то время, когда Арабский халифат утратил свое естественное географическое единство, обрели наибольшую силу идея и реальность исламского мира. Сегодня есть много организаций, работающих на арабское объединение, не только политических, военных и экономических — таких, как Лига арабских стран, Арабское верховное командование и Организация стран экспортеров нефти, — но также и культурного плана, таких, как ассоциации, газеты и конференции писателей, ученых, врачей, инженеров и т.д. Несмотря на множество препятствий к арабскому политическому объединению, эта идея сохраняет большую власть над воображением арабов и укрепляет их собственный воображаемый образ и чувство идентичности.

Во всяком случае, политическая раздробленность по всем географическим направлениям, кажется, не наносит арабскому миру серьезного вреда, и современное положение может в любой момент измениться. Границы устанавливаются людьми и отменяются другими людьми. Более серьезным представляется деспотический характер современных арабских властей. Все арабские государства за исключением Ливана, у которого есть свои собственные серьезные проблемы, управляются либо главой однопартийной республики, либо более или менее абсолютными монархами. Утверждают, что Ближний

Восток привык к автократической форме правления. Это не совсем верно. Сирия и особенно Египет имели значительный опыт парламентского правления, хотя и не всегда удачного. Более важно то обстоятельство, что мы сейчас живем в двадцатом веке, когда широко распространилось начальное, а в значительной мере и высшее образование, при изобилии средств массовой информации и разоблачении как демократических, так и тоталитарных форм правления. В конце шестидесятых годов у арабских газет и журналов стало модным обсуждать «кризис интеллектуалов», то есть свое скрытое разочарование в достижениях различных революций и смене правительств, недостаток свободы и усилившийся конформизм, а в целом — эрозию морали и интеллектуальных ценностей.

Дискомфорт, ощущаемый нашими арабскими современниками, это не выдумка интеллектуалов. Не слишком приятно жить в авторитарном государстве, где закон и конституционные права личности постоянно находятся в опасности, а свобода действий человека ограничена. Зажженный Насером энтузиазм по поводу национального величия заставил большинство людей позабыть или простить жесткость его режима и допущенные им ошибки, такие, как долгая и дорогая война против братьев мусульман в Йемене. (Посредством войны 1967 г. Израиль косвенным образом принес мир Йемену.) Преемнику Насера Садату удалось смягчить гнет авторитарного правления, а Асад в Сирии, который пришел к власти примерно в то же время (в 1970 г.), создал подобие стабильности в стране, известной своей раздробленностью и буйством. Никакая политическая теория или сила не способна и не готова свалить эти режимы, кажется, приближающиеся к концу, однако, смена персоналий, а также, возможно, и руководящих группировок, может произойти в любое время. Другой вопрос, как это сохранение авторитарного правления отразится на духовности и характере арабских народов.

Здесь надо сказать несколько слов о современном развитии арабской литературы, противопоставив его тому, что происходит в ивритской словесности. Я думаю правильно будет считать, что современная арабская литература, хотя корни ее и уходят в XIX век, достигла совершеннолетия к 1930-м годам, когда вечно растущее поколение интеллектуалов, получивших

арабское (а не французское или английское) образование и воодушевленных сильным национальным чувством, стало искать поддержки и вдохновения в трудах арабских авторов. Таким образом арабская литература обеспечила себе место в жизни, на которое она прежде едва могла бы претендовать. Она добилась этого благодаря своему новому содержанию: своей растущей озабоченностью жизнью и проблемами арабского общества, особенно в Египте. Классическим произведением этого периода был «Дневник сельского стряпчего» Тауфика аль-Хакима (1937, переведен под названием «The Maze of Justice»; см. ранее, с.228). М.М. Бадави, профессору арабской литературы в Оксфордском университете, пришлось так сказать об этой книге: «Как роман социального протеста «Дневник...» пока еще не превзойден ни по своему яростному негодованию, ни по отчаянной жажде восстановить основы человеческого достоинства в социальных, правовых и политических институтах» (Journal of World History, 14, 1972; см. Библиографию).

Годы, непосредственно предшествовавшие революции 1952 г., отмечены вспышкой таланта, посвятившего себя критическому или, по крайней мере, жизненно правдивому изображению реалий египетского общества. Именно в эти годы Нагиб Махфуз, несомненно ведущий арабский романист в настоящее время, написал свои всеобъемлющие романы о смене времен и последовательности поколений в своем родном городе Каире, которые принесли ему славу по всему арабскому миру и за его пределами. (Блестящее исследование о нем опубликовал в 1973 г. Сассун Сомех, профессор арабской литературы университета Тель-Авива.)

То, что было подлинным стимулом в созидательные годы перед революцией, вскоре превратилось в литературную моду.

Боевым кличем дня стало слово «долг» — подразумевался долг перед социальной революцией в ее различных видах: чистом и простом марксистско-коммунистическом, арабском социалистическом или панарабистском, сопровождаемом социальной реформой. От писателя требовалось присоединиться к силам «прогрессивного движения». Старая гвардия, возглавляемая старейшиной арабской словесности Таха Хусейном, возражала против литературы как средства для достижения цели. Но поле боя осталось за многочисленной толпой

более молодых писателей, поборником их выступил недавно (в 1953 г.) основанный в Бейруте журнал «Аль-Адаб» («Литература»), который открыто представлял идейных писателей и скоро сделался ведущим голосом в арабской литературе.

Ранее (см. с. 138) уже говорилось о расхождении между литературным и разговорным арабским и вкратце обсуждались серьезные последствия этого для духовного благополучия арабских народов. И в этом отношении также — т.е. в использовании разговорного языка в серьезной литературе — революционный прорыв произошел примерно в 1950-х годах. Разумеется, спорадически разговорный язык использовался уже в XIX в. (и даже раньше), а в наши дни к нему по временам прибегают такие уважаемые писатели, как Махмуд Теймур и Тауфик аль-Хаким. Но настоящим поворотным пунктом стала постановка в 1956 г. пьесы Нумана Ашура «Люди на дне», показывающей самый низший слой египетского общества. За Н. Ашуром последовали другие драматурги, также облакающие социальный протест в одежды народного языка.

Однако вскоре в арабской литературе возникла столь же новая тенденция, которая стала особенно влиятельной в шестидесятые годы: некоторое разочарование в результатах революций, смене режимов, в социальных реформах и соответственно — частичный поворот от проблем социального прогресса и общества в целом к великим вопросам о судьбе личности и смысле жизни. Экзистенциалистские, пессимистические и даже абсурдистские (по-арабски *la-ma'qul*, буквально «иррациональные») пьесы и рассказы начали заполнять рынок. Показательным примером произведения такого типа может служить знаменитый рассказ Нагиба Махфуза «Под прикрытием». В нем совершенно очевидно преобладающее влияние современной европейской литературы. За исключением того, что написан рассказ по-арабски и что верблюды и бедуины порой возникают на заднем плане, там нет ничего специфически ближневосточного: все принадлежит миру современного западного интеллигента и литературных чувств. Это кошмарный рассказ о группе людей, становящихся свидетелями серии ужасных и бессмысленных сцен, пока они укрываются от дождя под козырьком автобусной остановки: какого-то вора настигает разъяренная толпа, но ему удается спастись, он обращается к своим преследователям с проникновен-

ной речью, разоблачается и вместе с ними начинает испу-
ленный танец, который продолжается на протяжении всей сце-
ны, несмотря на ливень. В результате страшного столкнове-
ния погибают и сгорают пассажиры двух машин; мужчина,
которому удалось вылезти из-под обломков, умирает, но
никто не приходит ему на помощь; какая-то голая женщина
опускает голову на его труп и какой-то голый мужчина зани-
мается с ней любовью; прибывает группа горожан и кочевни-
ков-бедуинов, которые устраивают пикник, не обращая вни-
мания на неприглядный вид кругом; каменщики быстро воз-
водят мавзолей и погребают жертв автокатастрофы вместе с
любовниками, все еще в объятиях друг друга; и т.д. Наконец
появляется человек с подозрительной трубой, раздающий приказы,
и некоторые из группы под навесом принимают его за «ре-
жиссера» — «так как все это имеет смысл, только если это шоу».
Вдруг вкатывается отрубленная голова, из которой все еще
ручьём льется кровь. Во время всех этих происшествий рядом
стоит полицейский, покуривая сигарету, но ничего не пред-
принимая. Когда люди из-под козырька остановки просят его
вмешаться, он требует у них документы, обвиняет в нелегаль-
ном сборище и расстреливает всех.

Этот рассказ был написан на исходе 1967 г. и не исключе-
но, что в нем как-то отразилось мрачное настроение, которое
преобладало в арабском мире после разгрома в Шестиднев-
ной войне. Но Нагиб Махфуз пишет еще такие же призрач-
ные, символические и жуткие рассказы, и другие писатели —
тоже. Это некий жанр современной литературы, который ара-
бы подхватили в определенной духовной ситуации и который,
мне хотелось бы думать, окажется недолговечным. Исходя из
конформистского характера, особенно египтян, следует ожи-
дать, что провозглашенные цели государства: социальный про-
гресс, модернизация и панарабизм — обеспечат главные на-
правления и содержание литературы. Будет интересно понаб-
людать, как это удастся согласовать с внутренними пробле-
мами тоталитарного государства — строгой регламентацией
жизни и отсутствием свободы, с их последующим отчуждени-
ем — и, конечно, с невзгодами современного человека вооб-
ще.

Современная еврейская словесность развивается по сходной кривой, но порядок литературных течений и противотоков, естественно, несколько иной. Об этом говорит само название одной из последних книг покойного Баруха Курцвайля, выдающегося литературного критика, «От мечты к абсурду» (1966). Поворотным моментом было основание государства Израиль (1948 г.), которому предшествовал Холокост, жестокое уничтожение евреев Центральной и Восточной Европы, одних из наиболее одаренных детей человечества. Оба эти события получили немедленное и длительное отражение в еврейской литературе, проявились в смене состава, в подъеме новых поколений авторов и в глубокой внутренней трансформации, заметной у признанных старших писателей.

Самый замечательный пример израильского лауреата Нобелевской премии — Ш.И. Агнон (1888-1970; Нобелевская премия за 1966 год, вместе с немецко-еврейской поэтессой Нелли Закс). Первое собрание его произведений (1931, четыре тома) показывает, что автору, который на вид спокойно, зачастую юмористически изображает традиционную еврейскую жизнь, особенно ее хасидское (благочестивое) направление, удается превосходно воссоздать эту атмосферу, используя присущую ему полутрадиционную манеру. Его одобрительно-утвердительное изображение благостного образа жизни и типа духовного совершенствования, такого, чтобы выживать и восстанавливать силы тем или иным путем, нельзя назвать меланхолической ностальгией по чему-то утраченному — Агнон твердо соблюдал обряды до конца дней своих — скорее, это его «моральный долг».

Однако задолго до ужасных событий Холокоста появляется новый Агнон, провидец судьбы. Истинный поэт — пророк, он, как сейсмограф, — может лишь отмечать сотрясения, разрушающие внешний и внутренний мир людей. Из многих публикаций Агнона в этот период наиболее известен «Гость на одну ночь» (1938-1939). Тематически он связан с дезинтеграцией еврейской диаспоры в Польше; но при этом косвенно затрагивает многие стороны современного бытия в целом. Еще больше это относится к величайшему роману Агнона «Совсем недавно», который появился сразу после Второй мировой войны. Там описывается Па-

лестина накануне Первой мировой войны; герой романа, молодой человек, который, подобно Агнону, приехал тогда в эту страну из чисто идеалистических побуждений, отворачивается от своей религии, но быстро возвращается к вере, покидает Яффу и ее окрестности ради Иерусалима, Святого Города, где ведет простую, почти святую жизнь, но на него нападает бешеная собака и он умирает нелепой смертью. В свои последние годы Агнон работал над двумя обширными и, пожалуй, взимодополняющими книгами — одна осуждала пустоту современной жизни, особенно жизни академической, а другая в подробностях рассказывала о духовной истории его родного города. Обе эти книги вышли посмертно («Шира» — 1971; «Город и все, что в нем» — 1973).

Переход от «идейного» к «экзистенциальному» методу письма в равной мере ощущается в произведениях других авторов, родившихся и выросших в этой стране, которые, в отличие от Агнона, выдают эту перемену не только в своих литературных созданиях, но и в открытых декларациях по поводу положения искусства. Хорошим примером служит Моше Шамир, плодовитый писатель, который, поскольку он 1921 г. рождения, уже относится к к старшему поколению израильских отечественных прозаиков. Его ранние рассказы и романы, хотя и не замалчивающие трудности жизни в кибуце и прочих местах, полностью одобряют социалистические, национальные и гуманистические идеалы, актуальные тогда, и превозносят добродетели самопожертвования, руководства, преданности и отзывчивости. В то же самое время (1946 г.) в издаваемой им периодике он защищает «социальный реализм» в русском стиле, описывая простым, откровенным языком жизнь народа для народа. В последующих писательских дискуссиях на иврите (как это было и в арабской литературе) появляются выражения «идейность» и «идентификация с идеалами движения», противопоставляемые «башне из еловой кости» и «искусству для искусства». Однако в 1950-х годах, когда стали проявляться недостатки молодого государства и его бюрократической системы, Шамир изменил и свою практику, и теорию. Он был достаточно благоразумен (как полагал Барух Курцвайль), чтобы выражать свое недовольство в исторических романах, таких, как «Царь из плоти и крови», 1954, где показан борец за

свободу, превращающийся в угнетателя, и «Овца бедняка», 1957 (см. II кн. Самуила, 12), злой карикатуре на престарелого царя Давида. Первый из этих романов произвел особенно сильное впечатление и вышел в десяти или более изданиях. В послании в «Ассоциацию ивритских писателей», опубликованном несколькими годами позже, Шамир подчеркивал автономность литературы и ее независимость от государства и общества. Но он не мог уйти от самого себя.

Его роман «Граница», 1966, выражает, конечно, не поклонение герою, а острую критику слабеющей морали израильского общества, показывает озабоченность Шамира идеями своей молодости. Подобным же образом, современная арабская литература сочетает осуждение некоторых аспектов и отдельных сторон нового режима с твердой приверженностью к его основным идеалам.

«Моя жизнь с Ишмаелем» Шамира (1968), собрание размышлений и воспоминаний, представляет собой интересное чтение, так как автор был членом кибуца, окруженного арабскими поселениями, отбывал военную службу в различных качествах и имел другие специфические возможности ознакомления с данной проблемой. Но в целом книга не вполне хороша. Отдельные части ее неравноценны, а за неустойчивым настроением автора трудно следить. При всем том, Шамир демонстрирует твердую линию, получившую распространение среди значительного числа израильтян в ответ на Хартумскую конференцию Лиги арабских стран в сентябре 1967 г., которая провозгласила: «Никакого мира с Израилем, никакого официального признания и никаких прямых переговоров».

Совсем другая позиция по отношению к арабскому вопросу прослеживается в романах и рассказах, написанных авторами младшего поколения, которые выросли после основания Израильского государства. Это сложная тема. Ранее, на с. 229, упоминались рассказы С. Ицхара, представляющие собой протест против жестокости войны, в которой он лично участвовал. Его идентификация себя с перемещенным арабским крестьянином или простым пастухом, обвиненном в шпионаже, хотя и несколько утрированная, волнует читателей искренностью и вызывает добрые чувства. По-иному обстоит дело с некоторыми более новыми авторами, разрабатывающими

арабскую тему. Здесь возникает неприятное чувство, что арабов вставили в крайне неправдоподобную, искусственно состряпанную, сентиментальную историю — не ради них самих, а как материал для самоистязаний, эскапизма, неверия, дезинтеграции и прочих деструктивных черт, которые должны присутствовать в современном рассказе респектабельности ради. Короче говоря, только с большими оговорками появление в каком-нибудь романе или рассказе в 1950-х и 1960-х годов арабской тематики может рассматриваться как выражение отношения израильтян к своим соседям. Скорее это отражает литературную моду, хотя сами произведения как таковые свидетельствуют о том времени и заслуживают внимания.

Вернувшись от литературы к реальной жизни, мы завершим этот обзор заметками о ситуации с евреями на арабских землях в настоящее время и с арабами в Израиле. Едва ли хоть одна еврейская община все еще нормально функционирует в каком-либо арабском государстве. Все считают само собой разумеющимся, почти неизбежным, что еврейским общинам там суждено прекратить существование. Такой поворот событий надрыгает сердце. Вместо исполнения своего естественного предназначения — создания мостов между Израилем и его соседями — те, кто там остался, оказались в положении, когда единственная их надежда — покинуть страну, где их предки жили с незапамятных времен. Всего лишь поколение назад евреи Багдада составляли самую большую организованную группу города и выступали как важный фактор экономики страны. Серьезные нарушения их гражданских прав, такие, как массовые отстранения от занимаемых постов государственных служащих-евреев, исключение еврейских детей из государственных школ и запрет обучения ивриту где бы то ни было, как и спорадические нападения и даже убийства, происходили уже с 1930-х годов. *Фархуд*, эта ужасная бойня и погром в июне 1941 г. (которая, в отличие от зверств, совершенных ассирийцами девятью годами ранее, не возбудила сочувствия во всем мире, занятом тогда другими делами), пробудила у багдадских евреев сомнения насчет их будущего в своем родном городе. Подобные события в Триполи в 1945 г. и в Адене в 1947 г. имели тот же эффект. При всех особых обстоятельствах массовой эмиграции евреев из арабских стран, именно уроки тех кровавых инцидентов привели в движение этот исход. К

сожалению, последующее отношение к оставшимся евреям только подтверждает справедливость таких опасений. Сообщения из Ирака и особенно из Сирии тревожат и бросают мрачный свет на все разговоры о «демократических» решениях для Палестины. Доверие и сотрудничество будут установлены в результате гуманных действий, а не слов.

Нет необходимости присовокуплять к этому рассказы о демографическом и экономическом процветании арабов в Израиле. Оно широко известно и обильно документировано. Каждый, кто знал арабские деревни в этой стране поколение назад и посещает их сейчас, поражается гигантским прогрессом. Разумеется, арабы представлены в парламенте, так же, как и в правительстве. Но я хотел бы ограничиться культурными аспектами. В Мандатный период были заложены основы для широкой сети светского арабского образования. Но в 1948 г. большинство арабских учителей и интеллигенции покинуло территорию формирующегося государства Израиль. Кто помогал арабскому образованию и арабской литературе в Израиле встать на ноги? Те самые иракские евреи, которым их правительство запретило изучать иврит даже для смиренного произнесения молитв в синагоге. Восстановление арабского образования требовало огромных усилий от молодого государства, в тот момент осаждаемого колоссальными экономическими проблемами и другими трудностями.

Но этот вопрос воспринимался не как практический, а как моральный долг. Вскоре природные таланты раскрылись и взяли руководство на себя. Результаты были превосходными. Свыше тысячи молодых арабских мужчин и женщин занимаются сегодня в израильских университетах, но обучают их уже арабские коллеги. Разумеется, по отношению ко всему населению процент арабских студентов меньше, чем соответствующий процент еврейских. Но арабский сектор, сельскохозяйственный, в основном, меньше нуждается в академических профессиях, чем городская в большинстве своем еврейская часть, и естественно, требуется время, чтобы сельское население вырастило интеллигенцию. Насколько мне известно, принципы приема арабов в университеты предельно мягкие, а гранты — щедрые.

Наиболее впечатляющим результатом четверти века внедрения образования служат масштаб и качество литературной

продукции израильских арабов. Нередко встречаются авторы, публикующие романы и сборники стихов и на арабском, и на иврите. Многочисленные газеты и журналы представляют все оттенки мнений, от проправительственных до откровенно антиизраильских, главным образом, коммунистических или других левых; публикации имеют спрос. Со времени войны 1967 г. литературное творчество израильских арабов вызывает значительный интерес в арабском мире в целом.

Тогда почему же так много арабов в Израиле недовольны? Почему их литература и журналистика так яростно нападает на государство, прямая поддержка которого в значительной мере способствует процветанию их культуры? Почему одаренные авторы, поэты, свободно владеющие ивритом, покидают эту страну и присоединяются к организации «Аль-Фатах»? Существует закономерная причина этого недуга. История пожелала, чтобы в части Палестины, в настоящий момент известной как Израиль, арабы находились в меньшинстве. История также учит нас, что сопротивление питают не гонения и разрушения, а подъем и процветание. Чем сильнее становится подгруппа, тем громче звучат ее требования. Евреи в арабских странах не жалуются. Они либо вообще не появляются на публике, либо смертельно боятся говорить вслух о своем бедственном положении. Израиль не мог последовать примеру Ирака по отношению к тамошним евреям и попытаться ассимилировать свое арабское меньшинство, которое в 1948 г. было слабым, потерявшим мужество и лидеров. Это противоречило принципам демократического государства. Но создание системы арабского образования привело к неумолимым последствиям. Для арабской молодежи в Израиле естественно было следовать тенденциям, преобладавшим в соседних странах, и становиться националистами и левыми. А поскольку свобода слова была гарантирована, она использовалась полностью, вдобавок к множеству нелегальных действий, проводимых в самих стенах израильских университетов. Конспирация — привилегия молодости.

Но при всем том, следует признать, что арабы в Израиле проявляют немало здравого смысла, и несомненно, что теперь в стране появились культурные люди, которые считают себя арабами по культуре и израильянами по гражданству. Со-

трудничество арабских журналистов в ивритских газетах и журналах в настоящее время так же распространено, как прежде были распространены проза и поэзия, написанные иракскими евреями в Израиле для публикации на арабском языке. Арабы Палестины, страны туризма, всегда были хорошими лингвистами.

Этот обзор показывает большое сходство между изменением настроений и литературных тенденций Израиля и его арабских современников. Но не следует упускать из виду глубоких внутренних различий. Израиль представляет собой преимущественно современное общество, тогда как большинство арабского населения все еще придерживается своих традиционных путей, со всеми позитивными и негативными последствиями, которые определяет каждая из этих двух систем взглядов. Кроме того, арабский мир неоднороден. В Египте, несмотря на наличие там значительного христианского меньшинства, ислам выступает в качестве официальной религии. Сирия является секулярным государством, хотя в этой стране существует сильная мусульманская оппозиция, а в Ливане, этой «Швейцарии» арабского мира, разрешается издавать книги под такими названиями, как «Критика религии» и даже «Бог должен умереть». Может также случиться, что Сирия и в культурном отношении превратится в сателлита России, каким она угрожает стать в отношении политическом, тогда как Египет, который в прошлом был широко открыт для Запада, может отвернуться от него в будущем. Пока контакты Израиля с обществами западной ориентации более желательны, чем с любыми другими. Но разве мы не наблюдаем все возрастающего делового и культурного сотрудничества между демократическими и коммунистическими обществами? Правда, это все еще одностороннее предприятие, так как тоталитарное государство принимает только те научные и прочие создания Запада, которые подходят для его собственных целей. Но процесс пошел, и при постоянном подъеме движения масс в тоталитарных государствах их горизонт расширяется. Никто не может предсказать, куда это все приведет или какую роль пробудившийся в Израиле серьезный интерес к советской культуре сыграет в его возможных отношениях с соседями. Но два момента очевидны:

(1) духовные контакты между евреями и арабами будут опираться на общую основу в современной западной или в будущей мировой цивилизации;

(2) Ближний Восток со своими многочисленными проблемами контроля за окружающей средой, сельским хозяйством и медициной, равно как и за археологическими, социологическими и лингвистическими изысканиями, предоставляет массу возможностей для сотрудничества.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

1. Арабы и ислам

Lewis B. The Arabs in History. New York, 1967. Краткий общий обзор, написанный блестящим историком. Доводит изложение до современности.

Hitti Ph.K. History of the Arabs. New York, 1970. Уделяет особое внимание культурной истории. С иллюстрациями.

Brockelmann C. History of the Islamic Peoples. New York, 1947. Сосредоточен на политической истории. Много точных фактов и датировок.

Holt P. M., Lamb ton A., Lewis B. (Eds.). Cambridge History of Islam. Cambridge, 1970; 2 vols. Около 50 соавторов. Главное внимание уделено истории отдельных мусульманских народов, особенно неарабских.

Grunebaum G.E., von. Classical Islam: A History, 600-1258. London, 1970. Краткий очерк, подкрепленный новыми позициями.

Cahen C. L'Islam des origines au debut de L'empire ottoman. Paris, 1970. Охватывает тот же период, но более подробно, подчеркивая экономическую и социальную историю. Солидная, современная библиография. С иллюстрациями.

Peters F.E. Allah's Commonwealth: A History of Islam in the Near East, 600-1100 A.D. New York, 1973. Написанная ученым-классиком, эта книга представляет ислам как наследие эллинистического Ближнего Востока.

Sourdel D., Sourdel J. La civilisation de l'Islam classique. Paris, 1968. Превосходно иллюстрированное описание, выполненное двумя знатоками мусульманской истории, искусства, археологии и антропологии.

Grunebaum G.E., von. Medieval Islam. Chicago, 1969. Стимулирующее исследование средневековой цивилизации Ближнего Востока и его связи с эллинизмом.

Mez A. The Renaissance of Islam. London, 1937. Детальная картина исламского общества в период его расцвета (X век христианской эры). Классический труд.

Goitein S.D. Studies in Islamic History and Institutions. New York, 1966. Обсуждает аспекты религиозных и политических институтов и социальной истории ислама.

Goldziher I. Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910. (Франц. пер. F. Arin. Le dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1920. Английский перевод был отвергнут автором. Эти лекции великого венгерского еврейского ученого, изначально написанные для публикации в Соединенных Штатах, все еще являются самым авторитетным трудом о развитии мусульманской религии.

Rahman F. Islam. London, 1966. Хорошо написанная современная публикация мусульманского (пакистанского) ученого, преподающего в Чикагском университете.

Guillaume A. Islam (Pelican Books A 311). London, 1954. Популярное, но базирующееся на фактах описание ислама, сделанное христианским теологом и ветераном арабистики.

Arberry A.J. (Ed.). Religion in the Middle East. Cambridge, 1969. Том I посвящен иудаизму (т.е. восточно-еврейским общинам, йеменским евреям) и двенадцати христианским церквям, том II — исламу, особенно современному развитию его в различных мусульманских странах. Участвующие авторы неравнозначны по своей квалификации.

Gibb H.A.R. Modern Trends in Islam. Chicago, 1946. Ранее, но важное исследование современных направлений в исламе.

Cragg K. Counsels in Contemporary Islam. Edinburgh, 1964. Сжатое, но четкое исследование англиканского епископа, автора многих трудов по исламу, современному состоянию мусульманской религиозной мысли.

Binder L. The Ideological Revolution in the Middle East. New York, 1964. Различные направления арабского национализма и социализма и их отношение к исламскому наследию.

Lewis B. The Middle East and the West. Bloomington, Ind., 1964. Глубокое исследование влияния деятельности Запада и западной цивилизации на мусульманские народы.

Al-Marayati et al. The Middle East: Its Governments and Politics. Belmont, Calif., 1972. После шести вводных обзорных статей предлагается подробная информация о тринадцати государствах, которую включает весьма обширная глава о палестинском национализме.

Berger M. The Arab World Today. New York, 1962. Детальное описание современных арабских социальных институтов и общественной жизни.

«Contemporary Arab Culture» — специальный выпуск «Journal of World History», Vol. XIV, No. 4 (1972). Написан, в основном, арабскими и мусульманскими авторами.

2. Евреи и иудаизм

Roth C. A Short History of the Jews. London, 1953, New York, 1961.

Grayzel S. A History of the Jews. New York, 1968. Это две последние краткие истории еврейского народа, из которых первая представляет собой европейский, а вторая — американский подход.

Baron S. W. A Social and Religious History of the Jews. New York-Philadelphia, 1952-1973. Многотомное издание (к 1973 г. вышло 15 томов), работа современного уровня по еврейской истории.

Finkelstein L. (Ed.). The Jews: Their History, Culture and Religion. Philadelphia-New York, 1949, 1960, 1970-1971. Много важных сведений; см. особенно *Halkin A.S.* Judaeo-Arabic Literature и *Spiegel Sh.* Medieval Hebrew Poetry.

Schwarz L. (Ed.). Great Ages and Ideas of the Jewish People. New York, 1956. Старая работа, которую все еще можно рекомендовать.

Ben-Sasson H.H., Ettinger S. Jewish Society Through the Ages. New York, 1973. Многогранный обзор, охватывающий период от библейских времен до настоящего времени, написанный восемнадцатью авторами, в основном, израильтянами.

Neusner J. The Way of Torah: An Introduction to Judaism. 2nd ed. Encino, Calif. 1974. Оригинальный подход, подготавливающий начинающих к пониманию религии особого типа, которую представляет собой иудаизм. Содержит ценные библиографические сведения.

Roth L. Judaism: A Portrait. New York, 1961. «Моя цель в этой книге — активизировать свежий подход к природе иудаизма и, поскольку иудаизм служит прототипом монотеистической религии, предложить информацию к размышлению о природе религии вообще».

Moore G.F. Judaism in the First three Centuries of the Christian Era. Cambridge, Mass., 1927, 1954. Популярное христианское изложение талмудического иудаизма.

Montefiore C. C., Loewe H. A Rabbinic Anthology. Foreword by Raphael Loewe. New York, 1974. Сокровища раввинистической мудрости, веры и этических взглядов, к которым присовокуплены очерки авторов книги и еще один — *R.H. Snape*. Rabbinic and Early Christian Ethics.

Guttman J. The Philosophies of Judaism (1st ed. 1933). New York-Philadelphia, 1963. История еврейской теологической мысли.

Vajda G. Les Etudes de philosophies juive de moyen age depuis la synthese de Julius Guttman. — Hebrew Union College Annual, 1972, 1973. Доведенный до настоящего момента обзор современного изучения данного вопроса.

Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. New York, 1961. Эталонная работа по данному вопросу.

Heschel A.J. God in Search of Man: A Philosophy of Judaism. New York-Philadelphia, 1959. Индивидуальный подход современной творчески мыслящей личности.

Glatzer N. N. The Judaic Tradition, Texts Edited and Introduced. Boston, 1969. Избранные фрагменты классических древних, средневековых и современных произведений, тщательно подобранные и прекрасно откомментированные.

Laqueur W. A History of Zionism. London, 1972. Первый осмысленный отчет о движении, которое в конце концов привело к созданию государства Израиль.

Fein L.J. Israel: Politics and People. Boston, 1968. Подробное описание государственной политики Израиля.

Elon A. The Israelis: Founders and Sons. New York, 1972. Эта книга одного из «сыновей», хотя и «раздражает порой», однако дает яркую картину духовной атмосферы Израиля.

3. Связи между арабским и еврейским народами и между исламом и иудаизмом

Cohen M.R. The Jews Under Islam — см. в: The Study of Judaism, Bibliographical Essays in Jewish Medieval Studies. New York, vol. II.

Rosenthal E.I. J. Judaism and Islam. London-New York, 1961. Краткий обзор духовных контактов.

Geiger A. Judaism and Islam. Transl. by F.M. Young, Introduction by Moshe Perlmann. New York, 1971. Этот очерк,

до сих пор не утративший ценности, был впервые опубликован в 1833 г. и посвящен еврейским элементам в Коране.

Katsh A.I. Judaism in Islam. New York, 1964. Подборка материалов еврейских источников, в которых можно найти соответствия второй и третьей главам {сурам} Корана.

Togey C. C. The Jewish Foundations of Islam. New York, 1933, 1967. Стимулирующая, но местами несколько бездоказательная работа.

Montgomery J.A. Arabia and the Bible. Philadelphia, 1934.

Margoliouth D.S. The Relations between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam. London, 1924.

О двух последних из указанных книг см. ранее, гл. 2,3.

Guillaume A. The Influence of Judaism on Islam. — см. в The Legacy of Israel. Eds. E.R. Bevan, Ch. Singer. Oxford, 1927, p. 129-171. Точка зрения христианских теологов.

Hirschberg H.Z. Israel in Arabia. Jerusalem, 1946 (in Hebrew). Самая последняя подробная история евреев в Аравии после Мухаммада.

Fischel W.J. The Jews in the Political and Economic Life of Medieval Islam. London, 1937, New York, 1969. Посвящена особо драматическим эпизодам участия евреев в жизни различных мусульманских государств.

Mann J. The Jews in Egypt and Palestine Under the Fatimid Caliphs. Oxford, 1920, 1922. Репринт вместе с другим сочинением Манна «A Second Supplement to 'The Jews in Egypt and Palestine Under the Fatimid Caliphs'» with a Preface and Readers Guide by S.D. Goitein. New York, 1970. Классическая история евреев на исламских землях.

Mann J. Texts and Studies in Jewish History and Literature. Vol. I, Cincinnati, 1931, vol. II, Philadelphia, 1935. Reprinted with a detailed Introduction by Gerson D. Cohen, New York, 1970. Том I использован мною полностью, а том II — в значительной мере по вопросам еврейской истории и литературы в исламской орбите.

Goitein S.D. A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World, as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza. Vol. I. Economic Foundations. Berkley and Los Angeles, 1967. Vol. II. The Community. 1971. Третий и последний том — в печати. О Генизе см. с. 97-98.

Goitein S.D. Letters of Medieval Jewish Traders Translated from the Arabic. Princeton, 1973. Восемьдесят писем, проливающих свет на деятельность евреев на торговых путях между Испанией, Египтом и Индией, показывают высокую степень межрелигиозного сотрудничества.

Ashtor E. A History of the Jews in Muslim Spain. Vols. I-II. Jerusalem, 1966 (in Hebrew). Исчерпывающее и весьма оригинальное исследование, доводящее изложение событий до 1085 г. Ожидается третий том.

Strauss-Ashtor E. A History of the Jews in Egypt and Syria under Mamluk Rule. Vols. 1-3. Jerusalem, 1951, 1964, 1970 (in Hebrew). Подробный и хорошо документированный отчет о периоде 1250-1517 гг.

Cohen G.D. The Book of Tradition by Abraham Ibn Daud. Philadelphia, 1967. При помощи надлежащего издания, перевода и комментария этого главного литературного источника еврейской истории в период средневекового ислама, автор проясняет многие спорные вопросы этого этапа.

Hirschberg H.Z. [J. W. J.] A History of the Jews in North Africa. Vols 1-2. Jerusalem, 1965 (in Hebrew). Образцовая работа по истории евреев в Северной Африке. Английский перевод первого тома в печати. Готовится к изданию третий, заключительный том.

Chouraqui A.N. Between East and West: A History of the Jews of North Africa. Transl. by Michael M. Bernet. Philadelphia, 1968. Написана юристом и общественным деятелем, который весьма интересуется современным развитием.

Zafrani H. Vie intellectuelle juive au Maroc. Paris, 1972. В основном, книга посвящена периоду XVI-XIX вв.

Blau J. The Emergence and Linguistic Background of Judeo-Arabic. Oxford, 1965. Основывается на работе того же автора (на иврите): Grammar of Medieval Judaeo-Arabic. Jerusalem, 1961.

Vajda G. Judaeo-Arabic Literature. См. в: Encyclopaedia of Islam, vol. IV. Leiden, 1974. Сжатый, но соответствующий современным требованиям обзор.

Goitein S.D. Jewish Education in Muslim Countries, Based on Records from the Cairo Geniza. Jerusalem, 1962 (in Hebrew).

Zafrani H. *Pedagogie juive en terre d'Islam.* Paris, 1969. Посвящена этому важному аспекту иудейско-арабского симбиоза, в частности, в современном Марокко.

Landau J.M. *Jews in Nineteenth-Century Egypt.* New York-London, 1969. Базируется на архивных и документальных источниках.

Landshut S. *Jewish Communities in the Muslim Countries of the Middle East.* London, 1950. Все еще ценная работа, несмотря на некоторые неточности.

Cohen H.J. *Jews of the Middle East (1860-1971).* Jerusalem and New York, 1973.

Goitein S.D. *From the Land of Sheba: Tales of the Jews of Yemen.* New York, 1973.

Goldberg H.E. *Cave Dwellers and Citrus Growers: A Jewish Community in Libya and Israel.* Cambridge, 1972. обстоятельное исследование приобщения иммигрантской группы из арабской страны к культуре Израиля.

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА ЕВРЕЙСКОЙ И АРАБСКОЙ ИСТОРИИ

ЕВРЕИ

до нашей эры

1. Ок. 1500 г. Праотцы еврейского народа (Авраам и его семейство) мигрируют из Ирака и Сев. Сирии в Палестину. Позднее некоторые кланы отделяются и уходят отсюда в Аравию.

2. Ок. 1250. После продолжительного пребывания в Египте основное ядро израильтян объединяется Моисеем (Моше) в конфедерацию с национальной религией и вновь поселяется в Палестине.

3. Ок. 1000. Формирование израильского государства, центр которого — Храм в Иерусалиме.

4. 853. Битва при Каркаре. Израильский царь Ахав и арабский вождь Гиндибу принимают участие в коалиции против ассирийского нашествия.

5. Ок. 500. После разрушения Первого Храма и первого еврейского государства формируется новое государство и воздвигают Второй

АРАБЫ

до нашей эры

1. Ок. 1500. См. соседнюю колонку.

2. Ок. 1250. Окончательное одомашнивание верблюда ведет к многообещающим результатам: а) в пустыне поселяются люди, известные как «бедуины», или арабы; б) наземная перевозка тяжелых грузов в далекие страны становится сравнительно легкой.

3. Ок. 1000. Бедуины, используя «верблюжьи войны», начинают формировать более крупные политические объединения.

4. См. соседнюю колонку.

5. Ок. 500. Арабы начинают селиться по краям Северо-Аравийской пустыни, привыкая к местной цивилизации и арамейскому языку, на кото-

ЕВРЕИ

Храм. Обретает очертания собрание еврейской религиозной и национальной литературы, получившее затем название Библия.

6. Ок.330. Завоевание Востока Александром Македонским. Последующее тысячелетие евреи и арабы находятся под прямым греческим (эллинистическим) влиянием.

7. Ок. 165. Еврейское восстание под руководством Маккавеев против эллинистических хозяев гарантирует существование монотеизма и готовит почву для возникновения христианства и ислама.

Наша эра

8. Ок.50. Евреи «в каждом городе обитаемого мира». Величайшая экспансия эллинизированной еврейской диаспоры. Выход христианства за пределы истинного палестинского иудаизма и за рамки эллинистического еврейства.

9. Ок.70. Разрушение Второго Храма. Иудея как римская провинция.

10. Ок. 200. Полное развитие новой еврейской культуры, которая позднее концентрируется в обширной литературе Талмуда и мидрашей.

АРАБЫ

ром тогда говорили все окружающие страны.

6. Ок.330. См. соседнюю колонку.

7. Ок. 165. Набатейцы, арабский народ, говорящий по-арамейски, образуют на землях части Сирии, Заиордания и Северной Аравии первое прочное арабское государство.

Наша эра

8. Ок. 50. Рост значения Аравии как производителя ладана — предмета первой необходимости в те времена, подобно нефти теперь, — и как участника международной торговли.

9. 105. Распад арабского Набатейского царства и преобразование его в несколько римских провинций.

10. Ок.200. «Арабы», то есть бедуины Северной Аравии, начинают захватывать горные сельскохозяйственные и высокоразвитые области

ЕВРЕИ

Их главные черты: освящение повседневной жизни при помощи бесчисленных религиозных предписаний и общего образования взрослых путем создания культа учения. Эта резко антиэллинистическая культура станет главным стимулом ислама на ранней и решающей стадиях его развития.

11. Ок. 550. Пиют, еврейская религиозная поэзия, связанная с расцветом поэзии в Византии.

12. Ок. 600. Распространение еврейских общин по всей Аравии, особенно в Хиджазе, будущей колыбели ислама, и Йемене в Южной Аравии.

13. См. соседнюю колонку.

АРАБЫ

Южной Аравии и поглощают лингвистически и социально их древнее население. Благодаря этому процессу физически и духовно формировались людские ресурсы, которые потребовались для будущего арабского завоевания Ближнего Востока.

11. Ок. 550. Полное развитие «литературного» арабского языка и высокое положение поэзии, главным образом светской, которая формирует культурное единство арабских племен, весьма различных лингвистически и физиологически.

12. Ок. 600. Арабские торговцы регулярно прибывают в Египет, Палестину, Сирию, Ирак и Южную Персию.

13. 622. Мухаммад, основатель ислама, покидает родной город — купеческую Мекку, где он подвергся преследованиям, и перебирается в земледельческий регион Медины, в котором присутствие значительного еврейского населения подготовило почву для принятия монотеистической религии. По разным, в основном внутренним, причинам евреи не соглас-

ЕВРЕИ

14. 635—715. Евреи, особенно в Палестине и Сирии, а позднее в Испании, приветствуют арабов как своих освободителей от гонений христианской церкви и активно поддерживают завоевателей. Однако в целом они разделяют довольно тяжелую судьбу подчиненного населения.

15. 750—950. Тот факт, что Ирак, который много веков был главным центром еврейской жизни, становится также центром мусульманского Халифата, имеет огромное значение и способствует взаимовлиянию. Одним из результатов этого является возникновение капитализма на Ближнем Востоке (см. соседнюю колонку); еврейский народ, который до того времени был в основном земледельческим, трансформируется в народ преимущественно торговый.

16. Ок. 900. Поскольку с этого времени евреи, покидая Ирак, Персию и другие арабские страны, принимают значительное участие в экономическом освоении Египта и мусульманского Запада, Еги-

АРАБЫ

ны признать Мухаммада пророком, поэтому их изгоняют из Северной Аравии. Но они остаются в Йемене и в Южной Аравии.

14. 632—752. В течение 120 лет войны арабы завоевывают и частично колонизируют страны между Испанией и Средней Азией.

15. Основание Багдада. Первоначально задуманный как правительственная резиденция и гарнизонный лагерь, Багдад быстро становится огромным торговым центром и символизирует новую торговую цивилизацию, которая в основном порождена экономическими, социальными и духовными силами, приведенными в движение арабскими завоеваниями.

16. Ок. 900. Арабы окончательно вытеснены тюрками и другими расами с руководящих военных постов в мусульманском мире. Теперь и до нового времени им уже не вернуть себе независимость. Эта

ЕВРЕИ

пет, Тунис, Марокко и особенно Испания вскоре становятся соперниками Ирака как центра еврейской жизни и литературной деятельности.

17. 942. Смерть Саадии Гаона, египетского еврея, который стал духовным лидером иракской еврейской общины. Его смерть знаменует эпоху. К тому времени городской высший класс евреев стал полностью арабизованным. Поэтому Саадия переводит Библию на арабский, комментирует ее (также по-арабски) и разъясняет верования и идеи и даже законы иудаизма, а также правила еврейской грамматики. Он пользуется еврейским, когда пишет религиозные стихи или полемизирует или когда обращается к менее ассимилированным еврейским общинам.

18. Ок. 1000—1141. Так называемый Золотой Век еврейской диаспоры в мусульманской Испании и Марокко. Экономически базируется на широкомасштабной торговле с другими мусульманскими странами Средиземноморья, а также Южной Аравии и Индии. Его лучшим детищем,

АРАБЫ

потеря, однако, обернулась добром благодаря арабизации большей части населения Ближнего Востока и Северной Африки.

17. 956. Смерть Масуди, разностороннего, типично мусульманского ученого, лично знакомого с Саадией. Обладавая пытливым и восприимчивым умом и склонностью к систематизации, арабы довольно быстро осваивают греческую философию и науку, полученную ими через христианских и языческих ученых. Появляется множество наук, связанных с различными сторонами жизни человека. Хотя большинство ученых, занимавшихся этими проблемами, по происхождению не были арабами (некоторые происходили из евреев), эта раннемусульманская цивилизация безусловно должна рассматриваться как создание арабского гения.

18. 1111. Смерть Газали, «обновителя мусульманской религии». Он осуществил своего рода синтез между изначальным исламом, во многом укорененном в иудаизме, и мусульманским экстатическим мистицизмом, который представляет собой смесь внутриисламского развития и

ЕВРЕИ

вероятно, является новоивритская поэзия, которая развивается под арабским влиянием. Нашествие Альмохадов, берберской мусульманской секты, кладет конец процветанию евреев в мусульманской Испании и в Марокко. Смерть в 1141 г. Иехуды Галеви, еврейского поэта и мыслителя, служит вехой, обозначающей окончание этого периода.

19. 1204. В Каире умирает Маймонид, родившийся в 1135 г. в Кордове, Испания. В отличие от Газали, выдающегося теолога и противника философии, Маймонид был врачом по профессии и полностью основывал свое истолкование еврейской веры на философии того времени, развитию которой сам способствовал в значительной мере. Подобно Газали в исламе, он выступает как кодификатор еврейского закона. Его философские и медицинские труды написаны по-арабски, его огромный свод законов — по-еврейски.

20. 1237. Смерть Авраама, сына и наследника Маймонида в качестве главы египетского еврейства. Он и его последователи были весьма увлечены мусульманским мисти-

АРАБЫ

христианских, греческих, буддийских и других влияний. Газали был персом по происхождению и родному языку, но писал главным образом по-арабски. Он отмечает высшую точку в развитии средневекового ислама.

19. 1193. Смерть Саладина, курдского героя, который временно объединил Египет и Сирию и разбил силы крестоносцев. Хотя сам он был человеком высоких достоинств, его правление обнаруживает начало той реакции мусульманских ортодоксов, которая преобладала в истории Ближнего Востока вплоть до XX в. и, возможно, была одной из причин его упадка.

20. 1260. Битва при Айн-Джалуте (Айн Харод) в Палестине. Мамлюки, каста воинов-невольников, правившая Египтом и частью Сирии, нанесли поражение остаткам отступав-

ЕВРЕИ

цизмом. В этом и следующих столетиях много еврейских интеллектуалов, включая членов царского дома Давида, перешли в ислам. Евреи разделяют общий упадок арабомусульманского мира.

21.1492. Изгнание евреев и мавров (мусульман) из Испании. Многие из этих испаноязычных евреев оседают в Османской Турции и вносят вклад в возрождение еврейства в этой великой мусульманской державе.

22. 1572. Смерть Ицхака Лурии, великого еврейского мистика. Духовное движение, связанное с его именем, ведет к обновлению иудаизма в странах Ближнего Востока.

23. 1666. Псевдомессия Шабтай Цви из Смирны, Турция, в которого на короткое время уверовали большинство евреев во всем мире. Его первоначальный успех показывает, что евреи все еще занимают выдающееся положение на Востоке. Его неудача

АРАБЫ

шей армии монголов. Если Ирак и Северная Сирия так никогда и не оправились окончательно после опустошения, причиненного монголами и другими захватчиками, Египет остался центром мусульманского мира. Но и там из-за алчности военных правителей и по ряду других причин начинается общий упадок.

21. 1517. Турки-османы завоевывают Сирию, Палестину и Египет. Временное возрождение этих стран вследствие их включения в сильное и расширяющееся государство.

22. 1565. Смерть Шаарани, вершины мусульманского мистицизма. В отличие от своего соотечественника и современника Исаака Лурии, который никогда не писал книг, Шаарани оставил обширное литературное наследие.

23. 1683. Безуспешная осада Вены оттоманскими турками, с одной стороны, показывает на огромную протяженность их империи, а с другой сигнализирует о ее закате, что особенно ощущалось в арабоязычном мире.

ЕВРЕИ

начинает новый период упадка и стагнации.

24. 1789. Французская революция открывает эру отнесенительной гражданской эмансипации евреев.

25. 1840. Миссия к Мехмету Али, вице-королю Египта, Мозеса Монтефиоре (Англия) и Адольфа Кремье (Франция), которых сопровождал видный ученый Солломон Мунк, знаменует начало филантропической деятельности евреев Запада в пользу своих неимущих братьев на Востоке.

26. 1882. «Билу». Начало земледельческой колонизации Палестины иммигрантами из Европы и Йемена.

27. 1897. Первый сионистский конгресс в Базеле, Швейцария, который принимает программу Теодора Герцля об учреждении Еврейского национального дома в Палестине.

28. 1922. Лига Наций утверждает Мандат о британском управлении Палестиной.

АРАБЫ

24. 1798. Наполеоновское завоевание Египта свидетельствует об открытии для себя Ближнего Востока крупными западными политиками и западной цивилизацией.

25. 1805—1848. Мехмет-Али, албанский турок создал Египетскую империю, организовав армию и экономику этой страны по европейскому образцу.

26. 1882. Восстание Араби-паши, провинциального египтянина, против прогнившего правительства своей страны и последовавшая за этим оккупация Египта англичанами.

27. 1916. Хусейн, правитель Мекки, поднимает восстание против турок и собирает союзников.

28. 1922. Египет, все еще оккупированный британскими войсками, провозглашает себя независимым королевством.

29. 1925. Официальное открытие Еврейского университета в Иерусалиме.

30. 1948. Учреждение государства Израиль. Возрастающее значение еврейской общины США для благоденствия евреев во всем мире и в особенности в Израиле.

31. Возвращение в Израиль около полумиллиона евреев из мусульманских стран.

32. 1956—1964. Синайская кампания и ее последствия. Консолидация израильского общества. Возрастающее значение интеграции восточных общин.

33. Последствия войны 1967 г. и экономическая необходимость приводит к постоянным, но не близким контактам между евреями и арабами.

34. Война в октябре 1973 г. ускоряет социальные и политические перемены в Израиле.

29. 1925. Официальное открытие (фактически уже открытого) Каирского университета.

30. 1941/1946/1951. Независимость Сирии и Ливана, Иордании и Ливии. Все большее вовлечение США в экономику и политику Ближнего Востока.

31. Восстание «молодых офицеров» в Египте в июле 1952 г., возможно, отмечает новую фазу в социальной истории Ближнего Востока.

32. 1956—1964. Суэцкий кризис. «Арабский социализм». Китайско-русское соперничество за первенство в арабском мире.

33. У арабов начинает формироваться более реалистичный образ Израйля.

34. Остается ждать и наблюдать за тем, насколько реальной политически и эффективной в культурном плане окажется американо-советская «разрядка».

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Ш. Д. Гойтейн и его книга: «Евреи и арабы» между прошлым и будущим

Профессор Ш. Д. Гойтейн заслуженно считается одним из крупнейших современных исследователей еврейской истории. Его знаменитая пятитомная монография «Общество Средиземноморья»* внесла неоценимый вклад в исследование арабо-еврейской средневековой цивилизации, а также иудаизма и ислама в целом. Это монументальное произведение содержит результаты трех десятилетий (до самой смерти Гойтейна) кропотливого труда по изучению каирской Генизы — средневековых документов, обнаруженных около ста лет назад в помещении старой каирской синагоги.

Труд, предпринятый Ш. Д. Гойтейном по систематизации и научному анализу материалов Генизы, его методика и подход к данной теме заслуживают специального описания; здесь мы лишь вкратце коснемся этой стороны его деятельности. Однако наследие Гойтейна-ученого не исчерпывается исследованием каирской Генизы, отраженным в монографии «Общество Средиземноморья», оно включает также большое количество других публикаций, книг и статей, многие из которых получили широкую известность и привлекли внимание ученых всего мира. Одна из них — это предлагаемая вниманию читателя книга «Евреи и арабы».

Книга «Евреи и арабы» вышла на свет в 1956 году в самом начале «генизского периода» Ш. Гойтейна. Она явилась своего рода итогом всей предшествующей академической деятель-

* «A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza», 5 vols. Berkeley, 1967-1988.

ности ученого. Материалом для книги послужили шесть лекций, прочитанных Гойтейном в 1952 году в Колумбийском университете (США).

Это произведение предназначено для широкого круга читателей: популярное, как определил его сам автор, сожалевавший, впрочем, о том, что не снабдил книгу подстрочными примечаниями и ссылками — чтобы сделать ее более полезной для исследователей. Однако отсутствие подстрочных примечаний, то есть строгой научной формы, не уменьшило значения книги для неспециалистов. Одна из самых привлекательных ее сторон — это свойственное автору умение видеть описываемое им явление в широком контексте: динамику и тенденции за единичными событиями, проявление ментальности в отдельных деталях («Гойтейн — историк ментальности», по определению одного из коллег). Талант Гойтейна к аналитическому обобщению, при котором «деревья не заслоняют леса» и при этом каждое «дерево» сохраняет свою неповторимую индивидуальность, раскрывается в полной мере впоследствии, при работе над «Обществом Средиземноморья», где удивительный портрет средневекового египетского еврейства воссоздан как эпическое полотно из огромного количества малоинтересных на первый взгляд подробностей — условий торговых сделок и коммерческих операций, перечней предметов, входящих в приданое невесты, и прочих частностей. Умение такого рода необходимо автору, поставившему перед собой глобальную задачу — обрисовать контуры многовековой истории двух древних народов и выделить черты сходства и различия между ними, и оно проявляется и в этой книге.

Привлекательной для широкой публики книгу делает также и ее тематика, связь с актуальными событиями, с сегодняшним днем. Книга о евреях и арабах, написанная через несколько лет после создания еврейского государства, на очередной стадии развития израильско-арабского конфликта, не могла быть лишь книгой о прошлом.

Гойтейн — не только исследователь прошлого, он целиком привязан к той истории, которая рождалась на его глазах и коей он был больше чем очевидцем — активным участником. Книга «Евреи и арабы» отражает, таким образом, мировоззрение автора, одним из существеннейших элементов которо-

го является соотнесение или, точнее, противопоставление будущего и прошлого.

Гойтейн видел век, ровесником которого он был (он родился в апреле 1900 года), как водораздел истории. Описывая свою биографию, он определяет ее хронологические рамки как период от «дилижанса, рейсы которого соединяли его родной Бургкунштадт, маленький баварский городок, с районным центром, и до полетов в космос». Однако происходившие перемены, воспринимаемые Гойтейном как начало новой эпохи, разумеется, не сводились к впечатляющим достижениям научно-технического прогресса, они были гораздо значительней. В своем отношении к Новому с большой буквы он был не одинок; это был симптом поколения. Новое было тотальным поветрием, молодежь жила в преддверии перемен. Разница состояла в выборе перспективы: одни глядели на восток — Россию, охваченную бурей социальной ломки и утопией построения нового общества (в 1970 году Гойтейн отметит, что «новые левые» в Израиле не удивляют его, с их идеями он спорил еще пятьдесят лет назад); другие, сионисты, обращали свой взгляд — тоже на Восток, но иной, на Страну Израйля.

Ориентация на перемены, на новое будущее определила судьбу Гойтейна с ранней юности. Человек активной жизненной позиции, он видел свое назначение в том, чтобы деятельно участвовать в том новом, в котором, согласно его мировоззрению, воплотилась вся суть происходящего, — в строительстве еврейского национального дома в Палестине. Подобно многим другим молодым людям в Германии, разделявшим сионистские идеалы и состоявшим в еврейских юношеских организациях, Гойтейн мечтал об эмиграции в Палестину; он готовился к переезду, полностью подчинив ему свою профессиональную подготовку. По его словам, он стремился получить как можно более широкое образование, которое соответствовало бы намеченным им целям, и ими же, как видно, определялся выбор направления: востоковедение, арабистика (тема диссертации, написанной им под руководством известного арабиста, профессора Йозефа Горовица, — «Молитва в Коране»). В 1923 году, уже получив степень доктора университета во Франкфурте, Шломо Дов Гойтейн, молодой многообещающий ученый, ступил на восточный берег Средиземно-

го моря в Хайфском порту. Любопытный факт: товарищем Гойтейна по этому плаванью через Средиземное море, прибывшим вместе с ним в Палестину, был Гершом Шодем, в будущем знаменитый исследователь еврейской мистики. Так, вместе, вернулись на родину предков двое коллег, каждому из которых суждено было в будущем произвести переворот в своей отрасли знания и определить развитие нескольких областей науки на многие годы вперед.

Впрочем, двадцатитрехлетнему Шломо Гойтейну будущее представлялось совсем иным. Он был далек от мысли об академической карьере и мечтал посвятить себя практической деятельности. Его увлекала популярная в то время идея детских коммун, он видел себя в роли воспитателя, наставника, который не только преподает детям школьную премудрость, но и живет вместе с ними, обучая их своим примером. «Я не собирался быть ученым, я был даже против этого», — свидетельствует сам Гойтейн. Более того, он был против академической деятельности как таковой — не только для себя лично, но и в целом для еврейского народа, возвращающегося из галута на родину, — соответственно, против создания Еврейского университета в Иерусалиме: вместо того чтобы заниматься настоящим трудом — сельским хозяйством, ремеслами и прочим, необходимым для построения полноценного общества, евреи потянутся к традиционному галутному занятию — служить профессорами в университетах. Как объясняет Гойтейн, одна из причин его повышенного интереса к общине йеменских евреев, которым в разные годы он посвятил целый ряд исследований, состояла в том, что эти евреи были «настоящими рабочими, наследственными ремесленниками», в отличие от членов палестинских аграрных общин — крестьян в первом-втором поколении. Таким образом, весь долгий жизненный путь Ш. Д. Гойтейна вырисовывается как постепенное удаление от отправной точки — юношеского идеала — и возвращение на круги своя: в орбиту академической жизни, с бунта против которой он начал. В 1928 году, после нескольких лет преподавания в старших классах школы в Хайфе (а также не увенчавшейся успехом попытки избрать карьеру драматурга: написанная им историческая пьеса «Пульселена», посвященная эпизоду мученической смерти евреев за веру во Франции, в

ХII веке, была неблагоприятно встречена критикой) Гойтейн становится сотрудником Еврейского университета: начинает читать лекции по истории ислама. На этом этапе своей жизни он совмещает академическую деятельность с работой в области просвещения — службой в Управлении по делам образования и публикацией работ, посвященных методике преподавания (методика преподавания языка иврит и Танаха). В совмещении занятий, каждое из которых требует значительной самоотдачи, проявляется необычайная работоспособность Гойтейна; к примеру, так он описывает свой рабочий день тех лет: шесть часов в конторе, три часа преподавания в университете и затем — несколько часов за своим письменным столом. Однако окончательный поворот происходит в 1957 году, когда Гойтейн принимает решение полностью посвятить себя науке и уезжает в Пенсильванию — теперь до конца жизни этот неутомимей человек, столь стремившийся совмещать теорию с практикой, будет погружен в исследование Каирской Генизы, вкладывая в него свой неиссякаемый запас энергии. Круг замкнулся: окончилось паломничество на Восток. Путешественник вернулся на Запад. И этому же процессу сопутствует глубокое внутреннее изменение, о котором рассказывает сам Гойтейн, подводя итог своему жизненному пути: изменение его религиозного мировоззрения.

Когда-то, повествует Гойтейн, рассказывая о своих героях — людях Генизы, я был таким же, как они. «Таким же, как они» — значит, человеком, для которого религия — то единственное, что по-настоящему имеет значение в жизни; это постоянный предмет помыслов, по сравнению с которым все остальное вторично. Этот тип ментальности, свойственный людям средних веков, характеризовал Шломо Гойтейна в начале его пути: он вынес это из семьи. По словам Гойтейна, влияние семьи, дома послужило основным фактором в процессе его становления как личности. Годы детства и ранней юности, проведенные Гойтейном в родительском доме, он неизменно вспоминал как ничем не омраченную идиллию. Отношения между членами семьи, родителями и их тремя сыновьями, из которых Шломо (Соломон) был младшим, строились на основе любви и взаимного уважения: по его словам, не были в ходу не только наказания, но даже угрозы наказанием.

Религия — ортодоксальный иудаизм — служила фундаментом жизни семьи, ее незыблемой основой. И мать, и отец происходили из династий потомственных ученых-талмудистов; одно из славных имен, по праву служащих предметом семейной гордости, — Бенедикт Барух Гойтейн, живший во второй половине XVIII века, автор галахического труда «Кесеф нивхар». Доктор Эдуард Гойтейн, отец семейства, был раввином и главой небольшой еврейской общины Бургкунштадта; он умер, когда Шломо было 14 лет. В годы учебы в университете, несмотря на интенсивные занятия, Шломо Гойтейн регулярно находил время для изучения Талмуда — брал частные уроки. Он рассказывает о себе и своих сверстниках: «О чем только мы не спорили — о Зигмунде Фрейде и Максе Вебере, о коммунистической литературе, но, подобно средневековым людям, мы, не испытывая неудобства, обитали одновременно в двух противоположных мирах — Веры и Разума».

«Из средневекового человека я превратился в исследователя средневековья» — так описывает Гойтейн перемену в своем религиозном мировоззрении. По его словам, он не знает и не может объяснить в точности, как произошла эта перемена. «Никто из нас не забыл, разумеется, те катастрофы, которые потрясли наше столетие. Некоторые из вас могут представить себе душевные терзания человека, находящегося в Иерусалиме в моем положении, в десятилетия, предшествовавшие и следовавшие за Второй мировой войной. Но я не помню ни одного события или чьего-нибудь влияния, которое могло бы быть непосредственной причиной изменения моего отношения». Гойтейн подчеркивает, что он не пришел к разрыву с религией, он остался религиозным человеком — *homo religiosus* — «но превратился в совершенно современного человека, в полном значении этого слова». Подчеркнем это «но» в словах Гойтейна. Оно выражает вторую ось в противопоставлении, столь характерном и существенном для его мировоззрения: прошлое — будущее и, параллельно, религия — современность.

Эта позиция оказалась определяющей для отношения Гойтейна к йеменским евреям, исследованием которых он начал заниматься еще в конце 20-х годов и в организации алии которых он принял активное участие в 1949 году. Как уже отмеча-

лось, интерес к выходцам из Йемена отличал Гойтейна еще на ранних этапах его деятельности. Одну из причин этого интереса мы уже назвали: «настоящие ремесленники, рабочие». Кроме того, занятие йеменитами (как и впоследствии — изучение Генизы) давало возможность совместить две области профессионального интереса Гойтейна — исследование иудаизма и арабистику.

Так, в самых ранних исследованиях в этой области, начатых им в конце 20-х годов, большую роль сыграл чисто лингвистический интерес к диалекту йеменитов — «чисто семитскому языку, в отличие от гибридов, на которых говорят в Палестине»*. Но еще более важная причина, как нам кажется, состояла в том, что по определению Гойтейна, неоднократно повторяемому им в различных работах на эту тему (включая и эту книгу, в которой он не единожды обращается к материалу, собранному им при работе в этой области), «йемениты» — это самая аутентичная из всех еврейских общин, это «самые еврейские евреи».

Гойтейн объясняет, что в силу исторических и географических обстоятельств — отрезанности и удаленности от «большого мира» и от европейского влияния, а также внутренних политических причин в самом Йемене, еврейское население этой страны сохранило ментальность времен Талмуда. В одной из статей Гойтейн пересказывает эпизод, когда он, показывая профессору Луису Гинзбургу Иерусалим, привел его в йеменскую синагогу; выйдя после молитвы, гость сказал: «Теперь я знаю, что такое иудаизм». На самого Гойтейна, по его словам, производила сильное впечатление синагогальная служба йеменских евреев, сочетающая торжественность и красочность ритуала, свойственные восточным общинам, с эмоциональным порывом и насыщенностью, отличающими молитву восточноевропейских хасидов.

Гойтейн подчеркивает близость (проявляющуюся, например, в особенностях фольклора) между ментальностью йеменских и восточноевропейских евреев, а также и еврейских общин в некоторых районах Германии «несколько поколений тому назад», — несмотря на пространственную отдаленность

* Результатом исследований диалекта и фольклора йеменских евреев явилась вышедшая в 1934 году книга «Jemenica», а также популярная работа «From the Land of Sheba», New York, 1949; rev. New York, 1974.

и внешние различия. Возникает впечатление, что отношение Гойтейна к йеменитам в чем-то имеет своим источником ностальгию — по миру, знакомому и родному ему с детства.

Однако для Гойтейна этот мир принадлежит прошлому. При переезде в Израиль самобытная и уникальная в своем роде духовная жизнь йеменитов, их религиозное мировоззрение должно видоизмениться (подобно тому, как произошло с самим Гойтейном), существенные компоненты его — отмереть, отойти в прошлое. С точки зрения Гойтейна, тип религиозной ментальности йеменских евреев противоречил условиям современности, так же как их профессии — ремесла (вроде плетения корзин, вышивания верхней одежды или ювелирных работ) не вязались с условиями современной жизни и, при всем уважении к их культурной ценности и со всем необходимым при том тактом, должны были занять свое место в этнографическом музее. Острейший конфликт между глубоко религиозными иммигрантами и светским государством, который, по свидетельству самого Гойтейна, привел к трагедиям в человеческих судьбах, видится ему в понятиях взаимоотношений между старым и новым. Поэтому для успешной духовной абсорбции иммигрантов необходимо «обучать современности»; показывать, что можно быть современным человеком, оставаясь религиозным.

Здесь на первый взгляд религия и современность перестают быть антагонистами, но на самом деле картина гораздо сложнее; понятно, что это сочетание не стабильно в тех случаях, когда современность, подобно религии, воспринимается как нормативная система, носящая ценностный характер. И неслучайно в решении социальных проблем — жилья, трудоустройства и т.д. — Гойтейн видит путь к разрешению многих противоречий. Может быть, это тоже относится к числу симптомов поколения. Как известно, многие западные интеллектуалы первой половины XX века придерживались точки зрения, согласно которой в будущем западная культура займет доминирующее положение, полностью вытеснив все остальные; при этом роль религии в современном обществе постепенно сойдет на нет. Возрождение религии и рост национального и религиозного самосознания во многих странах во второй половине этого столетия явился опровержением их про-

гноза. В настоящее время все чаще раздаются голоса исследователей, предсказывающих параллельное развитие различных цивилизаций, основным формообразующим фактором которых является религия.

Как уже было сказано, книга «Евреи и арабы» явилась итогом всей академической деятельности Ш.Д. Гойтейна к моменту ее написания. Одно из свидетельств тому было уже упомянуто: в своей книге Гойтейн постоянно обращается к данным исследований йеменской общины как к сохранившейся до наших дней модели существования евреев в арабском окружении. Однако интересы Гойтейна-исследователя не ограничивались изучением йеменской общины. Он не оставляет своих занятий в области арабистики, и время от времени в печати появляются его статьи, посвященные различным аспектам исламского общества*.

Он принимает участие в издании текста рукописи «Ансаб аль-Ашраф» мусульманского историка IX века Балазури — грандиозный проект, которому он был привлечен доктором Горовицем и участие в котором потребовало от него чрезвычайных усилий и затрат времени. Как объясняет Гойтейн, основная трудность состояла в нахождении огромного количества параллельных источников — в частности, из области древнеарабской поэзии; разумеется, выполнение этой работы значительным образом обогатило эрудицию Гойтейна-арабиста и послужило ему немалым подспорьем в дальнейших исследованиях ислама.

Другое направление, вызывавшее неизменный интерес исследователя и имеющее непосредственное отношение к настоящей книге — это тема взаимоотношений между иудаизмом и исламом. Здесь, очевидно, сказывается профессиональная ориентация Гойтейна как арабиста и в дополнение — базисное еврейское образование, полученное им в детстве и в юности (на это же сочетание он опирался в своих исследованиях йеменских евреев). В тридцатые, сороковые и в начале пятидесятых годов выходит ряд работ Гойтейна: «Ислам Мухаммада: возникновение новой религии под сенью иудаизма», «Святость Палестины с точки зрения мусульманского благочестия», «Отношение^ авторитетам в иудаизме и в исламе», «О еврейско-

* Впоследствии эти статьи войдут в сборник «Studies in Islamic History and Institutions», изданный в 1966 году.

арабском симбиозе», «Кто были учителя Мухаммада?», «Происхождение и сущность пятничной молитвы» и другие. Все эти работы посвящены взаимным влияниям между иудаизмом и исламом и контакту культур евреев и арабов. Схема взаимного влияния, предлагаемая Гойтейном в отдельных публикациях и подробно разрабатываемая им в «Евреях и арабах», такова: основной контакт между евреями и арабами, имевший место в средние века, можно разбить на два этапа. На первом этапе происходило формирование ислама как религиозной системы и исламского закона под влиянием иудаизма (в частности, при посредстве влияния на Мухаммада обитавших в Аравии еврейских сект — предположение, не принятое многими современными исследователями).

На втором этапе, по утверждению Гойтейна, «арабы отплатили евреям сполна», оказав стимулирующее влияние на развитие еврейской философии, литературы и мистицизма, а также на возрождение языка иврит. Как было отмечено, не все эти утверждения вызывают единодушное одобрение исследователей. Вопрос доказательства взаимных влияний — традиционно один из самых сложных и проблематичных. Замечают, что сходство тех или иных явлений или даже текстов почти никогда не является однозначным доказательством влияния даже тогда, когда это определенно соответствует их хронологической последовательности и установлено наличие контакта. Во многих случаях исследователь может привести альтернативное объяснение, сославшись на сходные условия жизни, универсальные психологические факторы или предположив существование третьего, дополнительного, источника. Поэтому и сам Гойтейн в ряде мест предпочитает не столь обязывающую формулировку, говоря о параллельных или сходных явлениях.

Описывая сосуществование евреев и арабов в Средние века, Гойтейн пользуется биологическим термином «симбиоз», подразумевая под ним сотрудничество, плодотворное для обеих сторон. Положения, центральные для книги «Евреи и арабы», уже намечены им в других работах — в частности, в двух статьях: «О еврейском и арабском симбиозе» и «Заметки по поводу сравнительного изучения истории евреев и арабов». Гойтейн перечисляет черты сходства и различия между двумя на-

родами; при этом, исходя из определенного сходства ментальности и исторической судьбы, он предполагает возможность дальнейшего сближения и сотрудничества — симбиоза — в будущем. Как уже говорилось, Гойтейн в годы своего пребывания в Эрец Исраэль никогда не оставался только исследователем, для него прошлое было неразрывно связано с настоящим и будущим. И в этом случае прогноз Гойтейна определяется в значительной степени его мировоззрением: сближение двух народов происходит на основе их участия в западной культуре.

Западная культура — вот общий язык, который позволит договориться о совместном разрешении проблем. Как и в отношении отмирания религиозной ментальности, Гойтейн разделяет мнение тех, кто видит в западной культуре единое унифицированное будущее всех народов. Как видно из его книги, Гойтейн рассматривает Израиль как очаг западной культуры на Ближнем Востоке — «мировую лабораторию», в которой происходит переплавка или «амальгамирование»*. Разнородные элементы — остатки прошлого — должны слиться воедино и образовать новую общность — средиземноморскую разновидность современной западной цивилизации. По этому же пути, только с историческим отставанием, по мнению Гойтейна, движутся и арабы; разрешение социально-экономических проблем поможет им сократить этот путь.

При описании биографии Гойтейна его коллегами можно встретить предположение, что одной из основных причин, приведших его к решению об отъезде в Америку, было разочарование в сионизме — в будущем сионизма, которое постепенно очерчивалось перед ним не таким, каким представлялось поначалу. Нужно отметить, что и на книге «Евреи и арабы», по всей видимости, отразилась та же тенденция: в последовавших за первым изданиях опущена заключительная глава, в которой предсказывается разрешение израильско-арабского конфликта в течение нескольких ближайших десятилетий. Теперь, по прошествии более сорока лет со времени написания книги «Евреи и арабы», трудно отрицать, что еврейско-арабский

* См. статью Гойтейна «The Yemenite Jews in the Israel Amalgam» в сборнике «Israel: its Role in Civilization», 1956; а также его статью «Jewish Education in Yemen as an Archetype of Traditional Jewish Education» в сборнике «Between Past and Future», 1953.

конфликт носит гораздо более глубокий и затяжной характер, и ни сглаживание межрелигиозных и межнациональных противоречий, ни подмена их социально-экономической проблематикой не приводит к их разрешению. Таким образом, некоторые оценки и выводы, являющиеся скорее следствием мировоззрения исследователя, нежели результатом его научного труда, относятся к числу недостатков книги. Следует также указать, что не все гипотезы, выдвинутые Гойтейном — в частности, касательно взаимного влияния иудаизма и ислама, — на сегодняшний день безоговорочно принимаются исследователями.

Тем не менее многие из его идей оказали существенное и даже определяющее влияние на современную науку и получили в ней дальнейшее развитие. Значительный интерес представляет также сама попытка общего взгляда на историю евреев и арабов и сопоставления духовного наследия двух народов — в первую очередь благодаря высокому профессионализму и огромной эрудиции Ш. Д. Гойтейна.

Нужно указать, что тематика книги относится к области, доселе практически незнакомой русскоязычному читателю; таким образом, перевод монографии Гойтейна на русский язык является важным шагом по направлению к заполнению имеющегося вакуума. Поэтому книга «Евреи и арабы», без сомнения, привлечет внимание многих читателей и окажется для них полезной.

Л. Трёмбловлер

Указатель

- Аарон 191
 Аббасиды 47
 Абдаллах ибн Саба 173
 Абд аль-Малик 174
 Абиссиния 23,54,88
 Абрамски Й.Д. 171
 Абу Иса аль-Исфахани 174-176
 Абу Йакуб 149
 Абу Йусуф 103
 Абу-ль-Баракат ибн Малка
 146
 Абу-ль-Карам 176
 Абу Убайда 132
 Абу Шади 228
 Авраам 9,25,26,29,32,35,36,58,
 62
 Авраам ибн Хасдай — см.
 Ибн Хасдай.
 Авиценна (Ибн Сина) 131
 Агнон Ш.И. 226,229
 Аден 18,51,52,82,98,107,116,
 117,120,124,167,209
 Аззам-паша 198
 Азия 67,112,118,119,136,220,
 223
 Айша 193
 Айн Харод (Айн Джалут) 219
 Айюбиды 150
 академии еврейские 126-129,
 183
 Акива, раби 188
 Аккад А.М. 51,228
 Акра 119
 Алеви Ж. 139
 Александр Великий 147
 Александрия 89,113,120,135,
 142,221,225
 Алеппо 119
 Алжир 204
 Али 173,178
 Альмохады 85,119
 Амадия 192
 Америка 28,144,224
 Амид 108
 Амин А. 228
 Амрам бен Дайан 194
 Амр ибн Ас 202
 Анан 177,180
 Анатоли 120
 Англия 145,189
 Андрэ Т. 57-59
 Антиохия 226
 арабо-еврейский/еврейско-
 арабский симбиоз 11,70,82,
 94,95,100,126,132,134,160,197
 арабы - 1 *passim*.
 Аравийская пустыня 28,30,37
 Аравийский п-в 18,27,36,39,
 51,119,218
 Аравия 10,13,26-28,32,33,35,
 40,51-56,68,69,102,114,215
 арамеи 27
 АрберриА. 153
 Армения 136
 АсафС. 100
 ассирийцы 27
 Ассирия 24,27,217
 Атлантический океан 41,47

- Афганистан 156
 Афины 34
 Африка 118,119,202
 Ахав 8,15,34
 Ахмад, король 83
 Ашкелон 119
- Багдад 74,96,108,118,119,126,
 131,168,177,180,183,212,214
 Бадави А.228
 БанетД.Х. 157,186,203
 Барак 34
 Барон С.У. 21,172
 Басра 20,105,119,140,155,168
 Бахйя 149,152,157,158
 бедуины 8,27,29,35,44
 Беер-Шева 29,35
 Бейрут 108, 226
 Бет Шеарим 52
 Бет-Эль 29
 Бельгия 52
 Беньямин Нехавенди 177,180
 Берк Ж. 195
 Библия 8,9,21,23,25,27-30,34-
 36,38,41,43,45,48,56,64,95,104,
 137,139-141,150,151,161,162,
 165,177,178,181,188,200,207,
 209-213,220
 Бируни 126
 Ближний Восток 5,7,8,11,20,
 27,41,100,103,105,115,122,ВО-
 132,156,190,195,216,218-220,
 222,225,226
 Бомбей 204
 Бонн 100
 Бубер М. 159
- Будда 203
 буддизм 154
 «буржуазная революция» в
 средневековье 12,105
 Буркхардт 27
 БурлаИ. 159,229
 Бухара 70
 Бэр.Ф. 62
- Вавилон 24
 Вавилония 27,54,70,124,137,
 147,148,156,217
 вавилоняне 27
 Вади-ль-Кура 54
 Вайда Ж. 157
 ВайсЙ.Г. 165
 Валаам 41
 Варшава 99
 Великобритания 82,222
 Вельхаузен И. 28
 Вениамин Тудельский 126,
 212,214
 Венсинк А.Й. 152,184,185
 Ветхий Завет 37,59
 Видер Н. 189
 Византия, Византийская им-
 перия 11,31,53,67,88,95,101,
 103,104,118,120,191
 Винклер Г. 28
 Вольф Дж. 159
 Вольфсон Г.А. 145,147
 Восточно-Римская империя
 73,111
 Вторая мировая война 222
 Второй Храм 25,26,42,53,211
 Вуано Ј. 194

- Гайгер А. 61
 галаха 0 64,65
 гаон 0 98,126,127,140,156,183
 Гарвард 145
 Гейне Г. 227
 Гениза 5, 95, 97-99, 102, 103,
 110,112,113,115-117, 119-
 123, 128, 161, 167, 176,185-
 187, 190,207,215
 Германия 57,62
 ГерцльТ. 13,220
 Гибб ХА.Р. 224
 Гибралтарский пролив 111
 Гидеон 9,25,34
 Гиндибу 8
 ГинзбергЛ. 100,127
 Глэзер С. 223
 Гольдциер И. 70,145,157,224
 Гомер 142
 Горган 108
 Горовиц Й. 183
 Гранада 75
 Грец Г. 11,134,224
 Греция 24,138,223,225
 Грюнебаум Г.Э. 224
 Гутман Ю. 145,196
- Давид 34,125,155
 Давид Алрой 176
 Давид бен Авраам аль-Фаси
 119,141
 Дагестани К. 46
 Дальний Восток 77,120
 Дамаск 119,122,140,159,174,
 211,216
- Даниель Кумиси 177-179
 Даути 27,32
 Двора 34
 Джахиз 68,105,179,180
 Джеффри А. 57
 джизья 101,102
 Дизраэли Б. 176
 доданим (родственники) 26
 Дэвидсон И. 100
- Евреи 2 - 1 *passim*,
 еврейский мистицизм 114,
 153,155,159
 Европа 11,13,17,72,76,77,79,
 85,89,92,105,110,111,122,130,
 133,134,144,169,190,191,193,
 223,224,226
 Евсевий 148
 Египет 18,19,31,39,42,77,82,
 87,92,96,97,101,102,108,111,
 114-120,122-24,128,129,138,
 149,159,182,185,200,202,219,
 222-224
 Езекия 34
 Елисей 41
- Женщины (права, положение)
 19,33,55,84,143,190-193
- Закон еврейский, мусульман-
 ский 10,11,44,45,53,55,64-66,
 69,71-78,81-85,87,91,92,104,
 108,153,157,178,181-187,212
 Западная Европа 12,112,120,
 133,134,138,225
 Захран 91

- земледелие у евреев 12,42,44,
45,53,103,110
- Зулаи М. 100
- Зу Нувас Ас'ар 52
- Иблис 61
- Ибн Аби Усайбия 16
- Ибн аль-Мукаффа 203
- Ибн Габироль 157,164
- Ибн Каммуна 145,175
- Ибн Мукла 214
- Ибн Рушд (Аверроес) 149
- Ибн Туфайл 149
- Ибн Халдун 12,13,28
- Ибн Хасдай 203,204
- Ибн Хордадбех 111
- Ибн Шахин 202
- Ибн Эзра, Авраам 164,203
- Ибн Эзра, Моше 164,169
- Ибрахим ибн Сахль аль-Ис-
фахани 131,132
- Иеремиа 41
- Иерихон 53,106,213
- Иероним 147
- Иерусалим 17,73,74,86-88,90,
100,115,118,119,127-129,141,
145,146,155,171,179,182,193-
195,199,206,208,211,212,222
- Иехуда аль-Харизи 164
- Иехуда Галеви 93,148,149,160,
162,164,165,170-172
- Иехуда Хаййудж 141
- Измаил 9,25,26
- измаильтяне 25,36
- Израель Наджара 211
- Израиль 8,9,13-22,26-28,30,32-
34,38,41,42,45,46,49,78,80,84,
134,145,150,166,170,172,177,181,
182,190,194,205,208,209,215,217,
221-223,225
- Иисус Христос 60,61,73,174,
178,191
- Илия 41,155
- Индия 24,52,77,82,98,105,111,
112,116,117,120,122,123,129,146,
167,215,223
- Индонезия 14
- Иоанн Креститель 60
- Иона Джанах 141
- Иордан 53
- Иосиф (Йосеф) 9,46,200
- Иосиф Флавий 9,38,133
- Иоель 52
- Ирак 9,13,18,30,39,66,70,74,
101,103,105,107,110,111,118,119,
121-129,140,168,174,177,196,
205,210,219
- Иран (см. также Персия) 8,47,
131
- Ирод 9
- Исаак (Ицхак) 25,35
- Исайя 26,41
- ислам 39,41,51,58,64-66,68,69,
71,72,77-79,83-86,88,89,94,
101,103,106,108,112,114,115,117,
118,127-130,132,135,147,153,
156,160,161,165,170,175,183-
185,191,199,201,203,215
- Исфахан 125,174
- Испания 11,67,68,75,85,90,91,
93,98,101,105,108,111,112,116-
120,123,128,141,149,160,165,167,168,
170,171,192,203,214,218
- Италия 101,112,203

- иудаизм 39,42,44,52,54,64-
66,68,69,132,133-135,147,154-
156,159,178,180,183-
185,190,199,224
- иудео-христиане 59,60
- Иудея 63,147,178
- Ицхар С. 229
- Йааков 199
- Йакуб ибн Киллис 75,87
- Йахуда А7С7 157
- Йездигерд I 125
- Йекутиель 124
- Йемен 9,10,14,19,29,34,46,52,
54,70,73,74,76,78-86,89,91,
109,114,116,119,120,126,128,139,1
44,150,163,176,187,190-
192,195,196,207-210,214,215,
229
- йеменские евреи (йемениты) 5,
18,54,78-81,85,128,160,166,
185,190,194,204,205
- Йехошуа, раби 202
- Йосеф бен Йехуда Кохен 124
- Йосеф ибн Акнин 86,119
- Йосеф ха-Нагид 75
- Йоханнесбург 111
- Кааба 26,52,199
- Кабул 156
- «Каддиш» 9,33
- Каир 75,89,97,107,108,117,118,
124,129,143,149,185
- Кайруван 115
- Кале П. 100
- Калькутта 204
- Каплан М. 32
- караизм, караимы 55,56,173,
174,177-182,192,194
- Кардифф 82
- Каркар 8
- Каспийское море 111
- Кембридж (Англия) 99
- кибуц 17,228
- Киркисани 174,181
- Китай, китайцы 38,96,111,112,
196
- Клар Б. 165
- Клейн С. 53
- Коген Г. 134,135,224
- Константинополь 111,120,182
- копты 97,115,214,228
- Коран 10,37,42,46,55-64,69,71,
80,84,125,160,162,171,178,
191,200,201,212,213
- Кордова 119,149
- коханим 53,54
- Коэн Б. 212
- Красное море 57
- Кремье А. 221
- Крохмаль Н. 134,224
- Крым 182
- Кулзум 111
- Кумранская община 63
- Курдистан 108,136,192
- Куш (см. также Абиссиния,
Эфиопия) 23
- Левант 19
- Леви делла Вида Дж. 158
- Ленинград 99
- Леслау В. 54
- Лёвен 52
- Либерман С. 147

- Ливан 8,18,178,179,222
 Ливия 205,222
 Ливорно 204
 Лоуренс 28
 Лурия И. 159
 Лэйн Э.У. 46
- Мавали 106
 Мазар Б. 52
 Маймонид Авраам 62,76,98,
 157,158,187-189
 Маймонид Моисей (Рамбам)
 75,86,98,119-121,128,145,149-
 153,157,176,184,186-189
 Майсан 156
 макама/махберет 168,226
 Макдоналд Д.Б. 26
 Маккавеи 9,16
 Малая Азия 31
 Малик аль-Адиль 189
 Малик ибн Динар 154,156
 Мамлюки 219
 Манн Дж. 99,179
 Марголиус Д.С. 26
 Марйам 191
 Марокко 14,78,98,116,119,126,
 138,141,149,187,194,204
 Марракеш 149
 Масарджавайх 105
 масореты 143
 Медина 51,53,54,59,63,67,71
 Мекка 26,42,52,53,60,61,68,76,
 86,109,156,177,199
 Меркс А. 185
 Месопотамия 31,36,42,101,
 146,176
- Мессия 60,80,88,173,174,176,
 177
 Мехмет Али 221
 Мешан 54
 Меши 41
 Мешхед 86,159
 Мидиан, мидианиты 9,25,35,
 36
 мидраш 9,56,104,171,197-199,
 203
 Мириам 191
 Мириам (дочь Бенаяху) 192
 Моисей (Моше) 8,9,33,60,61,
 63,180,184,191,202
 монотеистическая религия 7,
 41,51,52,66,147,150
 Мосул 192
 Монтгомери Дж.А. 26
 Монтефиоре М. 221
 Муавия 72
 Музиль А. 28
 Мунк С. 221
 Муса С. 228
 мусульманский мистицизм
 114,153,155,158,159,172,178
 Мухаммад, пророк 6,10,26,28,
 34,37-39,42-44,51-69,71,83,
 86,96,102,113,132,147,152,173-
 175,178,181,188,193,198,200,212
- Набатейцы 9,39
 Навуфей 34
 нагид 128,167,187
 Насер, Гамаль Абдель 18
 наси 180,182
 Неemia 34,35
 Немой Л. 181

- Нетаниель Файйуми 150,175
 Нёльдеке Т. 10,60
 Нил 219
 Нисеим бен Йааков ибн Ша-
 хин — см. Ибн Шахин.
 Нишапур 119
 Ноадия 34
 Новый Завет 37,60
 Ной (Ноах) 23,58
 Нуайме М. 228
 Нур ад-Дин Зенги 78
 Нью-Йорк 99,100,127,155,157,
 223

 Оберманн Дж. 57,203
 Омейяды 47,72,75
 Осия 34,35
 Османская империя 13,83,91,
 134,219

 Палестина 9,13,16,18,20,23,27,
 36,40-42,54,55,57,68,86,87,98,
 101,111,115,118-120,124,128,
 129,132,137,140,142,147,148,
 170,171,177-181,193-195,205,
 213-215,219,222,229
 Париж 157
 Первая мировая война
 8,12,13,28,134,220,222
 Первый Храм 110
 Персидский залив 111,123
 Персия (Персидское царство,
 Персидская империя) 11,39,
 40,42,67,78,86,101,103,108,117-
 119,122,123,125,126,177,178,217
 ПинесШ. 146
 пиют 104,155

 Платон 142,196
 Плодородный Полумесяц 9,
 136,218
 Познански С. 99,172
 Потифар 200
 Пятикнижие (см. также Тора)
 29,140

 Рабиа 199
 Рав Аши 184
 раданиты 111,112,116
 Ракка 146
 Рамла 119,124
 Рас-Шамра 24,41
 Ратъенс К. 214
 Реда 214
 рейш галута (экзиларх) 70,
 125,126,128,180
 Ренан Э. 24,32
 респонсы 0 126,127
 Рикмане Г. 52
 римляне 9
 Римская империя 32,40,42,73,
 217
 Робертсон-Смит 28,32
 Розенблат С. 158
 Розенцвейг Ф. 134,224
 Россия 182
 Рот С. 71
 Рум 120

 Саадия 98,123,140,149,152,186,
 211
 сабии 96,146
 сабры 0 21
 Сайкс М. 220
 Сайф ибн Омар 173

- Саладин 150,185,189
Самария 29
Самарканд 119
Сана 54,79,80,109,139,209
СаргонДж. 132
Сасанидский Иран 31
Сассун Д. 140
Сассун С. 140
Сассун Х. 121
Саудовская Аавия 46,91
Саул 34
св. Августин 70
Святая Земля 104
Северная Африка 67,70,85,86,
111,113,114,117-120,123,128,
136,194,195,204,205,215,218
Севиля 131,132
семиты 16,23,24,26,27
Сиджильмаса 126
Синай 61,170,180
Синдабар/Синдбад 204
Синезиус 113
Сион 171,175,178,211
сионизм 13,21,36,81
Сирия 8,9,18,24,30,39,40-42,68,
96,100,111,115,118,119,121,129,
140,177,219,222
Сисра 34
Сицилия 106,117,120,124
СкоссС.Л. 141
Смилянски М. 229
Соединенные Штаты, США
19,25,34,133,169
Сократ 202
Соломон 52,62
Средиземноморье 52,77,101,
112,113,115,116,122,171
Средняя Азия 70,96,101,116,
119,218
Стамбул 81
Старк Ф.32
Стерн М. 162
Сузани 140
суфизм 153-155,158,159
Суэцкий канал 111,122
Табарий 115
Табиб М. 229
Талмуд, талмудический 9,16,
27,38,44,55,56,101,103,129,
143,147,155,157,161,166,175,
178,179,183,184,195-198,
202,203,210,212
Танхум Йерушалми 141
Тауфик аль-Хаким 228
Таха Хусейн 223,228
Тегеран 159
Теймур М. 228
Тель-Авив 140
Тир 124
Тойнби А.Дж. 41
Толедо 214
Томас Б. 28,223
Тора 55,65,196
Торри Ч.С. 42
Тунис 115,117,138,167,204
Турция 92,131,138,159,220
Тустар 119
Уаззан 194
фалаши 54
Фарама 2 111
Фараон 69

- Фатимиды 77,87,88,150,215
 Фейерберг 13
 Фес 85,119,141
 Филадельфия 141,169
 Филби 28
 Филиппины 14
 Филон Александрийский
 133, 147,180
 финикийцы 27
 Финляндия 43
 Фишель У.Дж. 86,121
 Франция 78,101,111,120,145

 хадис 64,197,198
 Хазарское царство, хазары
 111,112
 Хаззаз Х. 229
 Хайбар 102
 аль-Хаким 88
 халифат, халифы 35,42,70,75,
 87-89,100,102,103,115,121,
 125,126,136,146,174,177,203,
 213,218
 Халкин А. 86
 Халладж 158
 Халпер Б. 169
 Хам 23
 Хама 119
 Хамадан 119,125,174
 Хаман 69
 Ханаан 23,30,35,39
 Харизи 168
 Харири 168
 Харнак 58
 Харран 96,146
 Харун ар-Рашид 103

 Хасан Басри 154,156,199
 Хасдай ибн Шапрут 167
 Хасдай Крескас 146
 хасидей ашкеназ 62
 хасидизм, хасидим 154,155,158
 Хеврон 29,194,229
 Хейкаль М.Х. 228
 хейхалот 155
 Хешел А.Дж. 157
 Хиджаз 119
 Химьяр, химьяриты 52
 Хиршберг Х.З. 203
 христиане, христианство 57-
 60,62,65,69,71-73,75,79,82,83,
 88,89,92,97,112,114,115,130,131,
 147, 154,170,175,177,212
 Хульда 34

 Цейлон 38,112,120,215
 Центральная Азия 38
 Цинциннати 99,193
 Цунц Л. 134,162,224
 Цфат 140

 Шалом Шабази 163,192,194,
 207
 Шамах 192
 Шами И. 229
 шари‘а 64
 Швеция 43
 Шеба (Саба, Сабя) 10,35,40,
 52
 Шем (Сим) 23
 Шехтер С. 99,100,224
 Шимон бар Йохай 175
 Ширманн Дж. 162
 Шломо бен Иехуда 98,156

- Шмуель бен Хофни 186
Шмуель ха-Нагид 75,164
Шокен С. 5
Шолем Г. 155
Шотландия 220
Шрира 183
Шураки А. 78
Шушан-духт 125,174
Штейншнейдер М. 134,143
Шэпс Г.И. 59
- эбиониты 58
Эйлат 57
- Элиезер 32
эллинистическая цивилизация 52,133,147,193,215
Эсс Дж. 20
Эфиопия 21
- Южная Аравия 10,35,36,40,
52,57,70,107
Южная Африка 32,111
- Япония 38

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора.....	5
Глава 1. Проблематика.....	7
1. История еврейско-арабских отношений.....	16
2. Государство Израиль и его арабское окружение.....	17
Глава 2. Правда об общем происхождении еврейского и арабского народов.....	23
Глава 3. Почему история этих двух народов пошла столь различными путями?.....	37
Глава 4. Еврейская традиция в исламе.....	51
Глава 5. Фактическое и юридическое положение евреев при арабском исламе.....	67
Глава 6. Экономическая трансформация и общинная реорганизация еврейского народа в исламские времена	94
Глава 7. Развитие культуры еврейского народа в период арабского владычества.....	130
1. Участие евреев в средневековой цивилизации Ближнего Востока.....	130
2. Лингвистические аспекты еврейско-арабского симбиоза	135
3. Возникновение еврейской философии под мусульманским влиянием.....	145
4. Мусульманский и еврейский мистицизм.....	153
5. Расцвет еврейско-арабского симбиоза: еврейская поэзия средних веков.....	160
6. Другие духовные контакты.....	172
Глава 8. Новое противостояние.....	217
1. Упадок арабов и их новое появление на сцене.....	217
2. Появление Израиля.....	221
3. Культурные аспекты двух синхронных возрождений.....	223
4. Дальнейшее развитие.....	230
Избранная библиография.....	247
Хронологическая таблица еврейской и арабской истории	254
Послесловие. <i>Л. Трэмбловлер</i>	263
Указатель.....	275

Ш. Гойтейн.
Евреи и арабы.
(Их связи на протяжении веков)

Издательство «Мосты культуры»
ЛР.№ 030851 от 08.09.98

Формат 60x90/16
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Печ. л. 18,0
Подписано в печать 25.09.2001
Тираж 2000 экз. Зак. № 4577

**Налоговая льгота - общероссийский классификатор
продукции (Ж-005-93 том 2; 95300 - книги, брошюры**

**Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6**

